

AII  
325



Paolo Pagani

# Studi di filosofia morale



Copyright © MMVIII  
ARACNE editrice S.r.l.

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

via Raffaele Garofalo, 133 A/B  
00173 Roma  
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-1962-7

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: agosto 2008

# INDICE

*Introduzione* ..... p. 7

## **Parte Prima** ***Studi sul concetto di virtù***

*Capitolo I.* Platone e la geometria dell'anima ..... p. 21

*Capitolo II.* Virtù, passione e comunità ..... p. 45

## **Parte Seconda** ***Sudi sulla libertà e il bene***

*Capitolo I.* Tommaso: *libertas differentiae* ..... p. 59

*Capitolo II.* Eternità e libertà: appunti ..... p. 99

*Capitolo III.* La lezione tommasiana sul male,  
nel recente dibattito ..... p. 109

**Parte Terza**  
***Studi su libertà e principialità***

<i>Capitolo I.</i> Da Epitteto a Nietzsche, e ritorno .....	p. 131
<i>Capitolo II.</i> Promemoria su libertà e legalità in Kant .....	p. 145
<i>Capitolo III.</i> Logica e libertà. In riferimento ad alcune pagine di Maurice Blondel .....	p. 171
<i>Capitolo IV.</i> Fondamento e fondazione .....	p. 209

**Parte Quarta**  
***Studi sull'ontologia della persona***

<i>Capitolo I.</i> Essere e persona: un destino solidale .....	p. 247
<i>Capitolo II.</i> Metafisica e antropologia in Sciacca e in Rosmini .....	p. 277

**Parte Quinta**  
***Studi su etica e universalità***

<i>Capitolo I.</i> Lo schematismo nell'etica kantiana .....	p. 325
<i>Capitolo II.</i> Kant e la Regola Aurea .....	p. 389
<i>Capitolo III.</i> L'etica del discorso in Habermas: un'analisi di struttura .....	p. 439

## INTRODUZIONE

1. Il presente volume raccoglie studi di argomento antropologico–morale, elaborati nel corso degli ultimi anni, e per lo più già pubblicati in volumi collettanei, in atti di convegni e in riviste.

I testi qui raccolti sono nati da occasioni diverse, e tra loro eterogenee. Ciò nonostante essi obbediscono — così credo possa cogliere anche il lettore — a un criterio comune: quello di ricondurre, ove possibile, l'argomentazione, anche quando si impegna sui temi della realtà pratica, alle proprie ragioni ultime: ovvero elenctiche e, in subordine, apagogiche. Gli autori che via via le pagine seguenti chiameranno in causa, saranno interrogati proprio in riferimento a quelle istanze critiche, nella consapevolezza che il ruolo di tali istanze — proprio perché legato alla trascendentalità — è destinato a risultare imprescindibile anche in campo pratico.

Alla imprescindibilità di figure fondative come quelle ora citate è dedicato un saggio specifico all'interno del volume (cfr. Parte III, n. 4): saggio in cui la permanente attualità di quelle figure viene confermata in relazione alle obiezioni variamente avanzate, nei loro confronti, nell'ambito del dibattito novecentesco sui fondamenti del sapere.

2. Il volume si è venuto articolando intorno a cinque nuclei tematici, che intercettano, tra l'altro, segmenti significativi della storia della filosofia: dall'antichità greca alla nostra contemporaneità. Anzi, un ulteriore carattere che accomuna gli scritti qui raccolti è proprio l'intento, da essi documentato, di coltivare la riflessione teorica dall'interno di puntuali ricognizioni testuali. Queste riguardano autori classici, in riferimento ai quali abbiamo affrontato alcuni dei temi de-

cisivi di una filosofia della pratica, nel tentativo di vedere le cose “con” loro; ma anche, quando possibile, “oltre” loro.

**2.1.** Il primo nucleo tematico riguarda la virtù, cioè la cifra sintetica della vita buona, messa a tema anzitutto dai Greci: tipicamente, da Platone e da Aristotele. Questo tema è proposto per primo, perché, a ben vedere, le altre figure che la riflessione morale ha via via messo a fuoco, possono essere intese come i presupposti o gli elementi analitici proprio di quel luogo sintetico che è la virtù morale.

La virtù è presentata, classicamente, come la sintesi difficile, e sempre perfettibile, che l'uomo è chiamato a realizzare tra la materia che è offerta dal mondo passionale e la forma che è costituita dal giudizio della ragione. La sintesi trova il suo mediatore nell'elemento che Platone chiama *thymoeidés*: cioè, nella capacità propriamente emozionale dell'uomo, che fa da interfaccia tra ragione e passione. Si tratta, più precisamente, della capacità del mondo passionale di provare emozione, cioè di essere sensibilizzato e attivato dal mondo simbolico, che è il luogo proprio della comunicazione tra ragione e passione. L'immagine, come simbolo — e quindi come apertura al mondo dei significati —, è un fattore imprescindibile nella educazione alla vita buona; pena il crearsi delle situazioni dicotomiche ragione-passione, teorizzate invece come inevitabili da quella parte della filosofia moderna che presenta la ragione come impotente rispetto alla passione (emblematica, al riguardo, la posizione di Hume); e semmai impegnata a giustificare le mosse di quest'ultima, nel disperato tentativo di dare di esse una qualche razionalizzazione a posteriori (emblematica al riguardo la posizione dell'ultimo Freud).

Dunque, grazie alla mediazione dello *thymoeidés*, il rapporto tra le dimensioni razionale e passionale dell'essere umano può presentarsi come qualcosa di proporzionabile. Se queste due dimensioni risultano rappresentabili, in linguaggio matematico, da grandezze reciprocamente non commensurabili — rispettivamente, il lato e la diagonale del quadrato —, lo *thymoeidés* funziona tra loro in modo analogo a quella linea “mediale” che, nei “platonici” *Elementi* di Euclide, è proposta come medio proporzionale tra due lunghezze tra loro incommensurabili.

Non a caso nei dialoghi della maturità Platone allude ripetutamente alla possibilità di confrontare — nell'immagine — il razionale e il non-razionale (il «limite» e l'«illimitato»). Questa intuizione porterà, nel XIX



secolo, il matematico platonico Dedekind a suggerire di intendere i valori matematici irrazionali come punti proiettabili sulla retta rappresentante convenzionalmente il *continuum* dei numeri, quindi come valori immaginativamente omogenei a quelli razionali. In particolare, nel *Politico* Platone parla di una «giusta misura» (*métrion*), alludendo al tentativo di rendere razionale l'irrazionale, per approssimazione. Sulla stessa questione ritorna — come sappiamo — la figura aristotelica della «giusta medietà». La *mesótes* aristotelica è in realtà la vita (e l'esempio visibile) dell'uomo virtuoso, che condensa in sé, in modo approssimativo ma reale, l'esito ideale di un lavoro di per sé mai finito: quello della moderazione delle passioni contrapposte, in funzione di una vita pienamente umana. C'è dunque un evidente parallelo tra il considerare un valore matematico “irrazionale” come se fosse un numero a pieno titolo (avente il proprio posto nella sequenza numerica), e il considerare la virtù — cioè qualcosa che è sempre un limite di approssimazione — come un che di vivibile ed esemplificabile.

Quello della virtù come sinolo tra passione e ragione è un modello che, affermatosi in modo pienamente maturo nella grande Scolastica, ha attraversato i secoli trovando felice espressione anche in un classico della modernità come Hegel: si pensi alla sua dottrina dello Spirito soggettivo. Ciò a riprova della validità di un modello che ha saputo attraversare territori metafisici tanto distanti tra loro, per fiorire in ognuno di essi.

**2.2.** Il secondo nucleo, in cui il volume si articola, mette a tema la libertà e il suo referente naturale: il bene. E lo fa guardando in linea principale a Tommaso d'Aquino: autore nel quale è particolarmente evidente la referenzialità oggettiva — e quindi la natura non autoreferenziale — della libertà umana; ma anche la dissimmetria del bene rispetto al male.

Paradossalmente, la segreta consapevolezza del carattere oggettivamente referenziale della libertà sta al fondo persino della risposta che il senso comune meno educato è portato a dare alla domanda su che cosa significhi essere liberi. Rispondere, infatti — come è usuale —, che essere liberi consiste nel “poter fare quel che si vuole”, implica un impegno con l'oggetto del nostro volere: con ciò che in realtà vogliamo. Se non che, il referente in questione sembra connotarsi, almeno immediatamente, in modo negativo: come un niente. Connota-

zione che Tommaso ci aiuta a decifrare, in senso positivo, come il bene nella sua accezione trascendentale.

A ben vedere, la citata espressione del senso comune implica, anche, che ciò che vogliamo sia nell'ordine delle cose che si possono fare. Ma, è davvero così? Si tratta, cioè, del potenziale contenuto di un *facere*? In realtà, il nostro *facere* viene progettato sulla base della nostra immaginazione, la quale — a sua volta — si struttura sulla base del dato empirico. Ora, se il fare è appunto inteso come un fare progettabile da noi, allora il contenuto di quel fare (quindi, per ipotesi, il contenuto del nostro volere) andrebbe inteso come un che di empirico. E non sembra che possa essere così. Sembra, anzi, che la portata di ciò che vogliamo, ecceda ogni prefigurazione immaginaria, oltre che ogni esperienza pregressa: che ecceda, in generale, ogni contenuto finito: del resto, l'esperienza dell'inquietudine e quella dell'insoddisfazione ce lo confermano a sufficienza.

Il volere di un soggetto intelligente può mostrare una sterminata capacità di afferrare e deporre ciò che ha tra mano, in quanto previamente capace di incessantemente desituarsi rispetto ad esso. Provando ad interpretare che cosa indichi tale capacità di desituarsi (ovvero tale indeterminazione) rispetto alle situazioni empiriche e alle sollecitazioni che queste costituiscono per il soggetto umano, si può dire che essa esprima una capacità trascendentale del volere. Dire che il soggetto è libero, è un modo per dire che esso è capace (anche come desiderante) del trascendentale in quanto tale. Già Aristotele affermava che “l'anima è in qualche modo tutte le cose”: espressione che Tommaso riprendeva, affermando che “l'anima diviene in qualche modo ogni cosa”. Ma è proprio questa referenza trascendentale (e quindi abissale), a fondare la arbitrarietà della scelta, cioè a dar gioco alla volontà rispetto alle configurazioni empiriche del desiderabile.

Il volere è volere di: è quindi intenzionante, ad-petente, avente mira strutturalmente a una oggettività. Se non che — abbiamo già accennato —, il suo oggetto tematico, non è empirico. Ogni oggetto empirico, infatti, può essere messo in parentesi, sospeso idealmente, nell'atto deliberativo, che consiste nel riferire l'oggetto ad un contesto di relazioni e di conseguenze possibili: in breve, all'altro da sé. Ora, se il contenuto empirico fosse voluto per se stesso (o in quanto è quel particolare contenuto), questo lavoro non avrebbe senso. Il tema del vole-

re è dunque trascendentale, nel senso che insegue, nelle oggettività empiriche, una qualità eidetica che nessuna di esse adegua (neppure nella dilatazione immaginativa che ad esse si può tentar di dare). Pensiamo qui, di passaggio, al tema dell'utopia. Se anche l'utopia — cioè la delineazione immaginativa del progetto più completo di cui un uomo sia capace — potesse essere realizzata, essa non sarebbe il compimento del desiderio umano. L'uomo attende infatti più di quanto non riesca a progettare, in quanto attende più di quanto non riesca ad immaginare — come già sappiamo. Ne era già consapevole Aristotele, il quale, sia pure di sfuggita, annotava nel Primo della *Nicomachea* che la felicità non potrebbe essere, per l'uomo, se non un dono divino: l'uomo, infatti, non sarebbe in grado di procurarsela con le proprie sole mani.

Anche la posizione kantiana, che pure è disomogenea all'impianto classico ora accennato, ripropone, a ben vedere, la stessa indicazione, quando dice che la ragion pratica (cioè la volontà in quanto propria del soggetto razionale) è pura (cioè è se stessa) in tanto in quanto rimane fedele alla forma che le è appropriata, che è quella della “volontà di un essere ragionevole in generale”: e così non risulta captabile da nessuno dei presunti beni che le si propongono come attraenti, i quali sono eloquenti per il mondo passionale, ma non per la volontà propriamente detta.

In sintesi, il dinamismo del volere sembra allora descrivibile — in negativo — come indipendenza o in-determinazione rispetto a oggettualità empiriche, in quanto esse non adeguano la sua capacità ad-petente; e — in positivo — come auto-determinazione, nel senso che, se niente costringe a questo piuttosto che a quello, il potere di mettere a tema e di eleggere questo o quello, è decisione o arbitrio del volente.

Nella prospettiva di Tommaso, la tensione del volere è esplicitamente descritta come movimento strutturale (ovvero non occasionale), originato da una attrazione destinale alla *beatitudo*. È questo moto, da sempre attivo nel volente, quel che rende possibile pensare la libertà come auto-causalità, senza che ciò comporti autocontraddizione. In altre parole, nella prospettiva tommasiana, ciò che muove la scelta non è il contenuto scelto, né la scelta stessa, bensì il (precedente) dinamismo permanentemente attivo della volontà, di cui la scelta è declinazione.

La prospettiva di Tommaso resta intelligibile anche nel caso in cui si intendesse mettere in parentesi (come noi faremo) l'esistenza effe-

tiva di un polo destinale di attrazione: la tensione, con il suo orientamento ad apertura trascendentale, sarebbe ugualmente rilevabile. E porrebbe il problema della natura dell'oggetto intenzionato dall'*adpetitus intellectivus*: oggetto che dovrà coincidere con un contenuto almeno intenzionato come possibile — pena la contraddizione. Se, infatti, coincidesse con qualcosa di intenzionato come impossibile, tale oggetto non potrebbe essere oggetto del volere: un volere dell'impossibile (intenzionato come tale) sarebbe un volere di nulla, e quindi un nulla di volere.

**2.3.** Il terzo nucleo tematico riguarda ancora il tema della libertà, ma lo considera secondo una prospettiva tipica della modernità. Infatti, se è proprio del pensiero patristico e scolastico vedere la libertà come energia di adesione perfetta all'essere; con Kant prevale un altro tipo di sguardo: quello che vede nella libertà la condizione di possibilità della comprensione della legge morale. Un motivo, questo, che altri autori — tra questi Jules Lequier e Maurice Blondel — avrebbero sviluppato evidenziando il legame di senso che vige tra libertà e primi principi logico-ontologici.

In generale, ciò che emerge in prospettiva moderna è la possibilità di introdurre criticamente la libertà come capacità dei principi, e quindi come funzione della trascendentalità. Una trascendentalità che ora ricompare sotto altra veste. Veste che però, se adeguatamente considerata, si rivela convertibile con la precedente.

Non esiste infatti, propriamente, un trascendentale “scolastico” (o oggettivo) e uno “moderno” (o soggettivo). Il termine “trascendentale” indica un significato la cui area semantica è intrascendibile: non ha, cioè, alcunché che gli stia al di là o al di qua. Per questa ragione, non potrà essere inteso come autentico trascendentale né un “essere” che, per ipotesi, fosse estraneo al “pensiero”; né un pensiero che, per ipotesi, fosse estraneo all'essere. Nessuna di queste due figure, infatti, potrebbe istanziare la intrascendibilità. (Del resto, la stessa introduzione che nel tommasiano *De veritate* viene fatta dei nomi dell'essere trascendentale, li riferisce alle dimensioni — teoretica e appetitiva — dell'anima; e quindi, ultimamente, all'apertura del pensiero in quanto tale. E, specularmente, il *Denken* kantiano non è mai privo di un contenuto, sia pur eccedente rispetto ad ogni possibile schema immaginativo, e quindi alla presa categoriale dell'intelletto).

“Trascendentale” è, in definitiva, l’essere che si manifesta, ovvero che si dà a pensare e a volere: cioè, una figura di cui essere e pensiero risultano elementi analitici. Rispetto a tale figura, poi, la stessa scansione tra soggetto e oggetto risulta secondaria: nel senso che andrà criticamente introdotta. Del resto, è in un ambito come questo, che ogni problema emerge; e noi stessi, come problema, veniamo in luce.

Se il trascendentale è il significato inevitabilmente presupposto e implicato in ogni problematizzazione, e persino nella negazione che si tentasse di esso (o della sua consistenza), esso non può patire negazione o effettiva violazione (cioè violenza). Piuttosto, i tentativi di fargli violenza si tradurrebbero in eventuali deformazioni di particolari enti reali; ma, soprattutto, si ritorcerebbero contro il violento stesso, il quale, se davvero tentasse di fare a meno di strutture trascendentali, dovrebbe rinunciare a dimensioni essenziali di sé.

Questo modo di considerare il trascendentale ne evita (Cantor *doctet*) una prefigurazione insiemistica o seriale — quasi che esso fosse l’insieme di tutti gli enti o la serie, aperta all’infinito, dei medesimi —; ed evita così, anche la discussione delle aporie che, da una simile prefigurazione, possono conseguire.

Il termine “trascendentale” si può usare anche al plurale. Dire “i trascendentali”, significa indicare delle figure coestensive con l’essere—che—si—manifesta. Si può trattare di figure semantiche (e una lunga tradizione parla, al riguardo, dei “nomi” dell’essere), oppure di figure sintattiche (e tradizionalmente si parla, al riguardo, di “primi principi”). In ogni caso, è trascendentale ciò che risulta inevitabile, in quanto lo si ritrova — semanticamente o sintatticamente — implicato nella propria negazione. Si può quindi dire che “trascendentale” è ciò che gode di statuto elentico.

Tutto ciò che ha formale relazione col trascendentale, partecipa dello statuto elentico. Anche l’io — in quanto è capace del trascendentale — partecipa, a suo modo, di tale statuto. L’io non è certo condizione costitutiva del trascendentale, ma è piuttosto condizione del suo manifestarsi: anche qui, non in senso assoluto, ma è condizione del suo manifestarsi in quella forma semantico—sintattica che ci è nota. In una parola, potremmo dire che l’io è condizione (implicazione pragmatica) del manifestarsi in forma astratta del trascendentale.

**2.4.** Proprio di quest’ultimo tema tratta la quarta Parte del volume: quella che riguarda la relazione tra essere e persona. Si tratta anche qui

del nesso principialità–libertà, considerato però a partire da una diversa coppia lessicale e dal contributo di autori diversi da quelli citati in precedenza. Rosmini, in particolare, è colui che nel modo più rigoroso ha saputo affrontare il tema ontologico, introducendo criticamente la persona umana come capacità, formalmente adeguata ma finita, dell’essere. La persona umana, dunque, come apertura prospettica sull’orizzonte trascendentale; e, per ciò stesso, come capacità di ritornare su di sé, come su di un contenuto (singolarmente privilegiato) di tale orizzonte.

La tradizione rosminiana intende la “persona” come “condizione ontologica dell’essere”, ovvero come la modalità del darsi concreto dell’essere, sia a livello originario sia a livello originato. Il che non fa altro che riproporre, in termini più radicali, il senso ultimo della classica definizione boeziana, e poi scolastica, che dice della persona come *rationalis naturae individua substantia*.

Di tale definizione, già Tommaso sottolineava l’aggettivo *individua*, che indica, letteralmente, la non–divisibilità. Ora, l’individualità in senso pieno è l’autocoscienza: questo sembra emergere dai testi tommasiani (quali *S.Th.*, I, q. 29). L’individualità propria della persona, consisterebbe dunque nella capacità che questa ha di ritornare su di sé, e così di non stare divisa da sé (o presso altro), bensì di stare presso di sé (o di essere “per sé”, nel senso del tedesco *für sich*). Al contrario, la realtà non–autocosciente è “per altro”, cioè esiste in riferimento ad altro, che sa di essa.

Tommaso non intende ricondurre banalmente “persona” a “sostanza”, quasi considerando la prima come un semplice caso della seconda. Piuttosto, egli è consapevole che “persona” è l’analogato principale all’interno del genere “sostanza”: tanto che, è guardando alla prima che acquista spessore il significato della seconda. Ancora più esplicitamente, Rosmini identifica senz’altro “sostanza” e “persona”, uscendo con coraggio dalla moderna *querelle* intorno alla individuazione della sostanza.

**2.5.** La figura imprescindibile della persona è emersa all’orizzonte anche dell’ultimo gruppo di interventi, dedicato all’etica dell’universalità. L’istanza etica, classicamente concepita come ideale della vita buona, si è progressivamente coniugata con il modello della legge morale, variamente coltivato in ambito stoico e in ambito patri-

stico. La riforma kantiana ha cercato di spostare il criterio della legalità (l'istanza regolativa) dalla promozione della vita buona al rispetto della coerente universalizzabilità dell'azione. La pretesa in tal modo avanzata — com'è noto — era quella di un formalismo assoluto: “assoluto” rispetto ad ogni positivo contenuto morale (legato alla persona umana e alle sue virtù proprie). Il pensiero di Habermas, a sua volta, rappresenta uno dei più importanti tentativi di proporre la legge morale come espressione di una “giustizia” disimpegnata sul versante di una antropologia sostanziale.

In realtà, una antropologia — sia pur minimale — resta inevitabilmente implicata sia nel formalismo kantiano sia in quello habermasiano. I saggi della quinta Parte si incaricano di mostrarlo: e cercano di farlo, non trascurando, ma proprio portando a fondo le istanze legittime che presiedono al modello formalistico in questione.

La *Diskursethik* è uno dei migliori tentativi esperiti per recuperare in spirito kantiano una fonte normativa, dopo che la ghigliottina di Hume aveva presuntivamente messo fuori gioco, da questo punto di vista, il ruolo della natura umana. Se non che, la radice della normatività classicamente riconosciuta alla natura umana, risiede nell'essere tale natura informata dalla trascendentalità: in particolare, dalla trascendentalità del desiderio, che attraversa le pulsioni organizzandole in bisogni propriamente umani. Del resto, la radice della culturalità dei bisogni dell'uomo e delle risposte ad essi adeguate — culturalità tanto enfaticamente da Habermas —, sta proprio nel loro essere bisogni in cui l'uomo chiede che sia riconosciuta la sua trascendentalità desiderante. Ora, questa radice attraversa e supera la multiculturalità, evitando le secche del “multiculturalismo”: e ciò dovrebbe essere chiaro anche a chi, come Habermas, vede nell'agire comunicativo un comportamento che qualifica, non questa o quella cultura particolare, ma piuttosto l'umano in quanto tale.

Del resto, la contraddizione specifica che lo stesso Kant intende evitare nel suo test di universalizzazione, è quella di tipo “buletico”: contraddizione rispetto alla qualità trascendentale della volontà. Quindi, già il trascendentalismo kantiano — cui Habermas a suo modo si rifà — non segue una impostazione meramente procedurale, ma piuttosto fa riferimento, sia pur tra mille aporie, ad una antropologia trascendentale. Quando il trascendentalismo, viceversa, non fa-

cendo riferimento a una tale antropologia, cerca una coerenza di tipo meramente procedurale, finisce di fatto per adagiarsi sul “principio di autonomia”.

In particolare, si potrebbe ipotizzare che la posizione habermassiana finisca oggettivamente per convergere con l’ampia tradizione moralistica che teorizza una composizione armonica di progetti di vita autonomamente formulati. In tal senso, la posizione di questo autore realizzerebbe un modello del compromesso relazionale, anziché un modello del consenso pienamente inteso. È certo, però, che Habermas, il quale sembra escludere che il criterio dell’autonomia privata abbia competenza assoluta a decidere nel campo stesso della definizione del bene, è alla ricerca di altro: egli vorrebbe che la procedura stessa della formazione del consenso andasse a dare una forma — consensual-argomentativa, cioè razionale — all’azione; che essa, insomma, umanizzasse l’agire stesso dei singoli. Si tratta comunque di capire a che cosa il nostro autore possa effettivamente fare riferimento, quando propone qualcosa di diverso dal contratto tra autonomie private. A ben vedere, quando egli auspica il collocarsi di ciascuno dal punto di vista di chiunque — in senso dinamico e rivedibile —, sembra indicare proprio il tentativo di collocarsi dal punto di vista della persona come tale. E la “indisponibilità” del punto di vista morale, da lui propugnata, sembra a sua volta indicare la “indisponibilità” della persona stessa, intesa come principio normativo.

Portato a coerenza, il trascendentalismo habermassiano piega inevitabilmente verso il recupero del senso normativo della persona, che è il vero presupposto imprescindibile dell’agire comunicativo. Già per Kant, del resto, assumere il punto di vista universale, significa pensarsi come membro legislatore, oltre che suddito, del regno dei fini o delle persone; ovvero profilare le proprie massime secondo la prospettiva della persona in quanto tale.

**3.** I testi contenuti nel presente volume sono, per lo più, già comparsi — con lievi differenze — in altre sedi editoriali.

Per quanto riguarda la Parte Prima, il saggio *Platone e la geometria dell’anima* è comparso in «Rivista Teologica di Lugano», III (1998); mentre il saggio *Virtù, Passione e Comunità* è comparso col titolo *L’eredità di Trasimaco* in «Dialoghi», 2007, vol. 3.



Per quanto riguarda la Parte Seconda: il saggio *Tommaso: libertas differentiae* è comparso col titolo *Tommaso: la libertà della differenza* nel volume: C. Vigna (a cura di), *La libertà del bene*, Vita e Pensiero, Milano 1998; il saggio *Eternità e Libertà: Appunti* è comparso, in forma un poco diversa, nel volume: M. Hauke – P. Pagani (a cura di), *Eternità e libertà*, Franco Angeli, Milano 1998, che riporta gli Atti dell'edizione 1996 dei “Colloqui internazionali di Teologia di Lugano”; mentre il saggio *La lezione tommasiana sul male, nel recente dibattito* è comparso in «Studia Patavina», LI (2004).

Per quanto riguarda la Parte Terza, il saggio *Da Epitteto a Nietzsche, e ritorno* è comparso in «Rivista Teologica di Lugano», III (1998); il saggio *Promemoria su libertà e legalità in Kant* è inedito; il saggio *Logica e libertà. In riferimento ad alcune pagine di Maurice Blondel* è comparso nel volume: S. D'Agostino (a cura di), *Logica della morale*, Biblioteca della Enciclopedia Treccani, Roma 2006, che riporta gli Atti del Convegno “Logica e vita morale” organizzato a Roma nel febbraio 2003 dalla Pontificia Università Gregoriana, dall'Istituto della Enciclopedia Italiana e dalla Associazione Maurice Blondel–Sezione italiana; il saggio *Fondamento e fondazione* è comparso nel volume: A. Ales Bello – L. Messinese – A. Molinaro, *Fondamento e fondamentalismi*, Città Nuova, Roma 2004, che riporta gli Atti del Convegno Internazionale “Fondamento e fondamentalismi” organizzato a Roma nell'aprile 2002 dall'Università Lateranense.

Per quanto riguarda la Parte Quarta, il saggio *Essere e persona: un destino solidale* è comparso in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», XCVI (2002), negli Atti del II Simposio Rosminiano di Stresa dal titolo “La fine della persona?”; mentre il saggio *Metafisica e antropologia in Sciacca e in Rosmini* è comparso nel volume: P.P. Ottonello (a cura di), *Sciacca. La necessità della metafisica*, Olschki, Firenze 2004, che riporta gli Atti del IX corso della “Cattedra Sciacca” organizzato presso l'Università di Genova nel maggio 2003.

Per quanto riguarda la Parte Quinta, il saggio *Lo schematismo nell'etica kantiana* è comparso col titolo *Schematismo trascendentale. Etica e intersoggettività in Kant* nel volume: C. Vigna (a cura di), *Trascendentalità pratica ed etica intersoggettiva*, Vita e Pensiero, Milano 2002; il saggio *Kant e la Regola Aurea*, è comparso col titolo *Kant e la Regola d'Oro* nel volume: C. Vigna – S. Zanardo, *La Regola*

*d'Oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005; mentre il saggio *L'etica del discorso in Habermas: un'analisi di struttura* è comparso nel volume: C. Vigna (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, che riporta gli Atti del Convegno “Libertà, giustizia e bene nel pensiero del Novecento”, svoltosi nel maggio–giugno 2002 a cura del “Centro Interuniversitario per gli Studi sull’Etica” presso l’Università di Venezia.

**PARTE PRIMA**

***STUDI SUL CONCETTO DI VIRTÙ***



## CAPITOLO I

### PLATONE E LA GEOMETRIA DELL'ANIMA

Nel settimo Libro delle *Leggi*, Platone — per bocca dell'ospite Ateniese — traccia un *ordo studiorum* ideale, nel quale dovrebbe trovar posto anche un aspetto del sapere matematico che fa problema alla mentalità greca: lo studio dei rapporti incommensurabili<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ecco il brano in questione: «ATENIESE: E la lunghezza e la larghezza rispetto alla profondità, e la larghezza e la lunghezza fra di loro, non pensiamo di esse tutti noi Greci che sono commensurabili reciprocamente [*dynatà metreĩsthai pros allela*], in qualche modo? CLINIA: Senza dubbio. ATEN.: E se invece ci sono dei casi in cui tale operazione è da ogni punto di vista assolutamente impossibile e, come dissi, tutti noi Greci pensiamo invece che sia possibile, non sarebbe giusto che vergognandomi per tutti loro, loro dicessi: “O voi che siete i migliori fra i Greci, non è forse questa una di quelle cose in relazione alle quali dicevamo risultare vergognoso il non sapere, mentre non è per nulla cosa meritevole il sapere quelle che sono necessarie?” [...] Ci sono poi altri fatti congiunti per genere a questi, in cui noi cadiamo in errore per più ragioni, in errori fratelli a quelli sopra esposti. CLIN.: Quali sono? ATEN.: I reciproci rapporti delle grandezze commensurabili e incommensurabili [*ta tòn metretòn te kai amétron pros allela*] e il fatto di sapere quale è la loro natura per cui essi sono tali [...]. Io dico dunque, Clinia, che i giovani devono apprendere queste cose, e infatti non sono dannose né difficili e, apprese insieme al gioco, saranno di giovamento e per nulla di danno al nostro stato» (cfr. Platone, *Leggi*, VII, 820a–d; trad. it. di A. Zadro sul testo greco curato da J. Burnet). Che la considerazione dei rapporti incommensurabili — e dei valori “irrazionali”, cioè incalcolabili, che ad essi danno luogo — fosse qualcosa di ostico per il senso comune degli antichi Greci, derivava da una eredità dell'antico pitagorismo. Infatti, i Pitagorici antichi — com'è noto — avevano sviluppato una teoria dei valori numerici che lasciava posto solo ai numeri interi e frazionari. In particolare, era loro convinzione che vi fosse sempre un segmento tale da essere misura comune di altri due segmenti dati; ovvero che, dati due segmenti (o comunque due grandezze), se ne potesse in ogni caso trovare un terzo che fosse contenuto un numero intero di volte nell'uno e un numero intero di volte nell'altro. Essi pensavano, insomma — per restare all'ambito geometrico —, che due lunghezze avessero un rapporto reciproco sempre di natura razionale: esprimibile cioè con un rapporto tra numeri interi ( $m/n$ ). Infatti, se esiste XY, cioè il segmento comun divisore dei due segmenti dati AB e CD, si avrà:  $AB/CD = (AB/XY)/(CD/XY) = m/n$ .

Con questo termine<sup>2</sup>, la cultura matematica greca indica quei rapporti in cui, almeno una delle grandezze in gioco, deve avere un valore “irrazionale”: vale a dire, incalcolabile. Paradigma del rapporto incommensurabile è quello tra il lato e la diagonale del quadrato, che, nel caso del quadrato di lato unitario, è dato — per il teorema di Pitagora — da  $1/\sqrt{2}$ .

Ora, è verosimile che l’accenno di Platone alla importanza educativa dello studio dei rapporti incommensurabili contenga un riferimento implicito alla questione dell’uomo, e segnatamente al rapporto tra le dimensioni (*eĩde*) dell’anima umana<sup>3</sup>, così come sono introdotte dallo stesso Platone nel quarto Libro della *Repubblica*. Reciprocamente incommensurabili sembrerebbero essere, infatti, la dimensione *razionale* e quella *concupiscibile* (o passionale) dell’anima — almeno, stando al modo in cui Platone le introduce criticamente —; anche se, nel caso dell’anima umana, sembra emergere la possibilità di individuare un elemento comune (quasi-omogeneo ad entrambi i fattori in gioco): l’elemento “irascibile” (o emozionale). Ma procediamo con ordine.

## 1. Una distinzione inevitabile

Nel quarto Libro della *Repubblica*, Platone introduce criticamente la distinzione tra un principio razionale ed uno passionale nell’anima del-

---

In tale ipotesi, anche il rapporto tra il lato e la diagonale del quadrato, essendo il rapporto tra due segmenti, dovrebbe essere un valore razionale — esprimibile cioè come rapporto tra due numeri interi. Invece, intorno al 430 a.C., fu proprio un pitagorico di nuova generazione — Ippaso di Metaponto — a scoprire che la diagonale del quadrato unitario ha un valore irrazionale, esprimibile, al limite, come quel numero il cui quadrato è 2 (da cui, quel rapporto tra incommensurabili, che oggi esprimiamo come:  $1/\sqrt{2}$ ). È chiaro che la scoperta di questo, e di altri valori “irrazionali” metteva in crisi il senso comune matematico greco, mostrando come “ci fossero più cose in cielo e in terra” di quante ne prevedessero i *logoi* pitagorici.

<sup>2</sup> «Le grandezze commensurabili [*symmetra meghéthe*] — spiega Euclide nella definizione 1 del Libro X degli *Elementi* — sono quelle «misurate da una stessa misura», mentre «incommensurabili» (*asymmetra*) sono «quelle di cui non può esistere nessuna misura comune» (cfr. Euclide, *Gli elementi*, a cura di A. Frajese — L. Maccioni, tr. it. condotta sull’ediz. Heiberg, UTET, Torino 1970).

<sup>3</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, IV, 435c; testo greco a cura di E. Chambry — A. Diès. La distinzione dei tre aspetti dell’anima umana, Platone la eredita da una tradizione forse di origine pitagorica (cfr. A.E. Taylor, *Platone. L’uomo e l’opera*, tr. it. di M. Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 437– 439). Egli però intende riprendere criticamente questa eredità (cfr. Platone, *Repubblica*, IV, 435c–d) — come ora cercheremo di documentare.

l'uomo. E lo fa argomentando per assurdo. Citiamo prima i passaggi principali dell'argomentazione, e proviamo poi a schematizzarli. «È chiaro» — secondo il Socrate platonico — «che l'identico soggetto nell'identico rapporto e rispetto all'identico oggetto non potrà insieme fare o patire cose contraddittorie. Sicché, se per caso scopriremo che in quei principi si verificano questi fatti, sapremo che non erano il medesimo principio, ma più principi diversi»<sup>4</sup>. Nell'uomo, però, accade proprio che la tendenza che lo spinge a soddisfare un bisogno, si trovi ad essere contrastata da una forza interiore opposta, che frena il soddisfacimento<sup>5</sup>. Dunque, nell'uomo sono presenti due fattori — uno “razionale” (*loghistikón*) e uno “passionale” (*epithymetikón*)—, che, proprio in quanto capaci di opporsi reciprocamente, risultano tra loro inconfondibili<sup>6</sup> («perché, come s'è detto, l'identico non può effettuare nel medesimo tempo azioni opposte con la stessa sua parte e rispetto all'identico»<sup>7</sup>).

La forma esteriore dell'argomento, è quella del *modus ponens*: (a) se nell'anima dell'uomo ci sono tendenze opposte circa la medesima azione possibile, allora queste tendenze mettono capo a principi tra loro diversi; (b) ma, nell'anima dell'uomo sono riscontrabili tendenze opposte circa la medesima azione possibile; (c) dunque, queste mettono capo a principi diversi tra loro (il razionale e il passionale), che convivono nell'anima dell'uomo.

Ma se lo schema argomentativo è quello ora ricostruito, è chiaro che il cuore dell'argomentazione sta nella premessa maggiore, e cioè nella consequenzialità, lì stabilita, tra il principio di non-contraddizione “pratico” (per cui il medesimo non fa — o non subisce — insieme i contraddittori<sup>8</sup>), e la presenza nell'anima dell'uomo di principi diversi come soggetto di eventuali tendenze tra loro contraddittorie. Ora, la consequenzialità in questione è esplicitamente legata alla necessità di evitare contraddizione: la contraddizione che si avrebbe se si attribuissero al medesimo soggetto tendenze tra loro contraddittorie (a fare e insieme a non fare *x*).

<sup>4</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, IV, 436b.

<sup>5</sup> «'E non ci sono alcuni che talora hanno sete ma non vogliono bere?' 'Molti, anzi, e spesso'» (cfr. *ivi*, 439c).

<sup>6</sup> Cfr. *ibi*, 439d.

<sup>7</sup> Cfr. *ibi*, 439b.

<sup>8</sup> Ovvero, gli opposti in relazione al medesimo.

Si può dire, allora, che la “maggiore” del *modus ponens* è, a sua volta, costituita da una argomentazione per assurdo, che potremmo schematizzare così:

(A) negare che nell’anima dell’uomo siano presenti più principi, significa attribuire al medesimo principio eventuali tendenze in contraddizione tra loro;

(B) se non che, attribuire al medesimo principio tendenze in contraddizione tra loro significa far entrare la contraddizione nella attività del principio in questione, e quindi negare — contro l’ipotesi — ogni capacità attiva all’anima dell’uomo;

(C) di conseguenza, occorre riconoscere che nell’anima dell’uomo sono presenti più principi — nell’ipotesi, naturalmente, che vi siano tendenze capaci di opporsi circa il medesimo.

In questa argomentazione per assurdo, a sua volta, il punto decisivo è il (B), dove l’attribuzione al medesimo di appetizioni tra loro inconciliabili, fa di quel medesimo il soggetto di una autocontraddizione: quella che consisterebbe nel tendere insieme a *x* e a *non-x*. Situazione che equivale al tendere a niente, e dunque al non tendere *simpliciter*: per questo già si accennava al fatto che la contraddizione in gioco avrebbe come risultato quello di negare ogni capacità attiva all’anima dell’uomo.

L’esempio di tendenze tra loro contraddittorie che Platone ci offre, riguarda il soddisfare o meno la sete. «L’anima di chi ha sete, in quanto ha sete, non desidera altro che bere e tende e mira a questo [...]. Ebbene, se, quando ha sete, c’è qualche altra cosa che la tira in senso opposto, non ci sarà in lei un elemento diverso da quello che ha sete e che, come una bestia, la spinge a bere? Perché, come s’è detto, l’identico non può effettuare insieme azioni opposte con la stessa sua parte e rispetto all’identico [...]. Ora, possiamo dire che ci sono persone che, per quanto assetate, non vogliono bere? E quello che così vieta, quando sorge, non sorge dalla ragione? E gli impulsi e le attrazioni non sono dovuti a passioni e sofferenze? [...] Non avremo torto, dunque, a giudicare che si tratti di due elementi tra loro diversi: l’uno, quello con cui l’anima ragiona, lo chiameremo il suo elemento razionale [*to loghistikón*]; l’altro, quello che le fa provare amore, fame, sete [...], irrazionale e passionale [*to aloghistón te kai epithymetikón*]]»<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, IV, 439a-d.



Non è difficile ipotizzare che Platone ritenga i due principi interiori così individuati, come tra loro incommensurabili: nel senso che l'uno sarebbe incapace di intervenire direttamente sull'altro. Piuttosto, sembra che il rapporto tra i due principi sia — per Platone — di tipo estrinseco. Essi infatti non parlano una lingua comune, come ben si evince da quei passi del *Timeo* in cui viene ripresa la distinzione della *Repubblica*: perciò non possono moderarsi reciprocamente; e anche l'intervento del *loghistikón* sull'*epithymetikón* non va inteso tanto come moderatore, quanto come un intervento limitatore od oppositore. Nel *Timeo*, appunto, parlando dell'*epithymetikón* Platone dice che esso «non avrebbe mai potuto comprendere la ragione [*logou oute synésein*]»<sup>10</sup>. E aggiunge che il pensiero razionale (*diánoia*) deve cercare con quello un contatto di tipo mediato, «non volendo né muovere né venire a contatto con la natura contraria alla propria [*he enantía heauté physis*]», in quanto quella «non partecipa della ragione e della prudenza»<sup>11</sup>.

## 2. Il paradigma degli incommensurabili

Ma gli incommensurabili paradigmatici sono, ovviamente, quelli matematici: del resto, l'incommensurabilità è una figura propriamente matematica, che solo in senso analogico può essere applicata al caso dell'uomo<sup>12</sup>. E Platone, in un noto passo del *Teeteto* (cfr. 147d–148b),

---

<sup>10</sup> «E se anche ne avesse sentito qualche influsso, non sarebbe mai stato nella sua natura di curarsene» (cfr. Platone, *Timeo*, 71a; testo greco a cura di A. Diès).

<sup>11</sup> Cfr. *ibi*, 71c–d.

<sup>12</sup> Del resto, per Platone è normale assimilare il discorso sulle realtà geometriche al discorso sulle realtà umane. Si pensi solo al celebre caso del *Menone*, in cui la possibilità di interrogarsi intorno alla virtù, viene introdotta dal celebre esperimento maieutico relativo proprio al teorema di Pitagora. È interessante osservare, in proposito, che anche nel caso del *Menone* il problema matematico proposto da Socrate investe il rapporto paradigmatico della incommensurabilità: quello tra lato e diagonale del quadrato. Infatti, la possibilità di costruire un quadrato di area doppia a quella di un quadrato dato, risulta legata alla costruzione di un quadrato sulla diagonale del quadrato dato; mentre tutte le proposte — fatte dallo schiavo di Menone — di costruire quadrati di lato commensurabile con quello del quadrato dato, risultano inadeguate allo scopo (cfr. Platone, *Menone*, 82b–85b). Un altro esempio che si può portare in proposito, è quello di un curioso passo del *Politico*, dove addirittura, con un gioco di parole — per cui *dýnamis* vuol dire a un tratto “potenza matematica”, a un tratto “capacità” —, Platone collega il modo di camminare dei bipedi alla «linea diagonale che è in potenza due piedi»; e il modo di camminare dei quadrupedi alla «diagonale della diagonale». Ora, la prima

ci dà un saggio della sua conoscenza<sup>13</sup> di valori irrazionali, cioè non commensurabili con l'unità. In particolare, Teeteto nel dialogo con Socrate indica un criterio per individuare gli irrazionali: sono irrazionali i lati (*dynámeis*) quadrati aventi quei valori di superficie che non si ottengono dalla moltiplicazione per se stessi di numeri razionali<sup>14</sup>.

Teeteto poi divide i numeri in due grandi categorie: quelli idealmente rappresentabili con il "quadrato", cioè quelli che corrispondono ad un quadrato perfetto (ovvero al quadrato di un valore commensurabile con l'unità); e quelli idealmente rappresentabili con il "rettangolo", cioè quelli che derivano necessariamente dalla moltiplicazione di due fattori diseguali. I primi vengono chiamati "lunghezze" (*méke*); i secondi "potenze" (*dynámeis*): la differenza specifica di questi ultimi stando nel fatto che, «in misura lineare, non sono commensurabili alle lunghezze, ma nel valore della superficie quadrata che possono formare, sì»<sup>15</sup>.

Ma il tema dell'incommensurabile matematico è presente anche in altri passi dell'opera platonica. Ne è attento indagatore il Taylor. Questi vede nel celebre passo geometrico del *Menone*, un accenno significativo al metodo per ricavare il valore della diagonale del quadrato u-

è chiaramente la diagonale del quadrato unitario ( $\sqrt{2}$ ), sulla quale si costruisce il quadrato di superficie 2; la seconda è invece la diagonale (2) del quadrato di superficie 2, sulla quale si costruisce il quadrato di superficie 4 (cfr. Platone, *Politico*, 266a–b; tr. it. di A. Zadro, sul testo greco di J. Burnet).

<sup>13</sup> O meglio, della conoscenza interna all'Accademia.

<sup>14</sup> È questo il caso — per stare agli esempi citati da Teeteto — di superfici di valore 3, 5, 6, 7, 17.

<sup>15</sup> Cfr. Platone, *Teeteto*, 148b; testo greco a cura di A. Diès. Se valori come  $\sqrt{13}$  e  $\sqrt{15}$  non hanno alcuna misura comune, invece un'area di 3 mq e una di 5 mq ce l'hanno, e consiste nell'area di 1 mq. Come spiega Taylor: «questo è il motivo per cui le linee della seconda classe sono chiamate *potenze*; esse non sono misurabili l'una con l'altra, ma le loro *secondo potenze* lo sono» (cfr. A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 505). Com'è noto, la versione sistematica della teoria di Teeteto (e di Teodoro di Cirene) ci è offerta dal teorema 9 del libro X degli *Elementi* di Euclide: «Dice infatti la X, 9 di Euclide che due linee sono commensurabili (in lunghezza: cioè nel senso nostro ordinario) quando, e solo quando, i quadrati (geometrici) costruiti su di esse stanno tra loro come un numero quadrato sta ad un numero quadrato. Basta considerare come seconda linea del confronto l'unità di misura delle lunghezze perché i due metodi vengano, per dir così, estremamente ravvicinati. Così per esempio, il Teeteto platonico riconoscerebbe l'irrazionalità della radice quadrata di 2 dal fatto che 2 non è un numero quadrato, mentre il Teeteto euclideo riconoscerebbe l'incommensurabilità della diagonale e del lato di ogni quadrato (ciò che è lo stesso), dal fatto che i quadrati costruiti sui due segmenti stanno tra loro come 2 a 1, e quindi non come un numero quadrato a un numero quadrato» (cfr. A. Frajese, *Commento alla proposizione X, 9*, in Euclide, *Gli elementi*, p. 615).

nitario<sup>16</sup>: un metodo cui Platone sembra far riferimento anche in un controverso passo del Libro VIII della *Repubblica* (cfr. 546b–c). In realtà, qui Platone parla di alcuni criteri per costruire valori numerici di significato cosmologico<sup>17</sup>, ma non sembra alludere con sufficiente chiarezza — come Taylor vorrebbe<sup>18</sup> — alla sequenza convergente di *pleurikoî kai diametrikoi arithmoi*, grazie alla quale Teone di Smirne e Proclo sapevano individuare il valore della diagonale del quadrato unitario<sup>19</sup>. Tuttavia, Teone considerava esplicitamente la sequenza ora indicata, come una delle conoscenze matematiche utili per la comprensione del pensiero platonico<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> Nel citato passo del *Menone* si tratta di ottenere la lunghezza il cui quadrato dia il doppio della superficie del quadrato dato. Tale lunghezza non sarà quella doppia del lato del quadrato di partenza, ma neppure sarà quella lunga una volta e mezza la lunghezza di partenza. Osserva in proposito Taylor: «La lunghezza della linea che si cerca dev'essere maggiore di quella della linea originaria, ma minore della linea lunga una volta e mezzo quella originaria ( $\sqrt{2} > 1 < 3/2$ )». E aggiunge: «Per esprimerci in termini aritmetici, quel che è stato dimostrato è che la  $\sqrt{2}$  sta tra 1 e 1,5. Nel famoso passo della *Repubblica*, 546b ss. risulta chiaro che Socrate, in realtà, conosce assai bene come costruire l'intera serie delle frazioni che formano le successive convergenti su  $\sqrt{2}$ . Qui però gli basta considerare la seconda convergente  $3/2$  e mostrare che è una approssimazione per eccesso» (cfr. A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 216).

<sup>17</sup> «Ora, mentre per la creatura divina esiste un periodo espresso da un numero perfetto, per quella umana ne esiste uno espresso da quel numero in cui per primo accrescimenti di radici e di potenze [*auxéseis dynámenai te kai dynasteuómenai*], comprendenti tre distanze e quattro termini di quantità assimilanti e disassimilanti, crescenti e decrescenti, fanno apparire tutte le cose tra loro commensurabili e razionali [*proségora kai retá*]. La loro base epitrita unita con il numero cinque, tre volte accresciuta, dà luogo a due armonie: l'una costituita dal prodotto di numeri uguali, cento per cento; l'altra eguale in un senso, ma oblunga, costituita cioè da cento quadrati di diagonali di cinque (diminuiti ciascuno di un'unità se le diagonali sono razionali [*retá*], di due se sono irrazionali [*árreta*] e da cento cubi di tre».

<sup>18</sup> Cfr. A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, pp. 216, 788–789. In questo, Taylor è seguito da P. Zellini nel suo bel libro sull'infinito (cfr. P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano 1989, pp. 61–62).

<sup>19</sup> Per convincersene più criticamente, si può consultare un autorevole saggio dedicato proprio all'interpretazione del passo platonico in questione: J. Dupuis, *Le nombre géométrique de Platon*, in Théon de Smyrne, *Exposition des connaissances utiles pour la lecture de Platon*, a cura di J. Dupuis, Bruxelles 1966, pp. 365–400.

<sup>20</sup> Si tratta della sequenza di origine pitagorica, volta ad esprimere razionalmente la diagonale del quadrato. Essa è fondata su una “ragione generatrice” (*logos spermatikós*) che proviamo a ricostruire come segue. Ogni valore della sequenza viene espresso come rapporto razionale tra un numeratore (detto “numero diagonale” =  $d$ ) e un denominatore (detto “numero lato” =  $l$ ); pertanto, posto convenzionalmente il primo valore della serie come ( $d_1 = 1$ ) / ( $l_1 = 1$ ), segue che un generico valore successivo sarà costruibile così: ( $d_n = 2l_{n-1} + d_{n-1}$ ) / ( $l_n = l_{n-1} + d_{n-1}$ ). A Teone interessa rilevare che i rispettivi numeri “lato” e “diagonale” sono tali che  $d^2$

Si tratta di una sequenza di valori, alternativamente minori e maggiori di  $\sqrt{2}$ , e tali che ognuno di essi differisce dal limite di convergenza — appunto  $\sqrt{2}$  — di una quantità minore del precedente.<sup>21</sup> Quanto al testo platonico, esso presenta piuttosto dei semplici accenni che sembrano rivelare, però, come l'autore abbia familiarità con tale sequenza: si pensi a quelle «quantità crescenti e decrescenti» cui si accenna in 546b, e che avrebbero il potere — stando al testo — di esprimere in termini razionali anche l'irrazionale<sup>22</sup>.

In realtà, una autentica presa sull'irrazionale in quanto tale, e non solo su sue forme specifiche, richiede il ricorso esplicito alla figura dell'infinito, come ben si evince dal teorema 2 del libro X di Euclide<sup>23</sup>

=  $2l^2 -/+ 1$ ; il che significa che i valori che corrispondono a  $d/l$  — cioè le frazioni i cui numeratori e denominatori inverano l'equazione precedente — sono approssimazioni razionali, alternativamente per difetto e per eccesso, del valore  $d^2 = 2l^2$  (cfr. Théon de Smyrne, *Exposition*, p. XXXI). Una versione geometrica del metodo di costruzione della sequenza di “numeri lati e diagonali” ora ricostruita, si trova nel teorema II, 9 di Euclide che dice: «Se si divide una linea retta [AB] in parti uguali [AC = CB] e disuguali [AD, DB] la somma dei quadrati delle parti disuguali [AD<sup>2</sup> + DB<sup>2</sup> = M<sup>2</sup> + m<sup>2</sup>] è il doppio della somma del quadrato della metà della retta [AC<sup>2</sup> = N<sup>2</sup>] e del quadrato della parte compresa fra i punti di divisione [CD<sup>2</sup> = n<sup>2</sup>]». Ora, qui si pongono in relazione tra loro quattro grandezze ( $m < M, n < N$ ), in modo tale che valga:  $M = AD = AC + CD = CB + CD = DB + 2CD = m + 2n$ ;  $N = AC = CB = DB + CD = m + n$ . Si ha così una piena corrispondenza con la sequenza che abbiamo ricavato da Teone, dove ogni “numero diagonale” (qui,  $M$ ) equivaleva al precedente numero diagonale sommato al doppio del precedente numero lato (qui,  $m + 2n$ ), e ogni “numero lato” (qui,  $N$ ) equivaleva al precedente numero diagonale sommato al precedente numero lato (qui,  $m + n$ ) (cfr. A. Frajese, *Commento a II, 9*, in Euclide, *Gli elementi*, pp. 181–182). La formula ricorsiva che abbiamo indagato, si trova anche in: Proclo, *In Platonis Rempublicam commentarii*, a cura di G. Kroll, Teubner, Lipsia 1901, vol. II, ΚΓ. Qui, l'invenzione dei numeri “lati e diagonali” è fatta risalire ai Pitagorici, ma la sua conoscenza è attribuita anche a Platone.

<sup>21</sup> In riferimento al binomio *hemióllos* —  $(1 + 1/2)$  —, la si può rappresentare, nel modo più semplice, così:  $1; 1 + 1/2; 1 + 1/(2 + 1/2); 1 + 1/[2 + 1/(2 + 1/2)]$ ; e così via. «Continuando nel procedimento» — afferma Taylor — «riusciamo ad ottenere una frazione  $a/b$  tale che  $a^2/b^2$  differisce da 2 meno di qualsiasi grandezza che le si voglia attribuire. È quello che intendiamo quando diciamo che  $\sqrt{2}$  è il valore limite» verso cui converge la sequenza in questione (cfr. A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 788).

<sup>22</sup> «*Panta proségora kai retá pros állela apéphenan*» (cfr. Platone, *Repubblica*, VIII, 546b–c). Secondo Attilio Frajese, anche l'espressione “diagonali razionali” — usata in questo brano platonico — alluderebbe ai valori (razionali) dei “numeri diagonali” che entrano nella nota sequenza che ha come limite  $\sqrt{2}$  (cfr. A. Frajese, *Platone e la matematica nel mondo antico*, Studium, Roma 1963, pp. 145–150). Su questo, cfr. anche: I. Toth, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 392.

<sup>23</sup> «Se di due grandezze diseguali veniamo a sottrarre, sempre e vicendevolmente, la minore dalla maggiore, e quella restante non misura mai la grandezza ad essa precedente, le grandezze saranno incommensurabili» (cfr. Euclide, *Gli elementi*, X, 2).

— la cui impronta accademica è difficilmente negabile. Qui viene introdotto un criterio definitorio dell'incommensurabile — e quindi dell'irrazionale —, che è di carattere generale, e che mette capo all'infinità della «diade di grande e piccolo». Più tecnicamente, questo teorema applica la proposizione del «massimo comune divisore» (cfr. *Elementi*, VII, 2) alle grandezze lineari, stabilendo che anche tra quelle è possibile trovarne che siano — *mutatis mutandis* — «prime tra loro», cioè prive di una comune unità di misura: e questo, nel caso in cui l'operazione progettata — di riportare quante volte possibile la grandezza minore sulla maggiore, il resto sulla minore, il secondo resto sul primo resto, e così via — non dovesse aver termine. L'inesauribilità della progressiva sottrazione, viene poi a significare che tra due punti di una retta è sempre possibile inserire almeno un punto intermedio: ogni segmento di retta, cioè, contiene infiniti punti; i quali, stando in numero infinito in una lunghezza finita, dovranno dunque essere privi di una lunghezza propria<sup>24</sup>.

Il procedimento di sottrazione progressiva del meno dal più (*anthyphairesis*), può essere naturalmente applicato anche al caso specifico del lato e della diagonale del quadrato; e, anche qui, si avrà che la sottrazione non può giungere ad un termine (di commensurabilità) — a meno di introdurre un minimo (puntuale) di lunghezza<sup>25</sup>. Secondo un autorevole interprete degli *Elementi*, ciò configurerebbe una *petitio principii*, in quanto la posizione del punto inesteso, che può essere intesa come una conseguenza della scoperta della incommensurabilità di

<sup>24</sup> Su questo, cfr. A. Frajese, *Commento a X, 2*, in Euclide, *Gli elementi*, p. 599.

<sup>25</sup> Si procederà come segue. Se ABCD è il quadrato, si riporta il lato AB sulla diagonale AC, ottenendo come resto EC (in termini algebrici:  $\sqrt{2} - 1 = r$ ). Poi si riporta EC sul lato BC; ma, essendo  $EC = EF = BF$ , EC è già riportato su BC tramite BF, che genera il residuo FC (in termini algebrici:  $1 - r = r'$ ). Si tratterà ora di riportare EC su CF, e stabilire la differenza tra i due (in termini algebrici:  $r' - r = r''$ ). Ma, essendo CF la diagonale del quadrato EFHC, di cui EC è lato, ciò equivarrà di nuovo a riportare il lato sulla diagonale di un quadrato: per questo si può dire che il procedimento riproporrà all'infinito analoghi passaggi su grandezze sempre più piccole. «Ma il procedimento richiede che quei quadrati si possano andar impiccolendo sempre più, senza mai arrivare ad un ultimo quadrato: richiede cioè, che tra due punti (come B, C) di una retta si possa inserire sempre un punto intermedio (come F), cioè, in ultima analisi, richiede che la retta venga concepita come contenente infiniti punti privi di dimensioni» (cfr. A. Frajese, *Commento a X, 2*, in Euclide, *Gli elementi*, p. 599). Nel linguaggio che è proprio del Libro X degli *Elementi*, si può dire che EC sia un'«apotome» — cioè la differenza tra due linee commensurabili solo in potenza —; e che, in generale, la sottrazione progressiva sopra prospettata, sia una sottrazione tra apotomi.

lato e diagonale del quadrato, d'altra parte ne sarebbe — almeno stando alla dimostrazione ora accennata — anche un presupposto essenziale<sup>26</sup>. In realtà, si potrebbe articolare il quadro in modo più ampio, rilevando quanto segue.

- 1) Il valore–limite della diagonale del quadrato è già individuabile grazie al teorema di Pitagora<sup>27</sup>.
- 2) L'irrazionalità di tale valore è questione che può essere stabilita — senza petizioni di principio — tramite la dimostrazione per assurdo (aristotelica) di cui si darà conto nel prossimo paragrafo<sup>28</sup>.
- 3) L'inestensione del punto può dunque essere introdotta come un corollario dei due teoremi precedenti (che non ne fanno però viziosamente uso): lo vedremo meglio nel paragrafo che segue, ma già fin d'ora possiamo infatti intuire che l'eventuale estensione del punto — costituendo una sorta di mediatore universale — andrebbe a confliggere con l'incommensurabilità di lato e diagonale (e quindi con l'accertata irrazionalità di uno dei due).

### 3. La questione di un medio

È opportuno collegare a ciò che stiamo dicendo, quanto ci testimonia Aristotele nel primo Libro della *Metafisica* circa la concezione platonica del “punto” (*stigmé*). «Platone contestava l'esistenza di questo genere di enti, pensando che si trattasse di una pura nozione geometrica» — scrive Aristotele<sup>29</sup>. In altri termini, Platone associava la

---

<sup>26</sup> *Petitio* che, a sua volta, spiegherebbe come mai — né negli *Elementi* né altrove — si sia pensato di fondare, appunto, l'incommensurabilità paradigmatica, sul teorema X, 2 (cfr. *ibi*, pp. 599–600).

<sup>27</sup> Occorre tener presente il ruolo di perno che il teorema di Pitagora svolge nella matematica degli *Elementi* — il cui scopo fondamentale era verosimilmente quello di dare ad un così autorevole teorema, la fondazione più completa (cfr. H.G. Zeuthen, *Théorème de Pythagore, origine de la géométrie scientifique*, Ginevra 1904).

<sup>28</sup> Cfr. nota 33.

<sup>29</sup> «Egli chiamava i punti ‘principio della linea’, e spesso anche usava l'espressione ‘linee indivisibili’» (cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 992a 20–22; testo greco e tr. it. a cura di G. Reale). Quest'ultima espressione — “linea indivisibile” — va probabilmente letta nel senso che la linea non può essere divisa in elementi che non siano essi stessi linee: essa è cioè un *continuum* (cfr. A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 782).

scienza dell'irrazionale alla esclusione del punto come minimo di estensione (o di volume) — con ciò preparando la definizione euclidea del punto (*semeïon*) come «ciò che non ha parti»<sup>30</sup>.

A ben vedere, un punto inteso come un minimo di estensione, sarebbe esattamente l'ipotesi in grado di rendere reciprocamente commensurabili tutte le lunghezze, ivi comprese quella del lato e della diagonale del quadrato. Infatti, se  $AB$  è il lato del quadrato,  $AC$  la diagonale e  $d$  è la ipotetica lunghezza di un punto, allora si potrà indicare con  $m$  il numero di punti contenuto in  $AB$  (essendo  $AB/d = m$ ). Nel qual caso,  $m$  sarebbe un numero positivo e finito, essendo valori positivi e finiti sia  $AB$  che  $d$  — non solo, ma  $m$  sarebbe anche un numero intero, perché i punti sarebbero per ipotesi componenti reali di  $AB$ , tali da occupare quest'ultimo senza residui e senza mezzi termini<sup>31</sup>. Per analoghe ragioni, si potrà indicare con  $n$  il numero di punti di  $AC$  (essendo  $AC/d = n$ ); dove  $n$ , per le note ragioni, sarebbe un numero positivo, finito, intero. Dunque, la misura comune tra  $AB$  e  $AC$  potrebbe essere data appunto da  $d$ , cioè dal minimo di lunghezza costituito da un solo punto esteso. In tal caso, per il teorema X, 6 di Euclide («se due grandezze hanno fra loro il rapporto che un numero ha con un numero, le grandezze saranno commensurabili») avremmo:  $AB/AC = (AB/d)/(AC/d) = m/n$ . In altri termini, il rapporto tra lato e diagonale del quadrato sarebbe un rapporto tra due numeri interi, cioè un rapporto razionale.

D'altra parte sappiamo — dal teorema di Pitagora — che  $AB/AC = 1/\sqrt{2}$ ; e sappiamo da una dimostrazione che Aristotele e Alessandro di Afrodisia hanno contribuito a formalizzare — che  $\sqrt{2}$  è un valore irrazionale<sup>32</sup> (e dunque, complessivamente, che è irrazionale il loro rap-

---

<sup>30</sup> Definizione comunemente intesa proprio nel senso che il punto euclideo non avrebbe estensione alcuna (cfr. Euclide, *Gli elementi*, Libro I, def. 1).

<sup>31</sup> Infatti, il punto resterebbe comunque punto — e perciò indivisibile. In caso contrario, non sarebbe più punto (sia pure esteso), bensì segmento.

<sup>32</sup> La storia di questa formalizzazione potrebbe essere oggetto di una trattazione a sé stante. Per questo ci limitiamo a citarne i luoghi fondamentali. La sua introduzione ufficiale si ha in: Aristotele, *Analitici Primi*, I, 41a 27–30 (testo greco a cura di D. Ross). Qui, lo Stagirita offre, come esempio di dimostrazione per assurdo, «la prova che stabilisce l'incommensurabilità della diagonale (del quadrato), fondandosi sul fatto che quando viene supposta la sua commensurabilità, i numeri dispari risultano uguali ai pari». Un esplicito svolgimento della prova si trova nella *Appendix ad libr. X, prop. 27*, degli *Elementi* di Euclide (cfr. ediz. Heiberg–Stamatis); ma trova la sua formulazione più completa in: Alessandro di Afrodisia, *In*

porto). Per evitare contraddizione, si giunge allora alla conclusione che il punto non ha estensione: si ottiene cioè quella definizione che — evidentemente non a caso — Euclide mette in cima agli *Elementi*. È notevole il fatto che l'argomentazione per assurdo ora accennata, e trattata nella nostra nota 33, sia presente — almeno *in nuce* — nei teoremi dal 5 all'8 del Libro X degli *Elementi*<sup>33</sup>: un libro i cui contenuti sono tradizionalmente attribuiti a Teeteto, e dovevano essere perciò patrimonio anche di un grande amico di Teeteto, qual era Platone.

Così — come già sappiamo —, doveva esser ben presente a Platone la solidarietà che c'è tra incommensurabilità della diagonale e del lato del quadrato, da una parte, e inestensione del punto, dall'altra. Una solidarietà, questa, che potrebbe venir sviluppata secondo una sequenza

---

*Analyticorum Priorum*, 260, 9–261, 28; testo greco a cura di M. Wallies. Alessandro — che fa costante riferimento piuttosto ai Libri VIII e X degli *Elementi* — svolge una dimostrazione che si può provare a sintetizzare come segue. (1) Si consideri il quadrato ABCD, e si supponga che la diagonale AC sia commensurabile rispetto al lato AB (assunzione per assurdo). (2) Allora il rapporto AC/AB sarà esprimibile da un rapporto di numeri interi primi tra loro:  $p$  e  $q$  (per definizione di rapporto razionale). (3) Ora, anche  $p^2$  e  $q^2$  saranno primi tra loro (per *Elementi*, VII, 27). (4) D'altra parte, il quadrato di AC è il doppio del quadrato di AB:  $p^2 = 2q^2$  (per il teorema di Pitagora). (5) Dunque,  $p^2$  è pari (il doppio di un numero intero è pari). (6) D'altra parte,  $q$  è pari (la metà di un numero quadrato pari, è pari). (7) Allora anche  $q^2$  è pari (il quadrato di un numero pari, è pari). (8) Se non che,  $p^2$  e  $q^2$  sono primi tra loro, dunque non possono essere entrambi pari (dal passo 3 e dal fatto che due numeri pari hanno almeno come comune divisore il 2). (9) Eppure si è dimostrato che entrambi sono pari (dai passi 5 e 7). (10) Così si ha contraddizione (dal confronto tra i passi 8 e 9). (11) Ergo, risulta negata la commensurabilità del rapporto, e affermata l'incommensurabilità (per i principi di non contraddizione e del terzo escluso). Una versione della prova di Aristotele–Alessandro, organizzata secondo i criteri della derivazione logico-formale contemporanea, si può trovare in: R. Trudeau, *The non-Euclidean Revolution*, Boston 1987, cap. 1. Non a caso Aristotele (cfr. *Analitici Primi*, II, 65b 17–21) contrapponeva, come autentica, la prova della irrazionalità della diagonale da lui proposta, ad un'altra prova — rifacendosi alle dicotomie zenoniane —, da lui considerata inautentica. In particolare, egli contestava quest'ultima prova — che potremmo far coincidere con quella da noi indicata alla nota 26 —, in quanto caso di *non propter hoc* (o di impertinenza logica). La posizione dell'incommensurabilità della diagonale, insomma, non deriverebbe dal procedere all'infinito delle misurazioni tra apotomi del quadrato — semmai ne sarebbe il presupposto logico. In tal modo, Aristotele appare consapevole della possibilità di incorrere nella *petitio principii* di cui alla nota 27, ma consapevole anche della possibilità di evitarla.

<sup>33</sup> Ecco gli enunciati di questo “quadrilatero” euclideo. X, 5: «Le grandezze commensurabili hanno fra loro il rapporto che un numero ha con un numero». X, 6: «Se due grandezze hanno fra loro il rapporto che un numero ha con un numero, le grandezze saranno commensurabili». X, 7: «Le grandezze incommensurabili non hanno fra loro il rapporto che un numero ha con un numero». X, 8: «Se due grandezze non hanno fra loro il rapporto che un numero ha con un numero, le grandezze saranno incommensurabili» (cfr. Euclide, *Gli elementi*).



più articolata, tale da qualificare un certo assetto del piano geometrico: il V postulato del Libro I degli *Elementi* porta ad una certa dimostrazione del teorema di Pitagora<sup>34</sup>, il teorema di Pitagora porta alla incommensurabilità di lato e diagonale del quadrato, e quest'ultima rende necessaria l'introduzione del punto inesteso. In generale, doveva essere ben presente a Platone la concepibilità di situazioni geometriche che, convenzionalmente, potremmo chiamare non-euclidee: situazioni ipotetiche nelle quali almeno qualche elemento della sequenza ora indicata non sia rispettato, senza però che ciò comporti danno apprezzabile per la consistenza dell'ipotesi.

Secondo Imre Toth, una tipica situazione “non-euclidea” considerata da Platone sarebbe quella, assai rilevante, del quadrato massimale, avente ad ogni vertice un angolo piatto. L'accento platonico — poi ampiamente raccolto da Aristotele<sup>35</sup> — sarebbe contenuto nel *Timeo*<sup>36</sup>, e potrebbe venir graficamente tradotto, sia pure in modo approssimativo, con un segmento avente come estremi A e C — cioè due vertici in diagonale —, e come punto intermedio B/D, cioè un punto corrispondente agli altri due vertici in diagonale. Ora, un simile quadrato (che potremmo provare a chiamare A-B/D-C) avrebbe la diagonale commensurabile col lato<sup>37</sup>, e il valore della sua diagonale risulterebbe diverso da quello previsto dal teorema di Pitagora<sup>38</sup>.

Tutto questo, per dire che gli incommensurabili geometrici sono riconducibili a comune misura solo nel caso in cui venga mutato il quadro delle premesse in cui essi si collocano. Se però questo è ammissibile in un discorso geometrico di tipo esplicitamente assiomatico — e lo è già per il matematico Platone, se seguiamo i brillanti addentramenti di Toth<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Come teorema I, 47.

<sup>35</sup> Cfr., ad esempio: Aristotele, *Etica Eudemia*, 1222b 36; testo greco a cura di R.R. Walzer e J.M. Mingay, Oxford 1991.

<sup>36</sup> «La seconda specie nasce dai medesimi triangoli, quando però formano otto triangoli equilateri e questi formano un unico angolo solido composto di quattro angoli piani (*mian sterean gonian ek tettaron epipedon*) (cfr. Platone, *Timeo*, 55a).

<sup>37</sup> Infatti, nel quadrato massimale, AC sarebbe il doppio di AB. Aristotele considererà l'ipotesi di quadrati con la diagonale commensurabile al lato, in *De Caelo*, 218b 5–6. È chiaro, invece, che la grandezza  $\sqrt{2}$ , in quanto tale, resta incommensurabile anche in situazione non-euclidea.

<sup>38</sup> Se il lato del quadrato massimale è 1, il quadrato costruito sulla diagonale sarà 4.

<sup>39</sup> Il riferimento è alla interpretazione che Imre Toth dà a *Cratilo*, 436a–e, intendendolo come una problematica introduzione alla possibilità di una assiomatica formale (cfr. I. Toth, *Aristotele*, capp. 8–9).

—, non lo è più se si parla dell'uomo, e se gli incommensurabili in questione sono le dimensioni razionale e passionale dell'anima. In altre parole, non avrebbe senso ipotizzare un uomo, per dir così, “non-euclideo”, nel quale le dimensioni razionale e passionale risultassero tra loro immediatamente confrontabili. Occorrerà piuttosto — nel rispetto del quadro che Platone ha rigorosamente evidenziato nel Libro IV della *Repubblica* — cercare un fattore che sia in grado di comunicare in qualche modo e con l'una e con l'altra dimensione. Com'è noto, Platone lo individua nello *thymoeidés*: l'elemento “emozionale”<sup>40</sup>.

Non è facile rendere efficacemente quel che Platone intende con quest'espressione; ma sicuramente il riferimento allo *thymós* dice, non tanto di una funzione settoriale nell'ambito della *psyché*, quanto di una dimensione per cui la *psyché* è capace — se adeguatamente educata — di cogliere il vero emozionalmente: quasi di sentire e di vedere il vero e di aderirvi spontaneamente, reagendo invece polemicamente alla proposta del falso<sup>41</sup>. In tal senso va letta l'insistenza platonica circa la, almeno potenziale, alleanza che viene a prodursi tra il razionale e l'emozionale nella lotta contro il disordine passionale<sup>42</sup>.

Nel *Fedro* l'immagine della “biga alata” — pur con tutte le cautele del caso<sup>43</sup> — può essere intesa come un'indicazione utile ad approfon-

<sup>40</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, IV, 441a.

<sup>41</sup> «Nell'anima questo terzo principio deve essere l'elemento emozionale, che è alleato della natura razionale, se questa non è corrotta da una cattiva educazione. Sì, è inevitabilmente il terzo — rispose. Certo — soggiunsi —, purché si riveli diverso da quello razionale come si è rivelato diverso da quello passionale. Ma constatare questo non è difficile — disse. Si può osservarlo anche nei bambini, che montano subito in collera, e a me sembra che alcuni non siano mai in possesso della ragione» (cfr. *ibi*, 441a).

<sup>42</sup> «Il sentimento (*orghé*) talvolta lotta contro le passioni (*epithymiai*), perché l'uno è diverso dalle altre [...]. E in molte altre circostanze, quando un uomo è sopraffatto dalle passioni nonostante la ragione, quando si adira contro ciò che gli fa violenza, il sentire (*thymós*) di costui non si allea forse, in questa specie di duello, con la ragione?» (cfr. *ibi*, 440a–b). E ancora: «L'elemento emozionale [*thymoeidés*] ci appare l'opposto di ciò che ci appariva poco fa. Allora infatti pensavamo che fosse qualcosa di passionale [*epithymetikón*], mentre ora siamo ben lontani da una simile affermazione: anzi, al contrario, quando nell'anima c'è rivolta, l'emozionale prende le armi a sostegno del razionale» (cfr. *ibi*, 440e).

<sup>43</sup> Non è facile dire se il mito dell'auriga e dei due cavalli, contenuto nel *Fedro* (cfr. in particolare 253d–254e), sia una ripresa in grande stile del tema della tridimensionalità dell'anima, già introdotto nel Libro IV della *Repubblica*: a questa diffusa interpretazione si potrebbero avanzare delle riserve. Scrive in proposito G. Reale: «Se per quanto concerne il significato dell'auriga non ci sono dubbi, per quanto concerne invece il significato dei due cavalli sorgono molti dubbi. Infatti nel *Timeo* Platone ci dice con chiarezza che anima concupi-

dire la multidimensionalità dell'anima, già introdotta nella *Repubblica*. In particolare, la descrizione del “cavallo bianco” — che «ama l'onore insieme alla moderazione e al pudore, è amico della vera opinione, non ha bisogno di frusta», e per guidare il quale «basta l'incitamento verbale [*keleúsmati mónon kai logo heniocheítai*]]<sup>44</sup> — sembra suggerire l'idea di una dimensione dell'anima che sia in grado di comprendere il linguaggio dell'“auriga”, cioè del giudizio dell'anima razionale, traducendolo in un'azione omogenea e moderatrice rispetto al muoversi scomposto del “cavallo nero”: un'azione, dunque, in tutto analoga a quella propria dell'elemento emozionale. Non tradendo affatto il testo platonico, si può intendere lo *thymoeidés* come la capacità di provar emozioni sulla base di immagini, e si può vedere — greicamente — in questa capacità il medio proporzionale tra la dimensione razionale e quella passionale<sup>45</sup>. E la stessa insistenza platonica sulla capacità del “cavallo bianco” di provare pudore (*aidós*), sembra indicare che esso è in grado di cogliere, quasi a occhio nudo, lo svelarsi, non argomentativo ma emozionale, di una verità che esige di essere custodita.

---

scibile e anima irascibile sono mortali, mentre i due cavalli del mito del *Fedro* rappresentano proprio la struttura della stessa anima immortale [...]. Probabilmente, con la metafora della biga alata Platone alludeva al paradigma stesso dell'anima, ossia alla sua struttura ideale, di cui le stesse anime mortali, concupiscibile e irascibile, sono esplicazioni nella dimensione del corporeo. A nostro avviso, in ogni caso, per comprendere la struttura del modello dell'anima rappresentato dalla biga alata non si può se non far riferimento alle dottrine non scritte. I due cavalli richiamano la struttura diadica, e la funzione dell'auriga richiama l'armonizzare gli opposti e il far ordine nel disordine» (cfr. G. Reale, *Introduzione*, in Platone, *Fedro*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, p. 25). Potremmo aggiungere che, già nel Libro X della *Repubblica* (cfr. 611b–c), Platone mette in dubbio che la articolazione dell'anima umana nelle tre dimensioni — razionale, emozionale, passionale — sia qualcosa di originario e di destinale: e questa sua perplessità gli viene — come sappiamo — dalla convinzione che l'uomo vero coincida con la noeticità allo stato puro. La validità del discorso che stiamo conducendo, resta comunque indipendente dalla convinzione platonica secondo cui l'articolarsi dell'anima sarebbe legato esclusivamente alla sua condizione terrena. Secondo Taylor, Platone ritiene che «nell'uomo che raggiunge la sua salvezza eterna, gli elementi dell'anima 'irascibile' e di quella 'concupiscibile' sono, per così dire, transustanziati, sublimati nell'intelletto. (Naturalmente questo 'intelletto' non è una 'fredda e neutra' comprensione della verità, ma è acceso dal fuoco della 'passione' intellettuale, è una intelligenza piena di ardore)» (cfr. A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, pp. 438–439).

<sup>44</sup> Cfr. Platone, *Fedro*, 253d; tr. it. di M. Tondelli, su testo greco a cura di C. Moreschini, Mondadori, Milano 1998.

<sup>45</sup> «La teoria dei medi proporzionali (*tôn mesotétôn*) è necessaria per comprendere gli scritti di Platone» (cfr. Théon de Smyrne, *Exposition*, LIV, 15 ss).

Del resto, più avanti, nel *Timeo*, Platone stesso avrebbe legato la dimensione intermedia dell'anima alla capacità immaginativa. Qui, infatti, da una parte si evidenzia la funzione mediatrice dello *thymoeidés* che, «udendo» (*katékoon*) la ragione, insieme con lei può governare (*katéchoi*) la stirpe delle passioni, quando questa non vuole affatto spontaneamente lasciarsi persuadere dall'ordine e dalla parola che vengono dall'acropoli» dell'anima<sup>46</sup>; dall'altra, però, si precisa che la dimensione passionale dell'anima<sup>47</sup> è particolarmente sensibile ad «immagini e visioni» (*éidola kai phantásmata*), e per governarla occorre appunto «spaventarla» oppure «rasserenarla» attraverso quelle<sup>48</sup>.

In generale, la dimensione intermedia dell'anima — che pure ha un suo particolare modo di accedere alla verità — deve anche saper ascoltare ciò che la ragione le suggerisce, per tradurlo poi in un linguaggio che sia persuasivo per la dimensione passionale. Si tratta anche qui, come nel rapporto tra incommensurabili matematici, di mettere in comunicazione ciò che originariamente è incomunicante.

Non si dimentichi al riguardo che, nel linguaggio matematico di Platone, “razionale” e “irrazionale” sono, rispettivamente, *retón* e *ár-retón*<sup>49</sup>, dove il primo è ciò che è interno alla dimensione comunicativa, e il secondo è ciò che non lo è. A quest'ultima connotazione non è dunque difficile accostare quella dell'*epithymetikón* come un che di estraneo al *loghistikón*, non solo nel senso che non ne parla la lingua, ma nel senso che nemmeno è in grado di ascoltarla: si pensi qui al “cavallo nero” del *Fedro*, che è appunto “sordo” (*kophós*) — tanto che obbedisce di suo solo a frusta e pungoli.<sup>50</sup> E qui il nostro parallelo giunge a compimento, se si considera che gli irrazionali matematici

<sup>46</sup> Cfr. Platone, *Timeo*, 70a.

<sup>47</sup> Che, nel *Timeo*, è presentata in primo luogo come la zona inferiore dello stesso *thymoeidés* (cfr. *ibi*, 70d–72e).

<sup>48</sup> Il creatore dell'anima passionale, «formò il fegato e lo pose nella sede di quella [...], affinché in esso la potenza dei pensieri provenienti dalla mente, come in uno specchio che accoglie le impronte e fa vedere le immagini, la spaventasse [...]. Quando invece un soffio di mitezza proveniente dal pensiero disegnasse apparizioni di tipo opposto [*tanantía phantásmata apozographoĩ*], tale potenza avrebbe dovuto procurare pace all'amarezza e [...] rasserenare e tranquillizzare la parte dell'anima che ha sede nel fegato» (cfr. *ibi*, 71a–d).

<sup>49</sup> In Platone non manca neppure la voce *álogon* — tradotta da Cassiodoro con *inrationalis* (cfr. *De artibus et disciplinis liberalium litterarum*, IV) —, voce che assume un significato tecnico in Euclide.

<sup>50</sup> Cfr. Platone, *Fedro*, 253e.

sono normalmente qualificati come “numeri sordi” o “sordomuti” in buona parte della letteratura medievale e moderna — musulmana, ebraica o cristiana —, sviluppatasi sull'argomento<sup>51</sup>.

Così, grazie alla mediazione dello *thymoeidés*, il rapporto tra le dimensioni platoniche dell'anima può presentarsi come qualcosa di simile ad una proporzione continua<sup>52</sup>. Una proporzione, però, che non è garantita una volta per tutte, ma che va piuttosto ricercata incessantemente, secondo l'indicazione che ci viene dallo stesso Platone: «occorre fare attenzione che i movimenti delle parti dell'anima siano tra loro proporzionati [*pròs állela symmétoi*]»<sup>53</sup>

Non è forse inutile, in proposito, ricordare che nel Libro X degli *Elementi* euclidei — tradizionalmente ricondotto a matematici ben noti a Platone, come Teodoro e Teeteto — troviamo un raffinato argomentare intorno alle varie tipologie di lunghezze irrazionali (“mediale”, “binomiale”, “apotome”), che è in realtà una circuizione del rapporto tra lato e diagonale del quadrato<sup>54</sup>. In particolare, la “mediale” è proprio la media proporzionale tra due lunghezze commensurabili solo in potenza, quali sono lato e diagonale del quadrato<sup>55</sup>. Essa, dunque, potrebbe rappresentare il corrispettivo matematico della dimensione emozionale dell'anima; tanto più che si tratta di una linea essa stessa irrazionale, tale però da consentire il rapportarsi di quelle che rappresentano il razionale e l'irrazionale per antonomasia.

<sup>51</sup> «Nelle traduzioni arabe del Medioevo, al posto dell'espressione greca, si usa la parola *asamm* nel senso di sordo e muto. Nelle traduzioni ebraiche del Medioevo, figura invece l'espressione veterotestamentaria *illem*, nel chiaro senso di muto. [...] Al Biruni, nel suo *Al Tafhin*, caratterizzava i numeri irrazionali [...] come sordomuti [...]. In Gerardo da Cremona ricorre spesso il vocabolo *surdum*, e dalla letteratura specialistica inglese è stato usato per lunghi secoli come *terminus technicus* per indicare il numero irrazionale *surd*» (cfr. I. Toth, *Aristotele*, p. 391). Ma l'uso di “sordo” per “irrazionale”, è anche di altri matematici successivi, tra cui: Fibonacci, Stifel, Leibniz e Newton.

<sup>52</sup> Una proporzione nella quale  $A/B = B/C$ . Di queste proporzioni si occupano le definizioni 8 e 9 del Libro V degli *Elementi* di Euclide: Libro i cui contenuti sono comunemente attribuiti a Eudosso, celebre collaboratore di Platone nell'Accademia.

<sup>53</sup> Cfr. Platone, *Timeo*, 90a.

<sup>54</sup> Infatti,  $l$  e  $d$  sono due lunghezze commensurabili solo in potenza — come sappiamo —, e l'“apotome” è appunto la linea-differenza tra due lunghezze di questo tipo; e così la “binomiale” è la loro somma (cfr. Euclide, *Gli elementi*, X, 21; 36).

<sup>55</sup> Nel caso canonico, ponendo la mediale come  $x$ , avremo:  $\sqrt{2} : x = x : 1$ ; da cui:  $x = \sqrt{2}/x$ ; quindi,  $x^2 = \sqrt{2}$ ; e, infine,  $x = \sqrt[4]{2}$ .

#### 4. Oltre l'incommensurabile

A questo punto, è ben più di una curiosità rilevare che la definizione di “proporzione” offerta dal Libro V di Euclide (cfr. def. 5) — definizione notoriamente eudossiana, e quindi “accademica” —, nasce probabilmente dallo sforzo di abbracciare in sé sia il caso del rapporto tra grandezze commensurabili sia il caso del rapporto tra incommensurabili.

Questa, almeno, è l'interpretazione che ne dà autorevolmente Attilio Frajese: «essa infatti stabilisce che due grandezze, A, B sono nello stesso rapporto di altre due C, D quando, presi in qualunque modo i numeri interi  $m, n$ , e considerati gli equimultipli  $nA, mC$ , della prima e della terza grandezza e gli equimultipli  $nB, nD$ , della seconda e della quarta, a seconda che si abbia  $mA$  maggiore/uguale/minore di  $nB$  si abbia corrispondentemente  $mC$  maggiore/uguale/minore di  $nD$ , corrispondendo il segno *maggiore* al *maggiore*, l'*uguale* all'*uguale*, il *minore* al *minore*: cioè quando tutti i valori approssimati per difetto del rapporto tra le prime due grandezze siano valori approssimati pure per difetto anche del rapporto tra le altre due grandezze, e similmente per i valori approssimati per eccesso. Ciò equivale appunto a dire che due numeri reali sono uguali se determinano la stessa sezione nell'insieme dei numeri razionali»<sup>56</sup>. Ora, l'osservazione di Frajese è rilevante proprio perché implica che, dal punto di vista dei matematici dell'Accademia, si possa proporre una proporzione anche tra valori incommensurabili. In tal senso, venendo al caso dell'anima, la prospettiva di mediazione sopra indicata non risulta, in quanto tale, falsificare il dato di partenza — che sembrava appunto essere quello dell'incommensurabilità tra razionale e passionale.

In fondo, l'orizzonte in cui si colloca una concezione così aperta della proporzione, è quello secondo cui anche i valori irrazionali sono a ben vedere dei numeri. Si tratta, qui, di una concezione di “numero”

---

<sup>56</sup> Cfr. A. Frajese, *Introduzione al Libro V*, in Euclide, *Gli elementi*, p. 293. Quella che così Frajese ci offre è una parafrasi della celebre definizione 5 del Libro V, sulla quale egli stesso osserva: «si tratta di uguaglianza o di disuguaglianza di rapporti che si riferiscono tanto al caso delle grandezze commensurabili quanto a quello delle grandezze incommensurabili. Anzi, come il lettore potrà vedere [...], si coglie quasi una sensazione di sforzo in questo forzato abbinamento dei due casi» (cfr. *ibi*, p. 294).

che è più ampia di quella pitagorica, e che, meglio che da altri, è stata messa in rilievo da Imre Toth, attraverso uno studio finissimo di quei passi platonici che ne indicano per accenno le coordinate teoriche.

Il riferimento è in particolare a quei passi dei dialoghi del Platone più maturo, nei quali — con chiara allusione alle “dottrine non scritte” — si prospetta la riconduzione dell’“illimitato” al “limite”, mediante una “giusta misura”. Si pensi, in primo luogo, al *Politico*, dove lo Straniero di Elea ipotizza che si debba costringere «il più e il meno a divenire commensurabili non solo l’un all’altro, ma anche in relazione alla produzione della giusta misura [*métrion*]]»<sup>57</sup>. Una giusta misura che sembra essere il limite dell’illimitato, cioè il valore — simbolicamente espresso — che costituisce il “limite” (anche nel senso moderno dell’espressione) di quel processo di indefinita approssimazione per eccesso e per difetto in cui si traduce la determinazione pitagorica della misura di una grandezza irrazionale<sup>58</sup>. Ma, già nel *Sofista*, lo Straniero parlava — nei termini tecnici dell’Accademia — di «ciò che non è» come di una «unità», sia pur «inesprimibile a parole» (*álogon*), «indicibile» (*árreton*) e «impronunciabile» (*áphthenkton*)<sup>59</sup>; probabilmente alludendo, con questo, proprio al numero irrazionale come limite di convergenza di un processo diadico. Nel *Filebo*, è invece Socrate a parlare di un processo che «fa cessare la reciproca discordanza degli opposti e li rende commensurabili e li armonizza ponendo fra di loro il numero [*arithmón*]]»<sup>60</sup>.

Del resto, già Taylor sosteneva che, sia pure in un passo «incerto e probabilmente corrotto»<sup>61</sup> — *Epinomide*, 990c–991b –, Platone presenta forse in assoluto per la prima volta i valori irrazionali come autentici numeri o numeri in sé (*arithmoî autoî*)<sup>62</sup>, quando invece la ten-

<sup>57</sup> Cfr. Platone, *Politico*, 284b–c. Più in generale, cfr. *ibi*, 283c–284d.

<sup>58</sup> «In questo caso, [2\*, 1] rappresenta la giusta misura, *to métrion*, della diagonale. È la misura assoluta della diagonale: né maggiore, né minore [...], anzi l’esatto in sé, che sta fra i due estremi dell’eccesso e del difetto. E questa misura è risultato di una generazione: una generazione all’essere [...] del limite dell’illimitato» (cfr. I. Toth, *Aristotele*, p. 236).

<sup>59</sup> Cfr. Platone, *Sofista*, 239; testo greco a cura di J. Burnet.

<sup>60</sup> Cfr. Platone, *Filebo*, 25d–e; tr. it. di A. Zadro, su testo greco a cura di J. Burnet. Più in generale, cfr. *ibi*, 23c–26d.

<sup>61</sup> Cfr. A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 774.

<sup>62</sup> Il passo-chiave del brano indicato da Taylor mi pare il seguente: «Appresa la scienza dei numeri in sé, dopo questa se ne deve studiare un'altra, che [...] viene detta geometria; per natura, infatti, non tutti i numeri sono commensurabili tra loro [*tôn ouk ónton de homoíon al-*

denza prevalente nella cultura matematica greca era quella di considerare tutt'al più l'esistenza degli irrazionali come di grandezze geometriche (ad esempio, segmenti)<sup>63</sup>. Addirittura, Taylor vede in Platone qualcosa della teoria dedekindiana del numero reale come "sezione" (*Schnitt*) di un *continuum*: in tal senso, il valore della diagonale del quadrato unitario sarebbe il prototipo di un  $\alpha(A_1, A_2)$ , in cui né il campo  $A_1$  — quello delle frazioni razionali i cui quadrati sono minori di 2 — possiede un massimo, né il campo di  $A_2$  — quello delle frazioni razionali i cui quadrati non sono minori di 2 — possiede un minimo<sup>64</sup>.

Probabilmente la realtà è più articolata. Un primo passo importante è stato quello di Eudosso, il maggior matematico professionista dell'Accademia platonica, il quale ha operato un chiaro superamento della matematica pitagorica, riconoscendo che, ad esempio, la diagonale del quadrato ha, non solo una grandezza, ma anche una sua misura. Infatti, «avere una grandezza significa poter soddisfare le relazioni di *uguale, maggiore, minore*, in riferimento ad un'altra grandezza preesistente; e la diagonale è *maggiore* del lato e *minore* del doppio del lato»<sup>65</sup>. Lo sforzo accademico è proprio quello di introdurre una considerazione della misura che sia sufficientemente ampia da accogliere in sé anche il caso degli irrazionali, e lo si nota dalla definizione 3 — eudossiana — del Libro V di Euclide, secondo la quale il *logos* tra due

*lêlois phýsei arithmôn*]; possono, invece, divenire chiaramente commensurabili quando vengano tradotti in superfici [...]. Alla geometria segue la scienza dei numeri elevati alla terza potenza e resi omogenei alla natura del solido; o meglio la scienza dei numeri non commensurabili fra loro, ma tra i quali si pongono dei rapporti mediante una nuova arte, simile alla precedente: coloro che l'hanno scoperta le hanno dato il nome di stereometria» (cfr. Platone, *Epinomide*, 990d–e; tr. it. di F. Adorno su testo greco a cura di J. Burnet).

<sup>63</sup> Quest'ultima, del resto, è l'impostazione che ritroviamo nei canonici *Elementi* di Euclide, dove l'irrazionale è linea o superficie.

<sup>64</sup> «Possiamo dunque definire la 'radice quadrata di 2' o come questa 'sezione' stessa, o, se preferiamo, come il gruppo di 'frazioni i cui quadrati sono minori (o, se vogliamo, maggiori) di 2'. Anche in questo caso il concetto di 'sezione' di frazioni razionali presenta i caratteri descritti da Platone. Implica una 'dualità', o 'grande–e–piccolo', rappresentata dai due gruppi, dei quali l'uno ha tutti i suoi termini minori, l'altro tutti i suoi termini maggiori di un determinato valore; tale 'dualità' è inoltre 'indefinita' perché uno dei gruppi manca del termine più alto, l'altro di quello più basso» (cfr. A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 789). Più precisamente, «le frazioni razionali non sono un *continuum*, ma soddisfano all'unica condizione perché si abbia un *continuum* che fosse nota al tempo di Platone, quella cioè che fra due membri si possa sempre inserire un terzo membro» (cfr. *ibi*, p. 790). Sulla attribuzione tayloriana a Platone di una embrionale teoria dei numeri reali, cfr. anche *ibi*, pp. 792–793.

<sup>65</sup> Cfr. I. Toth, *Aristotele*, p. 235.



grandezze (omogenee) è «un certo modo di comportarsi [*poía schésis*] rispetto alla quantità». Definizione, questa, di cui la successiva (def. 4) è uno sviluppo: «si dice che hanno fra loro rapporto [*logos*] le grandezze le quali possono, se moltiplicate, superarsi reciprocamente».

Ora, l'importanza di simili truismi sta proprio nel fatto che essi consentono di considerare in senso omogeneo grandezze commensurabili e incommensurabili. Ma forse le premesse date da Platone alla matematica accademica contenevano *in nuce* sviluppi anche più rivoluzionari di quelli eudossiani. Se, infatti, nella concezione di Eudosso ogni rapporto tra grandezze geometriche corrisponde ad un *logos* matematico, ma non viceversa, la teoria platonica del limite (*peras*) di convergenza della diade illimitata apriva di fatto la prospettiva della esistenza di numeri reali, capaci di individuare comunque una sezione nell'ideale *continuum* geometrico dei numeri<sup>66</sup>.

In sintesi, gli sviluppi espliciti di Eudosso–Euclide, combinati con quelli impliciti dello stesso Platone, consentono di dire, anzitutto, che la diagonale del quadrato unitario è minore di 2 e maggiore di 1: dunque, è omogenea ai *lógoi*, cioè è essa stessa un *logos*<sup>67</sup>. Inoltre, riprendendo la duplice sequenza convergente cui già sopra più volte si è fatto riferimento, e considerando i valori 1/1; 7/5; 41/29;... (razionali e tutti minori di  $\sqrt{2}$ ), e i valori ...99/70; 17/12; 3/2 (razionali e tutti maggiori di  $\sqrt{2}$ )<sup>68</sup>, si può anche dire che «sussiste fra tutti questi commensurabili da una parte, e il segmento non commensurabile 2\* dall'altra, un *logos* eudossiano»; nel senso che «il segno reale del punto 2\* ricolmo di essere indica nell'insieme dei segmenti pitagorici commensurabili, e quindi razionali, una sezione–Dedekind»<sup>69</sup>.

Nei dialoghi del Platone più maturo si insiste sul fatto che il limite e l'illimito possono essere relazionati tra loro, solo se entrambi vengo-

<sup>66</sup> «Tutto quello che sappiamo sulla concezione di Platone della diade infinita, dal *Filebo*, dal *Parmenide*, dal *Sofista*, e soprattutto dalle testimonianze di Aristotele sulle sue dottrine non scritte, comunica un'impressione: nelle sue speculazioni, specie con il suo concetto di *misura*, un concetto già molto vicino a quello dei numeri reali, Platone deve aver superato di molto i confini metafisici della geometria del suo tempo, forse avvicinandosi più a Dedekind, che a Eudosso» (cfr. I. Toth, *Aristotele*, p. 371).

<sup>67</sup> Nel senso che tutti i *logoi* sono relazioni binarie, ma non necessariamente di due numeri pitagorici.

<sup>68</sup> Si tratta di un modo diverso di presentare la stessa sequenza da noi già indicata alla nota 22.

<sup>69</sup> Cfr. I. Toth, *Aristotele*, pp. 357–358.

no relazionati anche alla produzione di una giusta misura<sup>70</sup>. Ora, se questa giusta misura — nella metafora matematica — è la proiezione del valore irrazionale della diagonale su quella retta sul cui segmento unitario è costruito il quadrato della diagonale stessa, se dunque tale misura è metaforicamente l'individuazione sulla retta della lunghezza corrispondente alla radice di 2, si può dire anzitutto che in Platone è effettivamente presente l'intuizione della convertibilità reciproca di *lógoi* e punti del continuo rettilineo, e che in quest'ultimo possono — per dir così — confrontarsi, pur conservando la propria rispettiva specificità, sia il razionale<sup>71</sup> sia l'irrazionale<sup>72</sup>. Ma soprattutto si può dire che il punto che fa da corrispettivo rettilineo del *logos* irrazionale risulta come l'immagine di quello; l'immagine di un limite: inadeguata, ma non impropria. E, più in generale, è possibile dire che è nell'immaginario del *continuum* rettilineo che risultano confrontabili gli incommensurabili.

Così, fuor di metafora, se la vita buona è quella in cui la passione viene governata in senso “monarchico” (cioè, autorevole e persuasivo) dalla ragione; per quanto una simile vita sia il “limite”, per dir così, di continui processi educativi, essa sarà pure — approssimativamente ma propriamente — resa visibile, amabile e incontrabile dalla presenza stessa dell’“uomo monarchico”, che concretamente la realizza<sup>73</sup>.

## 5. Uno scorcio prospettico

Abbiamo visto in queste pagine come in Platone sia ben presente — sia pure nel modo a-sistematico che caratterizza i suoi scritti — una dottrina dell'irrazionale; e come egli, insieme ai suoi collaboratori dell'Accademia, sia consapevole della grande sfida che è per il pensiero il compito di confrontare in qualche modo l'irrazionale col raziona-

<sup>70</sup> Cfr. Platone, *Politico*, 284b–c.

<sup>71</sup> «Numero rispetto al numero» — nel linguaggio del *Filebo* (cfr. 25a).

<sup>72</sup> «Ciò che è sminuzzato e diviso in piccole parti» e cui pure va attribuito, «per quanto è possibile, il segno caratteristico di una sola natura» (cfr. *ibidem*).

<sup>73</sup> L'immagine di un governo, non dispotico, bensì monarchico del mondo passionale — ripresa poi da Aristotele — è indicata già chiaramente da Platone: «l'uomo migliore e più giusto e più felice è quello sommamente regale [*basilikótaton*], perché regna su se stesso» (cfr. Platone, *Repubblica*, IX, 580b–c).

le. Categorie, queste, che l'indole particolare del pensiero platonico e accademico sottrae — come si è visto — ad una esclusiva rubricazione matematica.

È facile verificare, infatti, come le indicazioni matematiche che Platone ci offre intorno a questi problemi, appartengano a contesti in cui, in linea principale, è in questione l'autenticità della vita dell'uomo: basti pensare al *Filebo* (dove è in discussione una valutazione dei differenti tipi di vita: *bioi*) e al *Politico* (dove è in questione l'arte di ordinare la convivenza umana)<sup>74</sup>. E non è inverosimile ipotizzare — come abbiamo fatto fin qui — che la possibilità di mediare, nell'anima, tra l'indicazione razionale del limite (ovvero del fine) e il movimento passionale diadico (che, di suo, non conosce fine alcuno), resti affidata alla dimensione *thymoéides*, che è capace di avvertire la verità del giudizio tradotta in immagine, e risulta perciò condizione di possibilità di un autentico *metaxy'* tra razionale e passionale.

L'esigenza di una simile mediazione, del resto, non è qualcosa di peregrino, ma costituisce piuttosto un elemento costante della riflessione platonica. Essa sembra essere vivamente avvertita già in quei dialoghi nei quali Platone ancora non ha introdotto l'articolazione dell'anima che troviamo nella *Repubblica*, e sulla quale ci siamo concentrati in precedenza. Si pensi, al riguardo, al *Fedone*, dove Socrate riconosce che il giudizio appropriato sul destino dell'anima non fornisce ancora sufficiente scorta all'uomo che sa di dover morire, a meno che un «incantesimo quotidiano» non venga operato sul «fanciullino» che è in lui<sup>75</sup>. Ed è chiaro, qui, che la possibilità dell'incantesimo in questione non è affidata semplicemente al giudizio che consegue ad una argomentazione, ma piuttosto al giudizio incarnato in qualche figura esemplare e persuasiva.

Lo stesso problema del *Fedone* è presente nel *Protagora*, là dove Socrate parla di una «forza delle apparenze» (*tou phainoménu dýnamis*), cui la *metretiké* dovrebbe togliere autorità in materia di giudi-

---

<sup>74</sup> Ma pensiamo anche al *Protagora*, dove — non va dimenticato — la possibilità di una vita veramente umana viene affidata proprio ad una *metretiké*, la cui autentica connotazione viene però rinviata ad altra sede: come a dire che essa non va confusa con un banale calcolo dei piaceri quale quello che, nel dialogo con Protagora, Socrate ha ironicamente prospettato (cfr. Platone, *Protagora*, 356d–357d; testo greco a cura di J. Burnet).

<sup>75</sup> Cfr. Platone, *Fedone*, 77d–78b; testo greco a cura di G. Reale (da J. Burnet e L. Robin).

zio<sup>76</sup>. Ora, è chiaro che questa particolare *techne* non potrà semplicemente consistere nella individuazione del limite cui gli eccessi e i difetti passionali sono comunque orientati come a loro *telos*, ma dovrà anche consistere nella capacità di persuadere il mondo passionale a lasciarsi condurre verso questo *telos*, che andrà inevitabilmente tradotto in una concreta immagine di vita. In una attività mediatrice, legata al potere dell'immaginario, sembra del resto concretarsi la possibilità stessa di un lavoro educativo, condotto su se stessi e sugli altri.

E proprio nel testo delle *Leggi*, dal quale avevamo preso le mosse, Platone fa appunto consistere la *paideia* in una formazione dei sentimenti, che deve precedere lo stesso sviluppo dispiegato dell'attività razionale, e che deve essere condotta in modo da risultare concorde col giudizio della ragione (*symphoneîn tō logo*).

Ecco, per concludere, le parole stesse dell'Ospite Ateniese: «Il piacere e l'amore e il dolore e l'avversione quando ineriscono rettamente all'anima di chi non sa coglierli col discorso, così che armonizzeranno poi al discorso [*logos*] di chi a ragionare avrà imparato, in relazione all'essere stati correttamente assuefatti, derivanti dai convenienti costumi, e tutta insieme questa piena armonia, è virtù. Ora, qualora tu distingua [...] quello che è il primo giusto orientamento del piacere e del dolore, tale che si abbia avversione per ciò che bisogna odiare, subito dal primo all'ultimo giorno di vita, ed amore per ciò che bisogna amare e chiamando ciò 'educazione', tu diresti bene»<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> Cfr. Platone, *Protagora*, 356d.

<sup>77</sup> Cfr. Platone, *Leggi*, II, 653b-c.

## CAPITOLO II

# VIRTÙ, PASSIONE E COMUNITÀ

### 1. La virtù come unità dell'uomo

#### *1.1. Indicazioni generali*

Nell'antichità greca prevale una accezione pre-morale della parola "virtù", secondo la quale il bene indicato con tale parola consisterebbe per lo più in abilità di tipo tecnico, fisico, prestazionale: riguardanti, insomma, l'uomo in quanto artista, atleta, amministratore, o altro ancora; ma non l'uomo in quanto uomo. Con Aristotele e gli Stoici prima, e con la letteratura patristica e scolastica poi, inizia invece a prevalere l'accezione specificamente morale di "virtù", che è quella tutt'ora corrente.

In particolare, secondo la concezione aristotelico-tomista, la virtù è ultimamente l'unità dell'uomo con se stesso, cioè il suo saper essere completamente presente in quello che fa. Al contrario, secondo la concezione kantiana, la virtù si realizza nel distacco della persona ("uomo noumenico") dalla propria animalità ("uomo fenomenico"): in tal senso, un'azione sarebbe tanto più virtuosa, quanto più riuscisse a liberarsi dalla passione. Nella prima prospettiva, la virtù ha a che fare col bisogno e ha in vista la felicità; nella seconda prospettiva, la virtù entra in contrasto col bisogno e con il desiderio di felicità.

Nella prospettiva aristotelico-tomista, comunque, la parola "virtù" aggiunge qualcosa al semplice "bene morale": si tratta della consape-

volezza che il bene — dell'azione libera e della vita umana in generale — va inevitabilmente a lavorare la “materia” passionale, e con le turbolenze della passionalità deve fare i conti. Quindi, agire e vivere bene, implica un lavoro e una fatica. Non basta sapere come comportarsi; bisogna anche saperlo fare realmente e stabilmente. Parlare dunque di “virtù”, significa indicare gli stili di vita — storicamente già sperimentati e consolidati — che traducono la regola morale in vita vissuta, e che sono tradizionalmente riconosciuti come aspetti autentici della vita buona.

Osservava già Aristotele, che la razionalità umana non può sensatamente esercitare, su quelle che chiamiamo “passioni”, un “governo dispotico” — come se esse fossero dei meri strumenti da usare indifferentemente per la realizzazione di uno scopo —; dovrà invece esercitare su di esse un «governo politico o monarchico»<sup>1</sup>, cioè un governo che cerchi di ascoltare le loro implicite ragioni e di farle il più possibile partecipi dei suoi criteri, senza però cedere loro il comando. Il frutto di questo lavoro di persuasione e di educazione delle passioni, è la virtù morale, che Tommaso avrebbe poi definito come «la forma che è impressa dalla ragione nelle tendenze dell'uomo come un sigillo»<sup>2</sup>. Una metafora, questa, che indica nella virtù il “sinolo” (ovvero la sintesi) di quella “materia” che è il mondo emotivo (passionale), e di quella “forma” che è il giudizio di coscienza.

Si può dire, allora, che la virtù è, fondamentalmente, il frutto del processo attraverso cui l'uomo ricompagina continuamente se stesso, riconducendo tutti gli aspetti della sua persona a convivere tra loro in modo il più possibile armonico, in funzione del cammino alla meta adeguata. Un uomo unito in se stesso è un uomo forte, che cammina con passo sicuro (virtù — *areté* in greco e *virtus* in latino — vuol dire “forza”); un uomo diviso in sé dal disordine delle dinamiche pulsionali lasciate a se stesse, sarà invece incerto e paralizzato dall'esitazione — come è indicato nella parola “vizio” (derivante probabilmente dalla radice indoeuropea “VIET” o “VIT”, che dice piuttosto deviazione e impaccio).

---

<sup>1</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, 1254b 6; testo greco a cura di W.D. Ross, Oxford 1957.

<sup>2</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *De virtutibus in communi*, a. 9; testo latino Marietti, Torino-Roma 1965.

### 1.2. *La virtù secondo Aristotele*

La vita dell'uomo è mossa da certe passioni e strutturata secondo certe abitudini (secondo un certo *ethos*): non si potrà dunque intraprendere un cammino morale che non tenga conto di questo, cioè che non tenda a utilizzare il più possibile gli elementi passionali, e a darsi la solidità di un *ethos* (di una vita concreta). Questa è la grande intuizione espressa da Aristotele nel Secondo Libro dell'*Etica Nicomachea*.

Aristotele concorda con Socrate nel ritenere che la virtù morale (*areté ethiké*) non si possa insegnare teoricamente<sup>3</sup>; ed è anche convinto che essa possa essere conquistata soltanto a partire da singoli atti buoni<sup>4</sup>; tuttavia è molto sensibile all'importanza che tre fattori rivestono per la sua acquisizione: (1) l'impronta che sull'agire ha l'educazione, specie nei primi anni di vita<sup>5</sup>; (2) l'importanza che ha l'esercizio nella acquisizione delle abitudini (buone o cattive che siano)<sup>6</sup>; (3) l'importanza che, nell'acquisizione di un'abitudine e di una mentalità, rivestono le leggi dello Stato<sup>7</sup>.

In fondo, si può dire che in tutt'e tre le circostanze ora richiamate, giochi un ruolo di primo piano la gratificazione. Infatti, se «è a causa del piacere che compiamo le cose cattive ed è a causa del dolore che ci asteniamo dalle cose moralmente belle», il lavoro educativo (da compiere su di sé, sui figli, sulla società) consisterà nel guidare e nell'essere guidati subito da giovani — come dice Aristotele citando Platone<sup>8</sup> —, «a rallegrarsi e a dolersi delle cose appropriate»<sup>9</sup>. E l'assegnazione (a sé e agli altri) di rinforzi positivi o negativi, avrà proprio la funzione di aiutare a scoprire il bene morale come qualcosa di soddisfacente, e il male come qualcosa di frustrante.

Dunque, occorre educarsi ed educare alle attrattive del bene, all'amore per la vita buona; non, presentarla, a sé e agli altri, come un

<sup>3</sup> Cfr. Platone, *Protagora*, 361a.

<sup>4</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1; testo greco a cura di F. Susemihl – O. Apelt, Leipzig 1912.

<sup>5</sup> Cfr. *ibi*, II, 1103b 24–25.

<sup>6</sup> Cfr. *ibi*, II, 1103a 31–35.

<sup>7</sup> Cfr. *ibi*, II, 1103b 1–5.

<sup>8</sup> Cfr. Platone, *Leggi*, 653a.

<sup>9</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1104b 8–13.

peso da portare. Queste sono le indicazioni centrali della trattazione aristotelica intorno alla virtù: «non è infatti cosa da poco per le azioni, che si gioisca e si provi dolore in modo buono o cattivo»<sup>10</sup>. Si tratta nientemeno che dell'accordo dell'uomo con se stesso.

Per realizzare questo risultato, bisogna però abituarsi ad orientare il mondo emotivo in modo che rinforzi il giudizio della ragione, e non si opponga invece ad esso. Virtù sarà appunto il realizzarsi in noi della “disposizione stabile” (*héxis* in greco, *habitus* in latino) a guidare opportunamente la passionalità<sup>11</sup>. Aristotele indica poi, sinteticamente, la forma della virtù morale nella “medietà” (*mesótes*), ma meglio sarebbe forse dire “centralità”. Il “medio” che Aristotele ha in mente, non è infatti una disposizione alla mediocrità (un evitare di sbilanciarsi troppo), bensì una disposizione a trovare il “meglio” (*áriston*) in ogni circostanza<sup>12</sup>.

Come scrive Aristotele, «la virtù è dunque una disposizione che orienta la scelta, consistente in una medietà relativa a noi, determinata dalla ragione (*logos*), vale a dire nel modo in cui la determinerebbe l'uomo saggio (*phrónimos*)»<sup>13</sup>. La scelta buona è dunque favorita, resa più agile, dal fatto di collocarsi nel contesto di una vita virtuosa, cioè di una vita educata. L'uomo educato (il *phrónimos*), è l'uomo che sceglie secondo coscienza, e non reagisce semplicemente all'accaduto. L'uomo virtuoso (*spoudáios*), in cui questo atteggiamento è divenuto abituale, diviene familiare o connaturale col bene; tanto da «vedere» — quasi a colpo d'occhio, come capita a chi è esperto di una certa materia — «la verità in ogni cosa»<sup>14</sup>: ad esempio, quale sia il bene più urgente da promuovere o da salvare in una certa situazione.

Aristotele esemplifica che cosa si debba intendere per “medietà”, parlando del “coraggio”. Infatti, in relazione al pericolo, il coraggio è la medietà tra gli eccessi opposti della “temerarietà” e della “viltà”<sup>15</sup>. In tal modo, lo Stagirita rivela di avere in mente una medietà che non

<sup>10</sup> Cfr. *ibi*, II, 2.

<sup>11</sup> Cfr. *ibi*, II, 4.

<sup>12</sup> Infatti, «provare determinate passioni quando si deve e nelle circostanze in cui si deve e verso le persone che si deve e in vista del fine che si deve e come si deve, è realizzare il medio e al tempo stesso il meglio: il che è proprio della virtù» (cfr. *ibi*, II, 1106b 21–23).

<sup>13</sup> Cfr. *ibi*, II, 6.

<sup>14</sup> Cfr. *ibi*, III, 6.

<sup>15</sup> Cfr. *ibi*, II, 7.



è di tipo aritmetico<sup>16</sup> (una sorta di “medio” quantitativo tra il più e il meno), bensì di tipo qualitativo. La medietà — aristotelicamente intesa — è l’agire ponderato e scelto, visto in contrapposizione all’agire sconsiderato e reattivo, in cui è l’inerzia passionale a prevalere. L’eccesso infatti è la mancanza di criterio razionale, le cui conseguenze emotive e operative varieranno in relazione ai diversi temperamenti<sup>17</sup>, ma saranno moralmente tra loro equivalenti. Quando poi l’agire sconsiderato diviene, a sua volta, una disposizione abituale, si può parlare di “vizio”<sup>18</sup>.

A ben vedere, quella che Aristotele chiama “medietà secondo ragione”, è ciò che la tradizione successiva avrebbe chiamato “giudizio di coscienza”. La “coscienza morale” — come vedremo meglio — è la ragione, in quanto impegnata a capire quale sia il bene nell’agire: che cosa sia moralmente bene qui e ora. Che cosa dice allora in più il discorso intorno alla virtù, rispetto a quello intorno alla coscienza? Semplicemente questo: che l’azione buona — pur traendo il suo senso dal giudizio di coscienza —, deve trarre la sua energia dalle fonti emotive: deve, cioè, non dominarle in modo violento, ma piuttosto controllarle coinvolgendole. In una parola, deve educarle.

### 1.3 *Virtù ed educazione*

L’alleanza tra ragione e passione trova il proprio mediatore in quell’elemento che Platone chiama *thymoeidés*<sup>19</sup>: cioè, nella capacità propriamente “emozionale” dell’uomo, che fa da interfaccia tra le due dimensioni ora citate. Si tratta, più precisamente, della capacità del mondo passionale di provare emozione, cioè di essere sensibilizzato e

---

<sup>16</sup> Cfr. *ibi*, II, 5.

<sup>17</sup> Stando all’esempio fatto, ci sarà chi — per sua propensione individuale — sarà orientato a fuggire davanti al pericolo, e chi, senza pensarci, gli correrà incontro: viltà e temerarietà, appunto.

<sup>18</sup> Cfr. *ibi*, II, 8.

<sup>19</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, IV, 441 a. Platone esprime plasticamente la relazione fra le tre dimensioni dell’uomo (razionale, passionale, emozionale) nel celebre “mito dell’auriga”: l’intero dell’uomo è simile ad una biga alata, trainata da due cavalli (uno bianco e uno nero) e guidata da un auriga. L’auriga è la razionalità, il cavallo nero (riottoso e sordo ai richiami dell’auriga) è la passionalità, mentre il cavallo bianco è la capacità emozionale (*thymoeidés*). Il cavallo bianco sa ascoltare i richiami dell’auriga, ed è in grado di persuadere il suo compagno nero a seguire la strada che l’auriga indica a entrambi. (Cfr. Platone, *Fedro*, 253d–254e).

attivato dal mondo simbolico, che è il luogo proprio della comunicazione tra ragione e passione. L'immagine, come simbolo — e quindi come apertura al mondo dei significati —, è un fattore educativo imprescindibile<sup>20</sup>.

L'uomo virtuoso, che tende costantemente a riconciliarsi, senza compromessi, con il proprio mondo emotivo, e che deve esercitarsi — cioè combattere — per giungere a questa effettiva disposizione, ha dunque tra le sue armi, in questa battaglia contro la violenza e l'astuzia delle passioni<sup>21</sup>, oltre la lucidità del giudizio, anche il potere suggestivo dell'immaginazione. L'immaginario, orientato dal giudizio, può captare le energie emotive, se è prodotto in modo tale da interagire con le dinamiche di quest'ultime. Si tratterà di volgere a vantaggio della verità il fenomeno della "seduzione". Ordinariamente, la seduzione è una reazione indotta — attraverso un lavoro sull'immaginario — nelle passioni altrui, in modo da eccitarle e captarle in un progetto rispetto al quale l'altrui volontà risulti impotente. Nel nostro caso si tratta di una autoseduzione<sup>22</sup>, guidata dalla volontà stessa, nel tentativo di allargare le proprie fonti energetiche.

Ma l'immaginario, ben prima che in questo lavoro su di sé (ascesi), opera nell'incontro educativo. La ricerca della virtù risulta per un uomo una prospettiva interessante, solo dopo che questi abbia incontrato persone autorevoli, cioè capaci di suscitare in lui una disposizione all'ascolto. La persona autorevole non solo dice cose vere, ma nel dirle le comunica, cioè le rende attuali per chi le ascolta con attenzione. Ora, questa capacità comunicativa lavora nell'immaginario di chi ascolta e di chi osserva, e, di lì, orienta le energie emotive in senso favorevole alla proposta di vita contenuta nelle cose dette. Insomma, è vedendo e frequentando una persona che sia davvero unita in se stessa,

---

<sup>20</sup> Pena il crearsi di quelle situazioni di pura contrapposizione tra ragione e passione, ritenute inevitabili da parte di quegli autori che presentano la ragione come impotente rispetto alla passione (emblematica, al riguardo, la posizione di David Hume: cfr. *Ricerche intorno ai principi della morale* [1752], Appendice I); e semmai impegnata a giustificare le mosse di quest'ultima, nel disperato tentativo di dare di esse una qualche razionalizzazione a posteriori (emblematica al riguardo la posizione dell'ultimo Freud: cfr. *Il disagio della civiltà* [1929], trad. it. di E. Sagittario, Boringhieri, Torino 1971).

<sup>21</sup> Che spesso mutano aspetto per essere più facilmente assecondate.

<sup>22</sup> L'"incantesimo del fanciullino", di cui parlava Socrate nel *Fedone* (cfr. Platone, *Fedone*, 77d–78b).

cioè che abbia un volto armonico, che inizierò a sentire l'urgenza di realizzare in me qualcosa di analogo a ciò che in lei vedo accadere.

## 2. Le virtù

### 2.1. *Una articolazione tradizionale*

Una lunghissima tradizione — che inizia con la *Repubblica* di Platone e, in parte attraverso Aristotele, in parte attraverso lo Stoicismo e la Patristica, giunge a Tommaso d'Aquino —, usa distinguere quattro fondamentali (o “cardinali”) declinazioni della virtù, denominandole “prudenza, forza, temperanza e giustizia”.

- a) “Prudenza” (*phrónesis*, nel greco di Aristotele) è la capacità di stabilire con sicurezza «che cosa si deve fare oppure no»<sup>23</sup>. Essa, come diceva Tommaso, è «*recta ratio agibilium*» (retto criterio riguardo a come vivere). Coincide con la genialità interpretativa che una coscienza ben formata sa esercitare sulle situazioni in cui vive.
- b) Ma, parlare di “prudenza” non significa affatto alludere alla paura o alla meschinità. Infatti, il prudente è sempre “forte”, cioè disposto ad impiegare le proprie energie emotive per affrontare gli ostacoli e le inerzie che si oppongono alla scelta buona. La forza è chiamata a regolare le passioni che la tradizione classica chiama “irascibili”: tipicamente, il timore, la temerarietà, l'aggressività.
- c) La “temperanza” poi, cioè la capacità di tenere sotto controllo la passionalità sensuale (cioè le passioni della sfera classicamente detta “concupiscibile”), è sì, frutto della prudenza; ma ne è anche “custode”<sup>24</sup>. Infatti l'intemperante non è più capace di cogliere il bene in modo limpido e disinteressato; il temperante, invece, trova gioia nel bene, perché ha modo di verificarlo come adeguato a sé.
- d) La prudenza acquista poi il nome di “giustizia”, quando investe direttamente il rapporto interpersonale. La più generale forma di giu-

---

<sup>23</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 11.

<sup>24</sup> Cfr. *ibi*, VI, 5.

stizia, quella “distributiva” — espressa dalla formula “dare a ciascuno il suo” —, non consiste in una regola meccanica, ma indica piuttosto l’attenzione a riconoscere e a rispettare il significato delle diverse presenze in rapporto alle quali si svolge la nostra vita<sup>25</sup>. Applicazioni più specifiche della giustizia distributiva sono: la “giustizia commutativa” (che vige nei rapporti tra pari, e che richiede equità nello scambio)<sup>26</sup> e quella “sociale” (che richiede la rimozione, da parte dell’autorità civile, degli impedimenti all’esercizio dei diritti dell’uomo).

## 2.2. *Uno sviluppo possibile*

Intorno a ciascuna di queste virtù si raduna una costellazione di altre virtù. Accenniamo ad un caso, per ciascuna virtù cardinale.

- a) Insieme alla prudenza è opportuno considerare l’“abilità” o “arte”: quella virtù che in greco è detta *technè* e in latino *ars*. Tommaso la definisce come «il retto criterio riguardo a come fare le cose» (*recta ratio factibilium*)<sup>27</sup>. “Arte” è la maniera adeguata di realizzare le cose: fare qualcosa a regola d’arte, significa realizzarla secondo quel che di meglio la tradizione ci ha suggerito ed esemplificato in proposito. Naturalmente chi possiede realmente un’arte, saprà innovarla, facendo rivivere la tradizione (in modo creativo, o anche polemico). Quel che ci interessa sottolineare è che l’uomo virtuoso o prudente, non potrà non tendere anche ad essere artista di quel che fa, cioè ad essere competente e appassionato, al punto da risultare creativo. Questo vale per il mestiere (anche il meno appariscente), per la professione, per la funzione sociale e politica, ma anche per i rapporti umani ed educativi. Senza arte — cioè, senza competenza operativa negli ambiti in cui agisce —, l’agente finisce

---

<sup>25</sup> Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I IIae, q. 60, a. 3; testo latino della *Editio Leonina*.

<sup>26</sup> È quella giustizia che tipicamente presiede ai contratti.

<sup>27</sup> Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 2. L’*ars* è l’esatto risvolto, sul piano del fare esteriore (*facere*), di quel che è la prudenza sul piano dell’agire interiore (*agere*). E non a caso lo stesso Tommaso (cfr. *Summa Theologiae*, I IIae, q. 57, aa. 3–4) metteva in relazione, pur nella necessaria distinzione, queste due dimensioni operative.

per risultare negligente o per operare male, sia pur con buone intenzioni<sup>28</sup>.

- b) Accanto alla forza occorre considerare quelle sue fioriture che sono la “pazienza” e la “sofferenza”. In proposito, si consideri come sofferenza e dolore non siano affatto la stessa cosa: il dolore è passività (subire la privazione), mentre la sofferenza è attività virtuosa, cioè capacità di non lasciarsi vincere dal dolore, ma piuttosto di inserirlo in un possibile disegno di senso, “sopportandolo”, cioè portandolo su di sé lungo il proprio cammino. Sofferenza è allora la specifica virtù che ha come propria materia il dolore.
- c) Accanto alla temperanza è opportuno considerare il “pudore”. Il pudore, visto come reazione spontanea, è una passione; ma, se adeguatamente coltivato, esso diventa una vera e propria virtù. Come virtù, esso consiste nella costante disposizione a custodire l’irriducibilità dell’io, nell’ambito della sua inevitabile esposizione corporea al mondo. Nella prospettiva aristotelico-tomista, il corpo non è infatti uno strumento dell’anima (cioè dell’io), ma è piuttosto ciò che si vede dell’anima. Il pudore come virtù nasce proprio da questa consapevolezza, divenuta esplicita. Quel che si guarda o che si sfiora della persona, non è qualcosa d’altro o di meno intimo e rilevante del suo stesso io (classicamente, della sua stessa anima); il che suggerisce una attenzione e una discrezione adeguate.
- d) Insieme alla giustizia non si può non considerare l’“amicizia”. Aristotele le dedica addirittura due Libri dell’*Etica Nicomachea*, distinguendo tra amicizia autentica (*philia*) e amicizia inautentica (*philesis*). La prima è una compagnia che cerca la verità, ad ogni livello del vivere comune: c’è una amicizia familiare, un’amicizia verso il singolo, un’amicizia comunitaria e una sociale. La seconda è invece una complicità che aiuta a fuggire dalle responsabilità

---

<sup>28</sup> Esemplificando, possiamo dire che un insegnante che sia animato dalle migliori intenzioni educative, non potrà vivere coerentemente il suo lavoro come gesto, se non si abituerà ad approfondire costantemente la sua materia, a preparare coscienziosamente lezioni e interrogazioni e a trattare i suoi studenti come amici potenziali. Analogamente, il pubblico amministratore che non si occupi di tecniche legislative o non si preoccupi di conoscere come si struttura un bilancio, potrà essere portatore di un brillante programma politico, ma non interpreterà di sicuro in modo virtuoso la funzione cui ha voluto accedere.

quotidiane. L'amicizia autentica, in fondo, è ciò cui tende ultimamente la stessa giustizia, come a proprio ideale regolativo: infatti, il rapporto con le altre persone è completamente adeguato (giusto), quando è inteso come una compagnia che attraversa l'intero viaggio della vita, senza limiti preventivati — come accade appunto nell'autentica amicizia.

### 3. Virtù e convivenza

#### 3.1. *Virtù e comunità*

Abbiamo parlato della virtù come di qualcosa cui ci si educa e si viene educati, in riferimento a modelli. Ma, se è vero che il paradigma del lavoro da cui fiorisce la virtù è il saggio — cioè l'uomo per il quale la virtù è già un modo di essere —, viene allora da pensare che siamo sempre preceduti, nella vita buona, da qualcuno; e da qualcuno che ci invita a seguirlo. La spinta verso il bene è in noi naturale; ma la nostra capacità di tradurre la vocazione destinale in un concreto progetto di vita, questa è dovuta alle immagini di vita che ci formiamo all'interno della vita morale già in atto in chi ci precede o ci circonda, e rispetto alla quale anche la nostra vita morale si struttura. Una vita morale che si attua secondo una certa forma è un *ethos*; e un *ethos* (una forma di vita) è sempre partecipato da una comunità.

Questa classica evidenza è stata riproposta, in epoca a noi contemporanea, da Alasdair MacIntyre, con il volume *After Virtue* (1981). MacIntyre ci ricorda che non ci sono virtù, senza comunità e tradizioni al cui interno esse possano essere trasmesse, coltivate e innovate. Tali comunità sono le famiglie, le comunità di lavoro, quelle sociali e quelle religiose. Ora, una insostituibile virtù è proprio quella di saper coltivare i luoghi al cui interno le virtù di cui parlavamo possano maturare ed essere testimoniate. Anzi, nell'attuale momento storico, quella ora richiamata appare proprio come la virtù più urgente. Senza questi luoghi, infatti, l'uomo tendenzialmente diviene un semplice prodotto del potere politico, e si riduce ad un insieme di funzioni socialmente controllabili.

### 3.2. *Virtù e convivenza civile*

Come opportunamente osserva il Socrate platonico nel Primo Libro della *Repubblica*, persino una banda di delinquenti — se vuole riuscire nelle proprie imprese — deve conservare, nei propri membri, una qualche forma di virtù, e più precisamente, di quella virtù architettonica che è la giustizia. Se nella banda non vi fosse lealtà reciproca, le imprese progettate non potrebbero riuscire per mancanza di accordo operativo; se l'ingiustizia nei rapporti reciproci fosse totale, la convivenza — anche quella ordinata al male — sarebbe impossibile, e con essa l'agire comune: prevarrebbe invece la disorde affermazione degli appetiti di ciascuno, e tendenzialmente il gruppo si disgregherebbe<sup>29</sup>.

Naturalmente, ciò che vale per un gruppo particolare e deviante, vale a maggior ragione per la convivenza nella società civile, cui l'uomo è portato per natura. La celebre pagina in cui Socrate conduce Trasimaco a riconoscere che senza virtù ogni convivenza si rovescia in conflitto, ci suggerisce che, solo limitando liberamente la propria spontaneità in funzione di una più ampia architettura del bene, detta "bene comune", l'uomo può realizzare la dimensione sociale della propria natura, e in tal modo fiorire egli stesso.

---

<sup>29</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, I, 351c–352d.





**PARTE SECONDA**

***STUDI SULLA LIBERTÀ E IL BENE***



# CAPITOLO I

## TOMMASO: *LIBERTAS DIFFERENTIAE*

### 1. Tre modelli

La libertà di scelta è interpretata da Tommaso secondo una modellistica che si sviluppa, dai testi degli anni Cinquanta a quelli degli anni Settanta del XIII secolo<sup>1</sup>, attraverso tre stadi di approfondimento.

#### 1.1. Protomodello

Il primo stadio è quello in cui la libertà di scelta è presentata come l'autonomia della volontà, che è dovuta alla autonomia del giudizio. Questo protomodello — già annunciatesi nel *Commento alle Sentenze*<sup>2</sup> — appare esplicitamente nel *De veritate*, dove il tratto della autonomia è marcato oltre ogni dubbio dall'espressione «*causa sui*»<sup>3</sup>, che,

---

<sup>1</sup> Per la scansione cronologica dei testi tommasiani, faremo riferimento — in linea principale — allo studio di J.P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, Ed. Universitaires, Fribourg — Ed. du Cerf, Paris 1993.

<sup>2</sup> In alcuni testi del *Commento alle Sentenze* viene affermata con chiarezza l'autonomia della volontà rispetto ai condizionamenti passionali, che diventano efficaci — sul giudizio di valore — grazie allo spazio che viene loro volontariamente concesso (cfr. *II Sent.*, d. 39, q. 1, ad 4um; testo latino dell'*Editio Leonina*). L'autonomia in questione viene riconosciuta dipendere dal «*judicium de actione propria*»; e questo, a sua volta, è visto dipendere dalla capacità — esclusivamente intellettuale — di riconoscere la «*ratio finis*» (cfr. *ibi*, d. 25, q. 1, a. 1, *Resp.*).

<sup>3</sup> «*Voluntas est radix libertatis. Sed libertas praecipue competit Deo; liber enim est qui causa sui est, secundum Philosophum in I Metaphys.; quod maxime de Deo verificatur. Ergo in Deo invenitur voluntas*» (cfr. *De veritate*, q. 23, a. 1, *Sed contra*; testo latino dell'*Editio Leonina*).

nel caso della libertà umana, sembra investire appunto il «*judicium electionis*». «*Judicium est in potestate judicantis secundum quod potest de suo judicio judicare: de eo enim quod est in nostra potestate, possumus judicare. Judicare autem de judicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus judicat, et per quas judicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta*»<sup>4</sup>. Dunque, il giudizio dell'uomo che sceglie è autonomo, in quanto è un giudizio giudicato, e non — come quello degli animali — una «*naturalis aestimatio*»<sup>5</sup>. Dire che è un giudizio giudicato — cioè un giudizio «riflesso» —, significa che esso esprime una propensione, non solo spontanea, ma anche consapevole, cioè saputa in relazione<sup>6</sup> al fine che le è proprio.

Nella *Contra Gentiles*, questo modello primitivo viene reso in modo più esplicito, ponendo la capacità di riflessione come condizione della possibilità di «muovere sé» (o di essere «*causa sui*»<sup>7</sup>) nel giudizio di scelta. La libertà di scelta è posta così esplicitamente come «*liberum arbitrium*», cioè come autonomia, non solo dell'«azione», ma anche del «giudizio»<sup>8</sup>. Anche qui, però, l'autonomia del giudizio viene fatta dipendere dalla capacità, esclusivamente intellettuale, di afferrare la «*communis ratio boni*», e dalla capacità, propriamente razionale, di applicare tale «*communis ratio*» alle situazioni pratiche particolari, senza risultare legati a nessuna di esse in modo esclusivo<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. *De veritate*, q. 24, a. 2, *Resp.*

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>6</sup> Tommaso parla di «*aliqua collatio*» (cfr. *ibidem*).

<sup>7</sup> «*Liberum est quod sui causa est*» (cfr. *Contra Gentiles*, I, c. 88; testo latino dell'*Editio Leonina*).

<sup>8</sup> «*Haec sola libere judicant quaecumque in judicando seipsa movent. Nulla autem potentia judicans, seipsam ad judicandum movet, nisi supra actum suum reflectatur; oportet enim, si se ad judicandum agit, quod suum judicium cognoscat; quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi iudicii [...]; intellectualia vero, non solum liberae actionis, sed etiam liberi iudicii; quod est liberum arbitrium habere*» (cfr. *ibi*, II, c. 48).

<sup>9</sup> «*Illa igitur sola se ad judicandum movent quae communem boni vel convenientis rationem apprehendunt. Haec autem sunt sola intellectualia. Sola igitur intellectualia se, non solum ad agendum, sed etiam ad judicandum movent; sola igitur ipsa sunt libera in judicando; quod est liberum arbitrium habere. Amplius, a conceptione universali non sequitur motus et actio, nisi mediante particulari apprehensione; eo quod motus et actio erga particularia est [...]. Sed universale continet in potentia multa particularia. Potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura et diversa. Judicium igitur intellectus de agibilibus non est*

## 1.2. Modello oggettivo

Nel modello primitivo, la libertà viene dunque interpretata come una capacità di muovere se stessi nel senso dettato dal proprio «*judicium de agendis*»<sup>10</sup>. Ma, quel che resta da interpretare, è proprio questo movimento: ed è quanto accade in quello che potremmo chiamare il secondo modello, che si esprime pienamente nella *Summa Theologiae*. Il passo-chiave è quello in cui Tommaso chiarisce in che senso dire che la volontà muove se stessa — cioè è autonoma — non sia qualcosa di autocontraddittorio. Infatti, «*voluntas non secundum idem movet et movetur; unde nec secundum idem est in actu et in potentia; sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit*»<sup>11</sup>. Dunque, la «*reflexio*» di cui sopra, viene scoperta ora come la distinzione formale — logicamente necessaria — tra volontà che in atto, indeflettibilmente, è tensione al fine proprio, e volontà potenziale delle opzioni che al fine sono riferibili: distinzione formale, che è insieme — «*consilio mediantes*»<sup>12</sup> — necessaria articolazione, almeno nel senso che non si può volere ciò che non è propriamente il fine, senza investirlo della stessa volizione del fine<sup>13</sup>. È questo l'unico modo per rendere attuale la volizione, di per sé solo potenziale, di ciò che non è il fine assoluto.

Questo snodo, a dire il vero, poteva dirsi già sinteticamente acquisito nel *De veritate*, là dove Tommaso riprendeva la distinzione aristotelica tra *proairesis* e *órexis*, topicizzandola in quella tra «*eligere*» e «*velle*»<sup>14</sup>. In fondo, in questa articolazione — cui alludeva anche il modello precedente, quando cercava di dar ragione di sé —, sta tutta la struttura del libero arbitrio secondo il modello che stiamo ora esplorando. Infatti se la volontà è tensione al fine ultimo, ciò che non coincida con quello — o che non appaia necessariamente previo al suo

---

*determinatum ad unum tantum*» (cfr. *ibidem*). Questi temi, con linguaggio simile, ritornano in alcuni luoghi della *Summa Theologiae* (cfr. I, q. 59, a. 3; q. 83, aa. 1 e 2).

<sup>10</sup> Quest'espressione è presente, ad esempio, in *De veritate*, q. 24, a. 1, *ad 20um*, o in *Contra Gentiles*, II, c. 48, o anche in *Summa Theologiae*, I IIae, q. 13, a. 6, *ad 2um* e q. 14, a. 1, *Resp.*

<sup>11</sup> Cfr. *ibi*, I IIae, q. 9, a. 3, *ad 1um*.

<sup>12</sup> Cfr. *ibi*, a. 4, *Resp.*

<sup>13</sup> «*In ea quae sunt ad finem, in quantum hujusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem*» (cfr. *ibi*, q. 8, a. 3, *Resp.*).

<sup>14</sup> Cfr. *De veritate*, q. 24, a. 6.

conseguimento<sup>15</sup> —, non sarà propriamente o assolutamente voluto: si troverà piuttosto «*in potestate*» della volontà<sup>16</sup>, la quale, restando indeterminata rispetto ad esso, sarà perciò «*in diversa flexibilis*»<sup>17</sup>.

Nella *Contra Gentiles*, il secondo modello viene ripreso e fondato sulla base della dinamica conoscitiva. Gli animali bruti, che conoscono solo «*formae sensatae vel imaginatae [...] receptae in eis ab exterioribus sensibilibus*», non sono creativi nel loro «*appetere*», ma semplicemente inseguono ciò su cui la loro conoscenza si conforma. Gli uomini, come esseri intellettuali, sono invece essi stessi autori delle «*formae intellectae*», e, per questo, sono in grado di indirizzare autonomamente la propria vita appetitiva<sup>18</sup>. Infatti, l'intelletto è capace di strutturarsi in tutti i modi che non siano inconsistenti: è dunque in grado di trasgredire l'attuale in direzione del possibile — seguito, in ciò, dal volere<sup>19</sup>. In questo senso, si può dire che la vita intellettuale sia aperta ad «*ipsum bonum commune*», e non sia captata né da questo né da quel bene particolare; d'altro canto, essa è in grado di concentrarsi su qualunque realtà le si mostri «*sub ratione boni*»<sup>20</sup>.

È comunque nella *Summa Theologiae* che il secondo modello viene valorizzato sistematicamente. Nella *Pars Prima*, il luogo esemplare è q. 83, a. 2, dove l'apertura trascendentale del desiderio intellettuale è

<sup>15</sup> L'ipotesi — sulla quale torneremo — è già considerata, ed esclusa, da Tommaso nel *De veritate*: «*Ea quae sunt ad finem, non habent hanc determinationem respectu finis, ut remoto aliquo eorum, removeatur finis; cum per diversas vias possit perveniri ad finem ultimum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam. Et ideo ex necessitate quae inest appetitui voluntario respectu finis, non inducitur necessitas ei respectu eorum quae sunt ad finem*» (cfr. *ibi*, q. 22, a. 6, ad 4um).

<sup>16</sup> «*Respectu objecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quae sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem ultimum [...]; quod ideo contingit, quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversae viae competunt perveniendi in ipsum*»; perciò, «*voluntas [...] non de necessitate appetit aliquid eorum quae sunt ad finem. Unde respectu hujus est in potestate ejus appetere hoc vel illud*» (cfr. *ibi*, q. 22, a. 6, Resp.).

<sup>17</sup> Cfr. *ibi*, ad 1um.

<sup>18</sup> «*Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata, ut patet de forma artis quam artifex concipit et excogitat et per quam operatur. Substantiae igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum, ut habentes suae operationis dominium*» (cfr. *Contra Gentiles*, II, c. 47).

<sup>19</sup> «*Apprehensio intellectiva non determinatur ad quaedam, sed est omnium; unde et de intellectu possibili Philosophus dicit (De anima III) quod est quo est omnia fieri. Appetitus igitur intellectualis substantiae est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis ut ad omnia se habeat*» (cfr. *ibidem*).

<sup>20</sup> Cfr. *ibi*, c. 48.

vista come garanzia del carattere relativo, e non necessitante, di ogni attrattiva particolare cui l'uomo sia soggetto<sup>21</sup>. Solo la fruizione dell'idealità del bene realizzata — e cioè la visione beatifica — sarebbe in grado di adeguare il desiderio; e anche i beni che alla *beatitudo* conducono, sarebbero necessariamente voluti solo se apparisse con assoluta evidenza la necessità del loro nesso col fine ultimo: evidenza che non appartiene alla condizione del *viator*<sup>22</sup>.

Nella *Prima Secundae*, invece, il luogo esemplare è q. 10, a. 2. «*Si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud*». Infatti, «*quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes*»<sup>23</sup>. Qui lo schema è particolarmente chiaro, e rivela anzi la sua aspirazione alla forma apogogica: è autocontraddittorio ipotizzare una scelta necessitata — dove il senso della autocontraddittorietà resta naturalmente affidato alla fenomenologia della coppia *velle–eligere*. Una fenomenologia che viene delineata nel modo più chiaro nella *Pars Prima*, dove leggiamo: «*Velle importat simplicem appetitum alicujus rei; unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter*

---

<sup>21</sup> «*Cum possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono, et ideo non ex necessitate movetur ab illo*» (cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 2, ad 2um).

<sup>22</sup> «*Antequam per certitudinem divinae visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt*» (cfr. *ibi*, *Resp.*). Nel *De malo*, dopo aver proposto uno schema in tutto simile a quello di *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 2, Tommaso precisa che «*non ex necessitate Deo inhaerere*» non significa certo «*beatitudinem non velle*», ma significa solo non saper riconoscere la beatitudine nella «*inhaesio*» in questione (cfr. *De malo*, q. 3, a. 3, *Resp.*; testo latino dell'*Editio Leonina*). Lo stesso tema è svolto in *Summa Theologiae* I IIae, q. 13, a. 6.

<sup>23</sup> Cfr. *ibi*, I IIae, q. 10, a. 2, *Resp.* Lo stesso modello qui esposto compare già nel *De malo*, dove Tommaso, al termine del suo argomentare, afferma: «*Patet ergo quod objectum non ex necessitate movet hominem ad agendum. Relinquitur ergo quod causa perficiens et propria voluntarii actus sit solum id quod operatur interius. Hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas*» (cfr. *De malo*, q. 3, a. 3, *Resp.*).

*alterum consequendum; unde proprie est eorum quae sunt ad finem*». Osservazioni da cui Tommaso trae la analogia tra il rapporto intelletto–ragione, e quello volontà–libertà di scelta<sup>24</sup>.

### 1.3. *Metamodello*

Occorre però considerare che il secondo modello della libertà di scelta, ora esplorato, non è l'ultima parola di Tommaso in materia. Infatti, già nel *De veritate* — e sempre più nel prosieguo della meditazione tommasiana —, si fa strada un modello più comprensivo: una sorta di metamodello, nel quale continua a trovare spazio il precedente, ma in un quadro più concreto. La novità consiste in una distinzione: quella tra «*libertas quantum ad actum, inquantum potest velle vel non velle; et quantum ad objectum, inquantum potest velle hoc vel illud, et ejus oppositum*»<sup>25</sup>. Ora, la prima considerazione — *quantum ad actum* —, è la più radicale, perché riguarda la volontà «*in quolibet statu naturae respectu cujuslibet objecti*»; mentre la seconda — *quantum ad objectum* —, riguarda la volontà, «*secundum quemlibet statum naturae*», ma solo «*respectu eorum quae sunt ad finem, et non ipsius finis*»<sup>26</sup>.

Non è difficile riconoscere nella considerazione «oggettiva» della libertà di scelta il secondo modello della nostra indagine: un modello astratto — secondo lo stesso Tommaso —, in quanto non tiene conto della capacità, da parte della volontà, di relativizzare il proprio atto di volizione del fine ultimo<sup>27</sup>. Capacità che è invece tenuta in conto nella considerazione «attiva» della libertà, stando alla quale, anche la volizione attuale del fine ultimo può essere vista come un bene particolare, non solo non coincidente con lo stesso fine ultimo, ma anche non

<sup>24</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 4, *Resp.*

<sup>25</sup> In realtà, Tommaso aggiunge anche una «*libertas quantum ad ordinem finis, inquantum potest velle bonum vel malum*»; ma subito precisa che intervenire arbitrariamente sull'ordine dei fini sarebbe una patologia della libertà — secondo la classica formula di origine anselmiana per cui «*velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum*» (cfr. *De veritate*, q. 22, a. 6, *Resp.*).

<sup>26</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>27</sup> «*Primum bonum est per se volitum, et voluntas per se et naturaliter illud vult; non tamen illud semper vult in actu: non enim oportet ea quae sunt naturaliter convenientia animae, semper actu in anima esse; sicut principia quae sunt naturaliter cognita, non semper actu considerantur*» (cfr. *ibi*, a. 5, *ad 11um*).



relazionabile ad esso secondo un nesso di necessità assolutamente evidente (ciò che sarebbe possibile solo nel caso in cui l'altro termine della relazione — il fine stesso — comparisse in piena attualità ed evidenza). Con ciò si può notare che anche questo terzo modello si sviluppa da un approfondimento del precedente: infatti, la possibilità di considerare la stessa volizione del fine come qualcosa di sospendibile, è dovuta alla capacità, propria della volontà, di relativizzare ogni bene in relazione al bene assoluto (allo stesso fine ultimo), osservando, di ogni bene non assoluto, anche gli aspetti che ne segnano, appunto, la non assolutezza.

Questo terzo modello, riceve la sua piena valorizzazione solo nelle opere più mature di Tommaso. Nella *Pars Prima* della *Summa Theologiae*, l'Aquinate insiste sulla possibilità di distinguere tra una considerazione attiva e una oggettiva della volontà<sup>28</sup>. Egli, in quel contesto, applica tale distinzione anche all'intelletto, per poi istituire un confronto incrociato tra le due «potenze»<sup>29</sup>. Non introduce, invece, quella reduplicazione o riflessione della volontà su se stessa, che la distinzione in parola apre come possibilità, e che la autorelativizzazione del volere, introdotta nel *De veritate*, poneva come effettiva. Nella *Prima Secundae*, sempre indagando i rapporti tra intelletto e volontà, Tommaso precisa la distinzione precedente, parlando di «*voluntas quoad exercitium actus*» (o considerata «*ex parte subjecti*») e «*voluntas quoad specificationem actus*» (o considerata «*ex parte objecti*»). In particolare, «*dupliciter aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo quantum ad agere vel non agere; alio modo quantum ad agere hoc vel illud*»<sup>30</sup>.

Dopo queste precisazioni di vocabolario, una ripresa chiara del terzo modello si ha, sempre nella *Prima Secundae*, alla q. 10. Ecco il testo esemplare: «*Voluntas movetur dupliciter: uno modo quantum ad*

---

<sup>28</sup> «*Voluntas dupliciter considerari potest: uno modo secundum communitatem sui objecti, prout scilicet est appetitiva boni communis; alio modo secundum quod est quaedam determinata animae potentia, habens determinatum actum*» (cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 4, ad Ium).

<sup>29</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>30</sup> Cfr. *ibi*, I IIae, q. 9, a. 1, *Resp.* Secondo Tommaso, l'intelletto muove la volontà, non quanto all'esercizio dei suoi atti, ma quanto alla specificazione di essi; mentre la volontà muove le altre facoltà quanto all'esercizio dei loro atti. La mozione *quoad specificationem* è da intendere, poi, come la presentazione alla volontà, da parte dell'intelletto, dell'«oggetto» che le è proprio (cfr. *ibi*, *Resp.*).

*exercitium actus; alio modo quantum ad specificationem actus, quae est ex objecto. Primo ergo modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur; potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare; et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non»<sup>31</sup>. Alla q. 13 il tema viene approfondito osservando che «potest ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere»<sup>32</sup>.*

Quello che abbiamo chiamato terzo modello è già presente, e in modo egemonico, nel *De malo*. Qui, Tommaso ne ribadisce la complessità, ricordando che la volontà si volge a qualcosa, mossa sia *ab exteriori* (cioè «*ab objecto apprehenso*»), sia *ab interiori* (cioè «*ab eo quod producit ipsum voluntatis actum*»)»<sup>33</sup>. Inoltre, in quel trattato autonomo che è la *quaestio* 6, troviamo già il vocabolario della *Prima Secundae*<sup>34</sup>, ma inserito in un più ricco quadro teorico. Infatti, la distinzione tra «*exercitium*» e «*objectum*», se applicata al complesso intelletto–volontà, ci rivela che ultimamente è l'intelletto ad indicare all'uomo l'«*objectum*», ovvero la forma propria, del suo agire; mentre è la volontà che ultimamente costituisce il motore nell'esercizio dell'azione<sup>35</sup>. Invece, la medesima distinzione, applicata alla sola volontà, ci dice che questa, «*quantum ad exercitium actus*», muove se stessa; considerata poi «*ex parte objecti*», essa è mossa dal bene che riconosce concretamente come conveniente, e sarebbe mossa in modo necessario solo se riconoscesse qualcosa come un bene che le conviene da ogni possibile punto di vista. Ma le due dimensioni dell'atto di volontà — attiva e oggettiva — non sono certo estranee l'una all'altra, nel senso che la prima è in

<sup>31</sup> Cfr. *ibi*, q. 10, a. 2, *Resp.*

<sup>32</sup> Cfr. *ibi*, q. 13, a. 6, *Resp.*

<sup>33</sup> Cfr. *De malo*, q. 3, a. 3, *Resp.*

<sup>34</sup> «*Potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subjecti; alio modo ex parte objecti. Ex parte subjecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum; ex parte vero objecti, sicut visus nunc videt album nunc videt nigrum; et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur aut melius vel debilius agatur: secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per objectum*» (cfr. *ibi*, q. 6, *Resp.*).

<sup>35</sup> «*Si consideremus motum potentiarum animae ex parte objecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu; hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate*» (cfr. *ibidem*).

grado di sospendere l'esercizio della seconda. Leggiamo infatti: «*Si ergo apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia quae considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem; et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem [...]. Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine; quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt*»<sup>36</sup>. Naturalmente l'impegnativa affermazione secondo cui la volontà può sottrarsi alla considerazione del proprio fine ultimo<sup>37</sup>, riguarda la condizione del *viator*: non certo quella del *beatus*. Infatti, la condizione beatifica, rendendo attuale l'«*objectum*» proprio della volizione, renderebbe anche evidente la necessità della volizione come condizione di accesso a quello: in tal senso, la *beatitudo* non solo riempirebbe l'orizzonte oggettivo della volontà, ma ne leghebbe anche la dinamica attiva.

In ogni caso, non è difficile notare che la capacità di intervento della dimensione attiva su quella oggettiva è legata alla possibilità che la prima ha di ricondurre la seconda entro coordinate più ampie: tali da relativizzare l'atto stesso di volizione — captabile dall'«oggetto» appropriato —, considerando esso stesso come un che di «oggettivo» — e di «oggettivamente» particolare.

Provando ora a schematizzare, possiamo dire che il primo modello fonda l'autonomia del volere sul carattere riflessivo del *judicium de agendis* su cui quello si struttura. Il secondo modello interpreta l'autonomia del volere secondo la scansione *velle–eligere*: per cui l'autonomia va intesa come un gioco di indeterminazione oggettiva del *velle* rispetto ai beni particolari, e di autodeterminazione ad essi. Nel secondo modello, dunque, la riflessione giudicativa viene intesa come la capacità intellettuale di riconoscere nei beni l'idealità del bene, ma di tenerli distinti da essa, considerandoli come oggetto di volizione solo potenziale, traducibile in atto dalla volizione — già da sempre attuale — dell'idealità del bene.

---

<sup>36</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>37</sup> «*Voluntas [...] potest tamen non velle actu, quia potest avertere cogitationem beatitudinis, in quantum movet intellectum ad suum actum; et quantum ad hoc nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult; sicut etiam aliquis non ex necessitate calefieret, si posset calidum a se repellere cum vellet*» (cfr. *ibi*, ad 7um).

Il terzo modello non smentisce la permanente attualità della tensione all'idealità del bene; semplicemente porta a fondo il riconoscimento della autonomia del volere, intendendola come autonomia rispetto al proprio determinato atteggiarsi (anche in relazione all'idealità del bene). Non può essere messa tra parentesi la tensione costitutiva del volere: può però essere relativizzato ogni atto in cui essa si esprime. E può esserlo, in quanto, non comparando nella sua concretezza il termine cui la tensione è orientata, neppure le determinate forme del tendere potranno comparire come necessariamente connesse con quello. In questo quadro, la riflessione giudicativa arretra fino ad investire l'atto stesso della volizione: così, il rapporto *volitivo-electio* — che è quanto il secondo modello giungeva a considerare —, viene considerato nel più ampio rapporto *voluntas-volitio*. In tal senso si può allora parlare del volere — per suggestione kierkegaardiana — come di un «rapporto che si rapporta a se stesso». Questa capacità di porsi a distanza da sé, fa sì che la volontà non sia — pur nella inevitabile tensione al bene come tale — necessitata a volere sé secondo particolari condizioni: il possibile progetto della *voluntas* — per stare all'esempio tommasiano — testimonia paradossalmente della effettiva trascendentalità dell'autonomia del volere.

#### 1.4. *Un'antropologia elementare*

Il nodo irrisolto, in questa modellistica della libertà di scelta, resta comunque quello del rapporto intelletto-volontà all'interno dell'atto di scelta. Al riguardo, Tommaso propone con insistenza un modello «circolare», reperibile sia nel *De veritate* sia nella *Summa Theologiae*. Secondo questo modello, l'intelletto agirebbe sulla volontà come causa finale (indicandole l'«*objectum*»), mentre la volontà agirebbe sull'intelletto come causa efficiente<sup>38</sup>. Il testo esemplare, in merito, è *Pars Prima*, q. 82, a. 4, dove si precisa che le due «*potentiae*» — avendo un orizzonte trascendentale — sono appunto in grado di captarsi a vicenda, riconducendosi l'una l'altra entro coordinate empiriche<sup>39</sup>. Que-

<sup>38</sup> Al riguardo, alcuni testi di riferimento sono: *De veritate*, q. 22, a. 12, *Resp.*; q. 24, a. 6, *ad 5um*; *De malo*, q. 6, *ad 18um*.

<sup>39</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 4, *ad 1um*.

sto modello viene, non smentito, bensì integrato nel *De malo*, dove si precisa che l'«*objectum intellectus*» (non, dunque, l'*intellectus*) funziona come causa formale dell'atto libero, mentre l'«*objectum voluntatis*» (non, dunque, la *voluntas*) ne è causa finale; ovvero, il bene, cui mira la volontà, attrae, ma non secondo un percorso deterministico, in quanto è il bene così come è noto all'intelletto: nella sua formalità trascendentale<sup>40</sup>.

Nei testi di Tommaso, però, è presente anche una diversa impostazione del problema, che forse già si annuncia nel *Comento alle Sentenze* e nel *De veritate*, là dove si spiega che il libero arbitrio non è una «potenza» superiore, rispetto alla quale intelletto e volontà sarebbero «parti integranti»<sup>41</sup>: esso piuttosto nomina «*potentiam voluntatis vel rationis, unam siquidem per ordinem ad alteram*». Infatti, l'atto della scelta «*progreditur ab una scilicet earum per ordinem ad aliam, secundum hoc quod Philosophus dicit 6 Ethic., quod electio est appetitus intellectivi, vel intellectus appetitivi*»<sup>42</sup>. Il riferimento ad Aristotele risulta illuminante, perché, proprio nel brano cui Tommaso fa riferimento, lo Stagirita afferma che il principio della scelta è, non una facoltà particolare, ma l'uomo stesso<sup>43</sup>. La libertà di scelta appare così come il luogo rispetto al quale intelletto (e quindi, ragione) e volontà si rivelano, non parti integranti, bensì dimensioni astratte di un concreto che è l'uomo.

Ora, è vero che Tommaso insiste spesso sull'inerenza della libertà di scelta alla volontà — proponendo la proporzione analogica per cui la volontà starebbe alla libertà di scelta come l'intelletto sta alla ragione<sup>44</sup> —; è anche vero, però, che proprio nel tentativo di giustificare

---

<sup>40</sup> «*Objectum intellectus est primum principium in genere causae formalis, est enim ejus objectum ens et verum; sed objectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis, nam ejus objectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines*» (cfr. *De malo*, q. 6, *Resp.*).

<sup>41</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, *Resp.*; *De veritate*, q. 24, a. 5, *Resp.*; a. 6, *Resp.*

<sup>42</sup> Cfr. *De veritate*, q. 24, a. 4, *Resp.*

<sup>43</sup> «*Orektikòs noûs e òrexis dianoetiké, kai e toiaúte archè ánthropos*» (cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 2, 1139b 4–5).

<sup>44</sup> Come abbiamo visto, il testo esemplare in proposito è *Summa Theologiae*, I, q.83, a. 4. Ma la questione era già espressamente definita — sotto l'autorità di Giovanni di Damasco — in *De veritate*, q. 24, a. 6, *Sed contra* e *Resp.* E, prima ancora, analogo pronunciamento si trova in *II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, *ad 4um*. Nell'ultima fase della sua riflessione, Tommaso avrebbe legato questo suo pronunciamento alla autorità di Aristotele: «*Utrumque pertinet ad unam potentiam;*

questa inerenza, l'Aquinate felicemente ricade nel modello aristotelico sopra ricordato. «*ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum*» — leggiamo nella *Prima Secundae* —, «*ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis*»<sup>45</sup>. Si tratta, a ben vedere, di un modello ilemorfico, che si riferisce ad una unità sostanziale: esplicitamente, la sostanza in questione è data dalla *electio*<sup>46</sup>; ma, remotamente e più appropriatamente, si può ipotizzare che la sostanza cui Tommaso allude sia l'unità stessa dell'uomo.

Troviamo lo stesso modello “ilemorfico” adombrato, ancora, nella *Prima Secundae*, alla q. 14, là dove si riconosce l'inestricabilità di *ratio* e *voluntas*, le quali «*ad invicem ordinantur*»; e si indica nella prima l'«ordine» (la forma) della *electio* («materialmente» volontaria), e nella seconda la «materia» del *consilium* che precede l'*electio* (il quale è «formalmente» razionale)<sup>47</sup>.

Ho insistito sulla credibilità di questo modello «ilemorfico», perché quello precedente — “causale” — finisce per considerare intelletto e volontà come realtà che interagiscono tra loro dopo essersi costituite in modo reciprocamente autonomo. Ora, proprio l'illusione di questa reciproca autonomia sta alla base di possibili false rappresentazioni della libertà di scelta — che la modellistica di Tommaso non sempre aiuta ad evitare. Ad esempio, non è difficile rappresentarsi il secondo

*scilicet ad appetitum rationalem, qui voluntas dicitur. Sed voluntas nominat huiusmodi potentiae actum relatum in bonum absolute. Electio autem nominat actum ejusdem potentiae relatum in bonum, secundum quod pertinet ad nostram operationem, per quam in aliquod bonum ordinamur*» (cfr. *Sententia libri Ethicorum*, III, lect. V; testo latino dell'Editio Leonina).

<sup>45</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I IIae, q. 13, a. 1, *Resp.*

<sup>46</sup> «*In huiusmodi autem, substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia; et ideo electio substantialiter non est actu rationis, sed voluntatis*» (cfr. *ibidem*).

<sup>47</sup> «*Quando actus duarum potentialium ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid quod est alterius potentiae; et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem quod actus rationis dirigentis in his quae sunt ad finem, et actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde et in actu voluntatis, qui est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo; et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis, sicut materia, quia consilium est de his quae homo vult facere, et etiam sicut motivum: quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consilium de his quae sunt ad finem*» (cfr. *ibi*, q. 14, a. 1, *ad lum.*). Confermano il modello in questione, anche alcune espressioni che Tommaso usa poco più avanti. Leggiamo infatti: «*cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem secundum quod in ea includitur voluntas*» (cfr. *ibi*, q. 15, a. 1, *ad lum.*; cfr. anche a. 4).

modello in un senso intellettualistico: come se l'intelletto, dilatando l'orizzonte di una volontà di per sé cieca, salvasse quest'ultima dal necessitarismo. Analogamente, è facile rappresentarsi il terzo modello della libertà di scelta, in un senso volutaristico: quasi che fosse una volontà arbitraria, cioè estranea all'intelletto, a salvare questo dalla eventualità di venir captato dall'oggetto adeguato al suo orizzonte. Nessuna delle due rappresentazioni è invece corretta, dal momento che la volontà è già tendenza intellettiva, e non esiste un intelletto che non sia originariamente appetitivo: pura volontà e puro intelletto sono, insomma comode astrazioni. Occorre ribadirlo, sfidando la banalità, per chiarire che la *reflexio*, che in vario modo sta alla radice dei tre modelli di libero arbitrio, ha sempre il medesimo soggetto: l'uomo, intellettuale e appetitivo insieme. Del resto, il giudicare che — stando al primo modello — garantisce l'autonomia del volere, è un «muovere sé a giudicare», cioè un giudicare che è già appetitivo<sup>48</sup>; e l'intelletto che — stando al secondo modello — consente alla volizione di stare a distanza dai beni particolari (o, simmetricamente, di non trascurarne nessuno), è un intelletto che non potrebbe fare questo, se non fosse già in origine intellesione intrinseca all'*adpetitus*. E ancora, la volontà può trattare i propri atti di volizione come *objecta* particolari — terzo modello —, in quanto già intellettiva, già capace cioè di giudizio. Insomma, ovunque ci volgiamo, troviamo quella *ordinatio intellectus ad voluntatem* o *voluntatis ad intellectum*, che è il vero originario antropologico.

## 2. Il nodo della indifferenza

### 2.1. Una libertà non neutrale

Una costante sembra comunque attraversare le varie fasi del pensiero di Tommaso intorno alla libertà di scelta: il rifiuto di intenderla nel senso di una libertà di indifferenza. Il rifiuto è esplicito, fin dal *Commento alle Sentenze*. Qui, l'ipotesi di una assoluta indifferenza ri-

---

<sup>48</sup> «Nulla autem potentia iudicans, seipsam ad iudicandum movet, nisi supra actum suum reflectatur» (cfr. *Contra Gentiles*, II, c. 48).

spetto alle alternative viene esclusa come incompatibile con la dinamica stessa della scelta: questa, infatti, non potrebbe accadere se non in funzione di una già da sempre attiva ricerca del fine autentico. Leggiamo al riguardo: «*nihil agit nisi secundum quod est in actu; et inde est quod oportet omne agens esse determinatum ad alteram partem: quod enim ad utrumlibet est aequaliter se habens, est quodammodo potentia respectu utriusque: et inde est quod, ut dicit commentator in 2 Phys. 'ab eo quod est ad utrumlibet, nihil sequitur, nisi determinetur. Determinatio autem agentis ad aliquam actionem, oportet quod sit ab aliqua cognitione praestituente finem illi actioni'*»<sup>49</sup>. Insomma, la scelta si struttura sì secondo un rapporto di opposizione; ma, più al fondo, la stessa opposizione tra possibili «*objecta*» — ovvero tra «*agenda*»<sup>50</sup> — ha occasione di istituirsi, solo in riferimento al fine assoluto: gli *objecta*, infatti, hanno senso come «*ea quae sunt ad finem*». Se dunque l'uomo è in grado di riconoscere un ordine «oggettivo» — *de agendis* —, risulterà coerente col senso stesso della libertà cercare di rispettarlo. È per questo, che Tommaso scrive: «*quamvis potentia rationalis sit ad opposita, non tamen ad utrumque oppositorum aequaliter ordinatur; sed ad unum naturaliter, et ad alterum, secundum quod a perfectione propriae naturae deficit*»<sup>51</sup>. E, ancor più esplicitamente: «*ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminate se habeat ad bonum vel ad malum: quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit objectum voluntatis, nec in malum tendit nisi propter aliquem defectum, quia apprehenditur ut bonum*»<sup>52</sup>.

Se nel *Commento alle Sentenze* Tommaso insiste sul carattere non moralmente neutrale della libertà di scelta, nel *De veritate* egli usa esplicitamente il termine «*indifferentia*», e lo fa in più accezioni. C'è una «*indifferenza*» che è propria della stessa «*spontaneità*» animale — «*indifferentia ad agere et non agere*» —, e che non è, di per sé, indice di libertà di scelta: la chiave della libertà non sta infatti nella semplice indeterminazione ad un comportamento piuttosto che ad un altro, ben-

---

<sup>49</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, *Resp.*

<sup>50</sup> Resta inteso che il termine «*objectum*», per come compare nel presente scritto, è tratto dal vocabolario della filosofia pratica di Tommaso, e indica, dunque, il contenuto della azione (il contenuto della scelta) — attuale o possibile che sia.

<sup>51</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2, *ad 1um.*

<sup>52</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, *ad 2um.*



sì nel fatto che tale indeterminazione sia fondata nella capacità di *judicare de agendis*, e dunque di relazionare i comportamenti al bene trascendentalmente inteso. L'indifferenza di spontaneità, del resto, è passibile di coazione fisica; la libertà di scelta, propriamente, no<sup>53</sup>. C'è poi una «indifferenza» che coincide con quell'indeterminazione che si fonda, appunto, nell'attività giudicativa; e questa può a buon diritto venire associata alla libertà di scelta<sup>54</sup>: non ne rappresenta, però, il senso ultimo. Infatti, nonostante non manchino — nella *Summa Theologiae* — concessioni strategiche ad un linguaggio indifferentista<sup>55</sup>, resta, obiettivamente, che il senso ultimo dell'atto libero sta, per Tommaso, nella inevitabile tensione al bene ideale, e nella conseguente ermeneutica dei comportamenti, come possibili vie a quello.

## 2.2. *Compulsio e impulsio*

Dunque, indifferenza come autonomia dal relativo. Non, indifferenza come considerazione delle scelte nel segno dell'equivalenza. Nel senso autentico, indifferenza è allora l'impossibilità di essere preda di una «*coactio sufficiens*» o «*compulsio*». Già nel *Comento alle Sentenze* Tommaso distingue tra una «coazione sufficiente» e una «insufficiente» (o «*impulsio*»): la prima è data da una costrizione assolu-

---

<sup>53</sup> «*Quamvis in brutis sit quaedam indifferentia actionum, tamen non potest proprie dici quod sit in eis libertas actionum, sive agendi vel non agendi: tum quia actiones, cum per corpus exerceantur, cogi possunt vel prohiberi, non solum in brutis, sed in hominibus, unde nec ipse homo dicitur liber actionis suae; tum etiam, quia quamvis sit indifferentia ad agere et non agere in bruto, considerata ipsa actione secundum se ipsam; tamen considerato ordine ejus ad iudicium, a quo provenit quod est determinatum ad unum, etiam ad ipsas actiones obligatio quaedam derivatur, ut non possit in eis inveniri ratio libertatis absolute*» (cfr. *De veritate*, q. 24, a. 2, ad 3um).

<sup>54</sup> «*Ad ipsum universale bonorum principium voluntas se extendit, ad quod nullus alius appetitus pertingere potest; et propter hoc creatura rationalis non habet determinatas actiones, sed se habet sub quadam indifferentia respectu materialium actionum*» (cfr. *ibi*, a. 7, *Resp.*).

<sup>55</sup> Il riferimento è, naturalmente, a *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 2, dove la preoccupazione è quella di confutare che il libero arbitrio sia *habitus* (per poterlo rubricare come *potentia*). Dunque, Tommaso osserva — con linguaggio un po' sbrigativo — che il libero arbitrio, che può scegliere sia l'*honestum* che l'*inhonestum* senza con ciò pregiudicare la propria esistenza, non è, appunto, un *habitus*: «*Liberum arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum, vel male. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. Relinquitur ergo quod sit potentia*» (cfr. *ibi*, *Resp.*).

ta; la seconda coincide con le condizioni e i condizionamenti entro i quali la libertà si muove<sup>56</sup>. La *compulsio*, a sua volta, può investire gli organi fisici dell'uomo, e, al riguardo, si può dire che «*liberum arbitrium non potest cogi in suo actu proprio, qui est eligere; sed tamen potest cogi in aliquibus actibus imperatis ab ipso propter coactionem virtutum exequentium*»<sup>57</sup>; ma può anche investire intelletto e volontà, nell'ipotesi in cui essi riconoscano il loro «oggetto» destinale<sup>58</sup>. E, se nel primo caso la *compulsio* si colloca al di qua della scelta — non riesce cioè nemmeno a raggiungere l'orizzonte di quella —, nel caso seguente la *compulsio* si colloca piuttosto al di là dell'orizzonte della scelta: o meglio — come vedremo —, in un orizzonte in cui la scelta non si articola su possibili alternative. Per queste ragioni, si può dire che la *compulsio* è estranea al regime della libertà di scelta<sup>59</sup>. Non così l'*impulsio*, che anzi ne rappresenta l'ambiente normale di esercizio.

Ogni specie di impulso, comunque, in quanto entra nell'orbita coscienziale, rientra anche nell'area potenziale del giudizio — che riferisce i particolari al senso ultimo dell'agire —, e quindi rientra nell'ambito della libertà di scelta. È lo stesso Tommaso a dire che, «*cum electio sit quoddam iudicium de agendis, vel iudicium consequatur, de hoc potest esse electio quod sub iudicio nostro cadit*»<sup>60</sup>. In quanto, poi, non entrasse nell'orbita coscienziale, l'impulso risulterebbe piuttosto assimilabile alla prima forma di *compulsio*: cioè, ad un fattore potente sulle condizioni entro cui la scelta viene ad esercitarsi — potente, ad esempio, nel delineare lo scenario delle opzioni o l'atmosfera emotiva che lo pervade —, ma non potente sulla scelta in sé considerata.

Tommaso sviluppa, sia pure non sistematicamente, un'ampia casistica delle varie forme di «*impulsio*» con cui la libertà di scelta può avere

---

<sup>56</sup> Per chiarire come l'esercizio della libertà di scelta non sia essenzialmente compromesso dai condizionamenti in cui si muove, Tommaso distingue tra «*libertas a necessitate*» (quella che interessa il nostro discorso) e «*libertas ab impellentibus et disponentibus*»: la prima è una realtà strutturale — che o c'è o non c'è —, la seconda può variare qualitativamente e quantitativamente, secondo le condizioni esistenziali (cfr. *II Sent.*, d. 25, q. 1, aa. 4 e 5, *Resp.*).

<sup>57</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 3, *ad 1um*.

<sup>58</sup> Cfr. *ibi*, a. 2, *Resp.*

<sup>59</sup> «*Liberum arbitrium dicitur ex eo quod cogi non potest. Coactio autem [...] est duplex: una compellens, et alia inducens vel impellens. Hoc autem est naturale et essenziale libero arbitrio ut sufficienter non cogatur coactione compellente. Et hoc sequitur ipsum in quolibet statu; unde non augetur talis libertas nec diminuitur per se*» (cfr. *ibi*, d. 25, q. 1, a. 4, *Resp.*).

<sup>60</sup> Cfr. *De veritate*, q. 24, a. 1, *ad 20um*.

a che fare. Comprensibile, in relazione all'epoca, è la sua insistenza sul problema dell'azione dei corpi celesti sull'azione libera dell'uomo. Su questo tema egli formula già nel *Commento alle Sentenze* la soluzione — di ispirazione aristotelica — che ribadirà poi nel corso di tutta la sua opera<sup>61</sup>: non si tratta di negare possibili incidenze della disposizione dei corpi celesti sulla disposizione della natura corporea dell'uomo, e quindi della sua vita sensitiva; si tratta piuttosto di considerare che la vita sensitiva non è identica formalmente a quella intellettuale, su cui — soltanto — si innesta la dinamica della libertà di scelta.

Perciò, la potenza sull'una può essere interpretata solo come un condizionamento della materiale disposizione dell'orizzonte entro cui la scelta si esercita — Tommaso parla di affezioni che possono stimolare l'attività giudicativa<sup>62</sup> —, ma non come un sigillo impresso all'attività elettiva<sup>63</sup>.

L'*impulsio* ha poi un sicuro protagonista nel mondo passionale<sup>64</sup>; ma la possibilità che «*impetus passionis [...] intercipitur iudicium rationis, ne actu iudicet in particulari quod in universali habitu tenet*»<sup>65</sup>, non comporta che — in quanto ne è cosciente — l'uomo non sia libero anche in relazione alle passioni<sup>66</sup>. Queste, infatti, possono modificare — per così dire — il campo visivo dell'uomo con particolari colorazioni emotive<sup>67</sup>, ma non possono dominare l'attività giudicativa; di qui la conclusione: «*inquantum ergo ratio manet libera, et passioni non subjecta, intantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate*

---

<sup>61</sup> Cfr., in proposito: *Contra Gentiles*, III, cc. 84 e 85; *De malo*, q. 6, *Resp.*; *Summa Theologiae*, I IIae, q. 9, a. 5; II IIae, q. 95, a. 5; *Ethicorum*, III, lect. XIII. Specie nella q. 6 *De malo* e nel *Commento all'Etica Nicomachea*, l'autorità richiamata, a proposito della distinzione tra sensibilità e intelletto, è l'Aristotele del III Libro del *De anima*.

<sup>62</sup> «*Ex dispositione corporis, quam impressio caelestis relinquit, aliquo modo anima inclinatur ad sequendum affectiones corporis per modum quo passiones corporales rationem inclinant, et quandoque deducunt*» (cfr. *II Sent.*, d. 15, q. 1, a. 3, *Resp.*). Su questo, cfr. anche: *ibi*, d. 25, q. 1, a. 2, *ad 5um*.

<sup>63</sup> «*Alii philosophi ponentes 'intellectum a sensu differre in hoc quod ad corpus non dependet, nec corporali organo suum actum explet', dixerunt 'nullam virtutem corporalem causalitatem super intellectum humanum habere, sed omnino ab extrinseco esse, et ideo etiam electionem humanam non dependere ex corporibus caelestis nisi per accidens'*» (cfr. *ibi*, d. 15, q. 1, a. 3, *Resp.*).

<sup>64</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 4, *Resp.*

<sup>65</sup> Cfr. *De veritate*, q. 24, a. 10, *Resp.*

<sup>66</sup> Cfr. *ibi*, a. 2, *Resp.*

<sup>67</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I IIae, q. 9, a. 2, *Resp.*

*tendit ad hoc ad quod passio inclinatur; et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem*»<sup>68</sup>. A dir la verità, l'alternativa qui proposta andrebbe più opportunamente trasformata in una distinzione di dimensioni che attraversano l'azione umana: è normale, infatti, che l'agire libero si levi su di un substrato, anche molto complesso, di realtà psichiche le cui dinamiche per lo più «*subterfugiunt deliberationem rationis*» (ovvero, «*impraemeditate occurrunt*»). Comunque, tali realtà, non appartenendo all'orizzonte coscienziale, non sono, di per sé, nella sfera della libertà di scelta: nel senso che l'uomo non è in grado di deliberare su di esse, ma piuttosto si trova ad esercitare la propria scelta sui fenomeni che da esse conseguono<sup>69</sup>.

Considerazioni analoghe a quelle svolte sul mondo passionale, sono fatte vedere da Tommaso per i casi, più particolari, dei singoli temperamenti personali e delle abitudini acquisite<sup>70</sup>; e, ancora, per la stessa «servitù del peccato» (originale e attuale)<sup>71</sup> —, la quale «*non dicit coactionem*»<sup>72</sup>. Neppure del primo autore del peccato, il diavolo, si può dire che sia, nell'uomo, «*causa peccati*», se la tentazione che da lui proviene è effettivamente tale, e cioè se rientra — in qualche modo — nell'orizzonte coscienziale dell'uomo<sup>73</sup>.

Una particolare attenzione merita, però, l'accento che Tommaso fa — nel suo Commento al *Peri Hermeneías* — alla ipotesi fatalistica in relazione alla libertà di scelta. Estremizzando l'idea di una incidenza dei moti degli astri sulla vita umana, Tommaso la fa convergere con il

<sup>68</sup> Cfr. *ibi*, q. 10, a. 3, *Resp.*

<sup>69</sup> L'importante accenno di Tommaso a questo genere di realtà — accenno che sembra quasi prefigurare problemi che sarebbero stati esplicitamente posti, in ambito psicoanalitico, dalla postulazione dell'inconscio — è contenuto in *De veritate*, q. 24, a. 12, *Resp.*

<sup>70</sup> Cfr. *ibi*, a. 1, ad 19um; *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 1, ad 5um: «*Ex huiusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid, vel repudiandum. Sed istae inclinationes subjacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus [...]. Unde per haec libertati arbitrii non praeiudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quas aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istae etiam inclinationes subjacent iudicio rationis; et huiusmodi etiam qualitates ei subjacent, in quantum in nobis est tales qualitates acquirere vel causaliter vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet*».

<sup>71</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 4, *Resp.*; d. 25, q. 1, a. 4, ad 4um.

<sup>72</sup> Cfr. *De veritate*, q. 24, a. 1, ad 6um.

<sup>73</sup> «*Diabolus non potest liberum arbitrium hominis movere; hoc enim libero arbitrio repugnaret. Non est ergo diabolus causa peccati*» (cfr. *De malo*, q. 3, a. 3, *Sed contra*).

necessitarismo megarico, di cui è questione nel testo aristotelico da lui commentato. Ora, ciò che interessa il nostro discorso, è che l'Aquinate, che già si è impegnato a discutere il fatalismo, ad un certo punto del suo discorso sembra — per esperimento — ammetterlo, per precisare subito che «*ex hac causa*» — il fato, appunto — «*non potest provenire necessitas in omnibus quae hic aguntur*». E spiega: «*multa enim hic*» — nelle cose umane — «*fiunt ex intellectu et voluntate, quae per se et directe non subduntur virtuti caelestium corporum*»<sup>74</sup>. Quel che segue è lo sviluppo argomentativo già collaudato in riferimento alla solita ipotesi dell'influsso degli astri sulla condotta umana. Ma, al di là dello sviluppo consueto — per cui ammettere il determinismo astrologico sarebbe ridurre l'intelligenza a sensazione —, ciò che può essere sottolineato come originale, è la tesi, non sviluppata, per cui la concezione metafisica del fatalismo (in questa o in altre forme) potrebbe essere ammessa, senza che sia però in grado di mettere in crisi la consapevolezza della libertà di scelta dell'uomo. Insomma — interpretando, e un po' dilatando, il sobrio dettato tommasiano —, l'accertamento della libertà di scelta passa attraverso una analisi della struttura coscienziale dell'uomo, e di fatto può essere condotto, almeno in prima istanza, anche in modo indipendente da una ontologia delle modalità e da una dispiegata metafisica (creazionista o fatalista)<sup>75</sup>.

Solo una metafisica della creazione libera è in grado di fondare in modo appropriato la piena contingenza di una realtà — come anche

---

<sup>74</sup> Cfr. *Expositio libri Peri Hermeneias*, I, lect. 14; testo latino della *Editio Leonina* (1989).

<sup>75</sup> Se Tommaso avesse voluto essere preciso e consequenziale, su questo terreno, avrebbe dovuto evitare di fare appello direttamente alla «contingenza» delle realtà particolari, per fondare su di essa l'indeterminazione dell'atto di scelta. Tale appello compare invece in *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 1, *Resp.* Qui Tommaso scrive: «*Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita [...]. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia; et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum*». Diversamente, in precedenza (cfr. *ibi*, q. 82, a. 2, *Resp.*), Tommaso aveva parlato di mancata evidenza di una «connessione necessaria» dei beni particolari col bene propriamente voluto, arrestandosi così, più opportunamente, sul piano fenomenologico. Dico, più opportunamente, perché all'accertamento dell'indeterminazione della volontà rispetto ai «*particularia operabilia*», è sufficiente il riconoscimento del loro carattere — appunto — finito, particolare; ovvero il riconoscimento della loro sproporzione rispetto all'ideale del bene, e della invidenza della loro connessione necessaria con la concreta realizzazione di esso (inevidenza facilmente accertabile, come già si diceva, considerata la precedente invidenza del darsi immediato e inequivocabile di una tale concreta realizzazione).

Tommaso riconosce, e proprio nel contesto cui ci stiamo riferendo<sup>76</sup>. Non si potrà quindi invocare la contingenza come sfondo dell'atto libero di scelta dell'uomo, senza con ciò sottintendere di aver già acquisito la verità della Creazione. Ora, in linea di diritto non sembra che, per fondare la libertà umana, occorra passare attraverso lo sviluppo di una metafisica della Creazione (ancorché la si ritenga valida); né, una simile subordinazione, ci sembra effettivamente praticata nei testi tommasiani. Non sembra, cioè, che ad accertare quella contingenza di secondo grado che investe i *particularia agenda* in relazione al fatto che vengono scelti liberamente dall'uomo<sup>77</sup>, sia essenziale l'accertamento previo della loro piena contingenza metafisica.

### 3. Libertà e necessità

#### 3.1. *Fatale e destinale*

Come abbiamo visto, Tommaso accenna alla ipotesi fatalista — diciamo pure a quella suscitata da Diodoro Crono col suo «discorso invincibile» —, riconoscendo però nella volontà umana (e nell'atto elicitato che ne proviene) una zona franca rispetto a quella ipotesi, la quale pure potrebbe estendere il suo potere a quelle dimensioni dell'atto imperato, che ne fanno qualcosa di naturale (un atto–base–fisico). E nel

---

<sup>76</sup> In primo luogo, Tommaso riconosce che «*possibilitas materiae ad utrumque [...] non est sufficiens ratio contingentiae, nisi etiam addatur ex parte potentiae activae quod non sit omnino determinata ad unum*»: dunque, il fatto che qualcosa possa divenire in un senso che non appare predeterminato, non è ancora prova della sua contingenza; si tratterà piuttosto di interrogare la realtà dalla quale, ultimamente, quel divenire dipende. E se tale realtà è il libero Atto creatore di Dio — «*causa quaedam profundens totum ens et omnes ejus differentias*» —, allora si potrà parlare di contingenza nel senso pieno o metafisico del termine: nel senso, cioè, che serve per confutare il necessitarismo megarico di cui è questione nel testo aristotelico che Tommaso sta commentando (cfr. *Expositio libri Peri Hermeneias*, I, lect. 14).

<sup>77</sup> È lo stesso Tommaso a parlare di una certa contingenza in cui l'atto umano costituisce i suoi *objecta*. Leggiamo, infatti, che «*Philosophus signanter radicem contingentiae in his quae fiunt a nobis assignavit ex parte consilii, quod est eorum quae sunt ad finem, et tamen non sunt determinata*». Poco prima, Tommaso precisa che sta parlando di «*alia radix contingentiae*» — rispetto a quella creatrice —; ma meglio sarebbe forse parlare, come abbiamo fatto nel testo, della radice di un'altra specie di contingenza, rispetto a quella propriamente metafisica (cfr. *ibidem*). La contingenza dipendente dall'atto umano, è quella che incontriamo anche in *Summa Theologiae*, I IIae, q. 13, a. 6, ad 2um.

porre tale zona franca, Tommaso non sente la necessità di passare attraverso la confutazione metafisica dell'ipotesi in questione: egli, cioè, non fa appello, in quel contesto, alla metafisica della Creazione.

Si tratta solo di uno scorcio prospettico — da approfondire a parte, e in altra circostanza. Quel che però interessa direttamente l'economia del nostro attuale discorso, è che, di fronte all'ipotesi fatalista, si impone all'attenzione una distinzione fondamentale, rimasta alquanto trascurata nella filosofia classica: quella tra «fatale» e «destinale». È infatti la destinazione attiva al bene come tale, il fattore che salva l'uomo da ogni captazione inautentica, in quanto gli consente di porsi a distanza critica rispetto ad ogni *impulsio*, e gli consente anche di impossibilitare alla radice una ipotetica *compulsio* che vada ad investire l'atto elicitato — foss'anche, essa, potente sulla dimensione imperata di questo. L'unica *compulsio* possibile — come già abbiamo visto — rimarrebbe infatti quella che sull'atto di scelta venisse operata da un *objectum* adeguato all'ampiezza dell'umano volere: ma non si tratterebbe più, a questo punto, di un'attrazione inautentica (e, in tal senso, fatale), bensì della attrazione propriamente destinale, qui finalmente inverata. Insomma, solo l'attrazione destinale può salvare l'uomo dal fato: *anánke* contro *heimarméne*.

Parliamo volentieri di *anánke*, perché i testi di Tommaso insistono in modo costante sul carattere «necessario» della ricerca umana del bene come tale; e la radice indoeuropea dei due termini — *necessitas* e *anánke* — è presumibilmente la medesima. Tale radice — NAC o NANC — indica proprio la inevitabile tensione al fine.

### 3.2. La necessità del volere nel *Commento alle Sentenze*

Ma veniamo ad una rapida rassegna dei testi tommasiani, che — sola — può ridarci il senso proprio della necessità in questione. Fin dal *Commento alle Sentenze*, appaiono con chiarezza alcuni punti fermi della dottrina tommasiana intorno al rapporto tra necessità e libertà: primo fra tutti, la consapevolezza — già aristotelica — che «*electio non est de fine, sed de his quae sunt ad finem*»<sup>78</sup>; che la libertà di scel-

---

<sup>78</sup> «*Rationalis potestas dicitur esse oppositorum, quae sub electione cadunt, quorum proprie est liberum arbitrium. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem [...]*»:

ta, insomma, si struttura sulla base di un rapporto non scelto, bensì dato. La stessa considerazione, attraverso un linguaggio diverso, emerge là dove Tommaso parla di una dimensione «naturale» della volontà — «*voluntas ut natura*» —, che esprime la tendenza al bene secondo la forma propria dell'uomo: quella intellettuale (e perciò razionale); e che fonda la possibilità di ogni particolare declinazione del volere secondo questo o quel bene particolare — «*voluntas ut deliberata*»<sup>79</sup>. Si tratta, in entrambi i casi, di riconoscere che l'*eligere* è in funzione di un *velle* che lo precede e gli conferisce senso — secondo la formula «*voluntas totius libertatis finis est*»<sup>80</sup>.

Quando Tommaso parla di «*voluntas ut natura*», intende dire che — genericamente — la volontà umana ha il suo oggetto proprio, al quale tende «*absolute*»<sup>81</sup>; ma — specificamente —, tale oggetto è còl-

*et ideo de fine non potest voluntas contrarie se habere. Voluntas enim non potest esse de miseria neque de malo in quantum hujusmodi, sed semper est de bono et de beatitudine*» (cfr. *II Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, *ad 1um*). Che Tommaso tragga esplicitamente da Aristotele la calibrazione del confronto tra volontà e scelta, è ben testimoniato dal suo commento all'*Etica Nicomachea*, in particolare là dove egli riprende la tipica espressione aristotelica per cui «*he men boulesis toù télous estì mállon, he de proairesis tòn pros to telos*» (cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1111b 26–27), sviluppandola così: «*Sed voluntas nominat hujusmodi potentiae actum relatum in bonum absolute. Electio autem nominat actum ejusdem potentiae relatum in bonum, secundum quod pertinet ad nostram operationem, per quam in aliquod bonum ordinamur*» (cfr. *Ethicorum*, III, lect. 5). Quanto all'altra importante espressione aristotelica, per cui «*eudaimoneîn boulómetha men kai phamén, proairoúmetha de léghein ouch harmózei*» (cfr. Aristotele, *ibi*, 1111b 28–29), Tommaso spiega che «*electio est solum eorum quae sunt ad finem, non autem ipsius finis. Quia finis praesupponitur, ut jam praedeterminatus*» (cfr. *Ethicorum*, III, lect. 5). Quella di Tommaso circa il carattere non originariamente deliberativo della volontà è dunque una insistenza su elementi che già — sia pure in modo più rapsodico — sono presenti nello Stagirita; si veda al riguardo anche quest'altra espressione aristotelica: «*to d'hekouision ou pân proairetón*» (cfr. Aristotele, *ibi*, 1112a 14–15).

<sup>79</sup> «*Voluntas ut deliberata, et ut natura, non differunt secundum essentiam potentiae: quia naturale et deliberatorium non sunt differentiae voluntatis secundum se, sed secundum quod sequitur judicium rationis: quia in ratione est aliquid naturaliter cognitum quasi principium indemonstrabile in operabilibus, quod se habet per modum finis, 'quia in operabilibus finis habet locum principii', ut in 6 ethic. dicitur. Unde illud quod finis est hominis, est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem dicitur voluntas ut natura. Aliquid vero est cognitum in ratione per inquisitionem ita in operativis sicut in speculativis; et utrobique [...] contingit inquirentem rationem errare; unde voluntas quae talem cognitionem rationis sequitur, deliberata dicitur, et in bonum et malum tendere potest, sed non ab eodem inclinante*» (cfr. *ibi*, d. 39, q. 2, a. 2, *ad 2um*).

<sup>80</sup> Cfr. *ibi*, d. 25, q. 1, a. 5, *ex*.

<sup>81</sup> «*Voluntas ut natura movetur in aliquid [...] absolute*» (cfr. *III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2a, *Resp.*).



to secondo la forma intellettuale–razionale: non può dunque essere qualcosa di «*unum*» in senso categoriale o in senso empirico<sup>82</sup>. Ora, Tommaso — che qui usa un lessico proveniente, per la mediazione di Pier Lombardo, da Giovanni di Damasco<sup>83</sup> — indica con l'espressione «*voluntas ut ratio*» la dimensione specificamente umana della stessa «*voluntas ut natura*»: quella dimensione, appunto, che le impedisce di volgersi «*absolute*» a qualcosa che non sia il bene assoluto<sup>84</sup>.

Sulla base di questa distinzione, si può cercare anche di articolare il senso della «*necessitas coactionis*», che è il contrario della volontarietà<sup>85</sup>. Ora, in senso generico, Tommaso riprende l'accezione aristotelica di coatto — o «violento» — come di ciò «*cujus principium est extra*»; e, in tal senso, si potrà dire che «*voluntarium*» — nel senso generico della «*voluntas ut natura*» — è ciò «*cujus principium est intra*»<sup>86</sup>. Ma intendere la volontarietà come spontaneità generica, il cui contrario sono le forze che con essa collidono in vario modo, non ridà ancora il senso propriamente umano di questa figura. La violenza capace di opporsi — specificamente — alla volontarietà umana, dovrebbe piuttosto essere intesa come impedimento alla libera scelta: ma una simile violenza specifica è esclusa a priori dalla struttura stessa dell'atto di volontà — come si è visto parlando dell'ipotesi della *compulsio*.

Non si può comunque non rilevare che nel *Commento alle Sentenze* è presente una certa venatura problematica circa la necessaria tensione della volontà al fine ultimo. Tommaso, infatti, ricorda che la volontà

---

<sup>82</sup> «*Homo naturaliter in bonum tendit. Sed motus naturalis a forma progreditur secundum conditionem formae. Voluntas tamen talis conditionis est, et ratio, ut non sint determinata ad unum, quin in aliud flecti possint*» (cfr. *II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1, *Resp.*). Naturalmente, l'*unum* destinale potrebbe solo coincidere con una realtà che attuasse in sé il bene nella pienezza del suo significato: «*voluntas [...] felicitatem naturaliter appetit*» (cfr. *ibi*, d. 25, q. 1, a. 2, *Resp.*).

<sup>83</sup> La distinzione del Damasceno è quella tra *thélesis* e *boulesis*, ripresa dal Magister nei termini di «*voluntas ut natura*» e «*voluntas ut ratio*» (cfr. *III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1c, *ad 1um*). In fondo, però, il referente ultimo della distinzione in gioco potrebbe essere lo stesso Aristotele, quando distingue tra la generica *órexis* e la specifica *bouleutiké órexis*.

<sup>84</sup> «*Voluntas ut natura [...] si per rationem non ordinetur in aliquid aliud, acceptabit illud absolute, et erit illius tamquam finis; si autem ordinet in finem, non acceptabit aliquid absolute, quousque perveniat ad considerationem finis, quod facit voluntas ut ratio. Patet igitur quod voluntas ut natura imperfecte vult aliquid, et sub conditione, nisi feratur in ipsum sicut in finem*» (cfr. *III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2a, *Resp.*).

<sup>85</sup> «*Necessitas coactionis voluntati contraria est*» (cfr. *II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, *ad 1um*).

<sup>86</sup> Cfr. *ibi*, a. 1, *ad 6um*.

creata può venir meno «*in suo actu*»<sup>87</sup>, dal momento che «*ordo voluntatis ad finem ultimum, non est per operationem finis ultimi in voluntate, sed per operationem voluntatis in finem tendentis: et quia voluntas defectibilis est, ideo ab isto ordine deficere potest per defectum suae operationis, et non per defectum finis*»<sup>88</sup>. Né vale, qui, dirottare sull'ignoranza la responsabilità della deviazione dal fine: infatti, la stessa ignoranza è facilmente interpretabile come il frutto di una volontaria negligenza<sup>89</sup>.

Per contenere la problematicità al di qua della soglia aporetica, è sufficiente però osservare che le espressioni ora citate, e le altre analoghe che si potrebbero citare<sup>90</sup>, si riferiscono, più o meno esplicitamente, al possibile «*defectus*» della volontà nell'atto di scelta; e, dunque, finiscono per riguardare il problema della coerenza della scelta con il fine ultimo: insomma, il problema morale. Si può dire che riguardano il problema della scelta, in riferimento alla «*intenzione*»<sup>91</sup>. Ora l'intenzione non è l'orientamento fondamentale della volontà al fine — di cui dunque non è in questione l'indefettibilità —, bensì è la ricerca attiva del fine, vissuta dentro una circostanza particolare. Per distinguere le due figure, Tommaso parla, rispettivamente, di «*voluntas finis*» e, appunto, di «*intentio*»<sup>92</sup> — costituendo, l'*intentio*, la dimensione finalistica della *electio*<sup>93</sup>.

<sup>87</sup> Cfr. *ibi*, d. 39, q. 1, a. 1, *Resp.*

<sup>88</sup> Cfr. *ibi*, ad 2um.

<sup>89</sup> «*Ille error qui est in ratione, secundum quod aestimat bonum quod non est bonum, est secundum ignorantiam electionis, ut in 3 Ethic. dicitur; et haec ignorantia non causat involuntarium, quia voluntas hujusmodi ignorantiae quodammodo causa est, dum passiones non cohibet, quae rationem in aestimando absorbent, quarum cohibitio in potestate voluntatis est: et ideo peccatum voluntati imputatur*» (cfr. *ibi*, ad 4um).

<sup>90</sup> Cfr. *ibi*, q. 2, a. 2, ad 1um.

<sup>91</sup> Non a caso, le considerazioni della *distinctio* 39 sulla fallibilità del volere, sono precedute, alla *distinctio* 38, da quelle sul concetto di «*intentio*».

<sup>92</sup> «*Actus voluntatis potest ferri in finem dupliciter. Vel immediate in ipsum finem [...]; et talis actus proprie dicitur voluntas finis, ut velle beatitudinem. Alio modo fertur actus in finem mediante eo quod est ad finem; et hoc proprie dicitur intendere finem*» (cfr. *ibi*, d. 38, q. 1, a. 5, *Resp.*). Altrove, Tommaso precisa che «*intentio dicitur esse de fine, non secundum quod voluntas in finem absolute fertur, sed secundum quod ex eo quod est ad finem, in finem tendit*» (cfr. *ibi*, q. 1, a. 3, *Resp.*).

<sup>93</sup> «*Intentio non est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad rationem actus voluntatis ordinantem. Sed ratio potest ordinare actum voluntatis dupliciter: vel secundum quod voluntas est de fine, et sic actus voluntatis in ordine ad rationem est intentio; vel secundum quod est de his quae sunt ad finem; et sic actus voluntatis in ordinem ad rationem est electio*» (cfr. *ibi*, ad 5um).

Del resto, che la fallibilità della volontà rispetto al fine ultimo riguardi solo l'atto di scelta, risulta sufficientemente chiaro già dal modo in cui l'Aquinate sfrutta il riferimento al celebre effato di Giovanni di Damasco — «*omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihil, vel quantum ad esse, vel quantum ad electionem*» —, precisando che la «*vertibilitas in nihil*», propria della volontà umana, non è «*quantum ad esse*», ma «*quantum ad electionem*». Insomma, non viene meno il riferimento al fine ultimo, che è un elemento costitutivo dell'atto umano — in termini teologici, è «*pars imaginis*» —; ma può venir meno il riconoscimento esplicito e attivo di questo orientamento strutturale. «*Et hoc non fit nisi per peccatum*» — spiega Tommaso<sup>94</sup>.

### 3.3. *Sviluppi successivi*

Nel *De veritate* gli stessi elementi ritornano<sup>95</sup>, non senza alcune peculiari insistenze: prima fra tutte, la netta contrapposizione tra necessità di natura e necessità di coazione. L'autorità di riferimento è qui quella di Agostino: «*sicut potest accipi ex verbis Augustini, 5 de Civitate Dei (cap.10), duplex est necessitas: necessitas scilicet coactionis, et haec in volentem nullo modo cadere potest; et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere: et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult*»<sup>96</sup>. Agostino, in effetti, par-

---

<sup>94</sup> Cfr. *ibi*, d. 39, q. 1, a. 1, *Sed contra* 2. Il riferimento al libro II del *De fide orthodoxa* del Damascenus, ritorna nel *De veritate*, dove si tratta di escludere l'ipotesi della impeccabilità naturale della creatura razionale (cfr. *De veritate*, q. 24, a. 7, *Sed contra*). Nel *De veritate* Tommaso usa un ossimoro per esprimere la fallibilità del volere: ossimoro che è facilmente interpretabile come espressione della peccabilità nella scelta. Leggiamo: «*patet quod voluntas non habet necesse velle hoc vel illud, quamvis sine gratia inveniatur deficiens ab indeficienti inclinatione in bonum*» (cfr. *ibi*, q. 22, a. 5, *ad 7um*).

<sup>95</sup> Ritroviamo, naturalmente, la distinzione tra *voluntas* ed *electio*: «*Sicut de primis principiis non iudicamus ea examinantes, sed naturaliter eis assentimur, et secundum ea omnia alia examinamus, ita et in appetibilibus, de fine ultimo non iudicamus iudicio discussionis vel examinationis, sed naturaliter approbamus; propter quod de eo non est electio, sed voluntas. Habemus ergo respectu ejus liberam voluntatem; cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augustinum, 5 de Civitate Dei; non autem liberum iudicium, proprie loquendo, cum non cadat sub electione*» (cfr. *De veritate*, q. 24, a. 1, *ad 20um*). Su questo tema, cfr. anche *ibi*, a. 6, *Resp.*

<sup>96</sup> Cfr. *ibi*, q. 22, a. 5, *Resp.* Scrive Agostino nel passo in questione: «*Si enim necessitas nostra illa dicenda est, quae non est in nostra potestate, sed etiam si nolimus efficit quod potest, sicut est necessitas mortis: manifestum est voluntates nostras, quibus recte*

lando della «*necessitas mortis*» come del prototipo della coazione, mostra, quasi di passaggio, che questa non incide propriamente sulla volontà umana. Essa, infatti, gode di absolutezza rispetto a tutto ciò che entra nel suo campo visivo–appetitivo senza saturarlo: in tal senso — aveva anticipato Agostino nel capitolo precedente —, la struttura della libertà di scelta risulta impermeabile anche all’ipotesi di un rigido fatalismo<sup>97</sup>. Parlando invece della divina «*necessitas vivendi*» come del prototipo della necessità intrinseca (o, in senso lato, naturale), Agostino ha buon gioco a mostrare che questa, esprimendo una struttura ontologica, non può risultare in alcun modo coattiva. Così, venendo al caso specifico della libertà umana, Agostino spiega che «*cum dicimus necesse esse, ut, cum volumus, libero velimus arbitrio: et verum procul dubio dicimus, et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subicimus, quae adimit libertatem*»<sup>98</sup>. Occorre però notare che, mentre Agostino si riferisce, qui, a una necessità di tipo ipotetico — se vogliamo qualcosa, per come siamo fatti non possiamo che volerla secondo libertà —, Tommaso sfrutta il riferimento a questo passo di Agostino per sostenere il paradosso per cui la libertà di scelta si fonda

---

*vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse. Multa enim facimus, quae si nollemus, non utique faceremus. Quo primum pertinet ipsum velle; nam si volumus, est, si nolimus, non est; non enim vellemus, si nollemus. Si autem illa definitur esse necessitas, secundum quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid vel ita fiat, nescio quomodo timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis. Neque enim et vitam Dei et praesentiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere et cuncta praescire; sicut nec potestas eius minuitur, cum dicitur mori fallique non posse, minoris esset utique potestatis»* (cfr. Agostino, *De civitate Dei*, V, cap. 10; testo latino del Migne: PL 41). Come si può vedere, Agostino afferma che «non bisogna avere paura della necessità», perché: (a) o la necessità va intesa come alcunché di fisicamente costringitivo (ad esempio, la necessità di morire); e allora essa non fa che determinare il campo di eventi entro il quale la coscienza libera (di per sé impermeabile a ogni presa fatalistica) andrà a prendere posizione; (b) o la necessità va intesa come la stessa natura della libertà, e quindi come la stessa nostra natura; e, in tal senso, sarà costitutiva della nostra libertà, e non opposta ad essa (in tal senso, si potrà dire che il nostro non essere liberi nei riguardi della nostra libertà, non toglie certo la nostra libertà, pur configurandola come non metafisicamente assoluta). Il passo agostiniano è commentato distesamente da Tommaso in *De veritate*, q. 23, a. 4, *Resp.*

<sup>97</sup> «*Quapropter si mihi fati nomen alicui rei adhibendum placeret, magis dicerem fatum esse infirmioris voluntatem, qui eum habet in potestate, quam illo causarum ordine, quem non usitato sed suo more Stoici fatum appellant, arbitrium nostrae voluntatis auferri*» (cfr. Agostino, *De civitate Dei*, V, cap. 9).

<sup>98</sup> Cfr. *ibi*, V, cap. 10.

in una necessità di tipo assoluto: quella con cui la volontà tende al bene come tale<sup>99</sup>.

Necessità, dunque, e non coazione: «*quamvis autem quaedam necessaria inclinatione ultimum finem velit voluntas; nullo tamen modo concedendum est quod ad illud volendum cogatur*»<sup>100</sup>. La coazione, che per Tommaso può investire l'attività intellettuale, non riguarda quella volitiva<sup>101</sup>. Quanto alla necessità, essa non esprime certo una «impotenza della volontà», bensì la sua «virtù» propria: il cuore stesso della sua autonomia<sup>102</sup>.

Anche nel *De veritate* compare la distinzione tra *voluntas ut natura* e *voluntas ut deliberata*<sup>103</sup>, con una opportuna precisazione, che già avevamo in qualche modo anticipato riferendo del *Commento alle Sentenze*: il naturale sta al volontario, come il generico sta allo specifico. Quindi, ogni tentativo di contrapposizione tra i due termini — fondato, ad esempio, sulla determinazione «*ad unum*» di ogni moto

<sup>99</sup> Leggiamo, infatti, poche righe sotto la citazione da Agostino: «*Natura et voluntas hoc modo ordinatae sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit: quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cujuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud*» (cfr. *De veritate*, q. 22, a. 5, *Resp.*).

<sup>100</sup> «*Coactio enim nihil aliud est quam violentiae cujusdam inductio. Violentia autem [...] est cujus principium est extra [...]. Sed cum ipsa voluntas sit quaedam inclinatio, eo quod est appetitus quidam; non potest contingere ut voluntas aliquid velit, et inclinatio ejus non sit in illud; et ita non potest contingere ut voluntas aliquid coacte vel violenter velit, si aliquid naturali inclinatione velit*» (cfr. *ibidem*). Su questo punto, cfr. anche *ibi*, q. 24, a.1, *ad 18um*, e q. 23, a. 4, *ad Sed contra* («*necessitas naturalis ordinis libertati non repugnat, sed sola necessitas coactionis*»).

<sup>101</sup> Cfr. *ibi*, *ad 12um*.

<sup>102</sup> «*Non pertinet ad impotentiam voluntatis, si naturali inclinatione de necessitate in aliquid feratur, sed ad ejus virtutem; sicut grave tanto est virtuosius, quanto majori necessitate deorsum fertur. Pertineret autem ad ejus infirmitatem, si ab alio cogeretur*» (cfr. *ibi*, *ad 2um in contrarium*). L'accostamento — duro, ma corretto — della volontà alla gravità, è ripreso *ibi*, q. 24, a. 14, *Resp.*, e anche nel *De potentia* (cfr. q. 10, a. 2, *ad 5um*; testo latino della edizione Fiaccadori, Parma), dove ritorna anche il solito riferimento agostiniano.

<sup>103</sup> «*Principale quidem volitum est in quod voluntas fertur secundum suam naturam; eo quod ipsa voluntas natura quaedam est, et naturalem ordinem ad aliquid habet; hoc autem est quod naturaliter voluntas vult: sicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem, et respectu ejus voliti voluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum naturae; non enim potest homo velle non esse beatus, aut esse miser. Secundaria vero volita sunt quae ad hoc principale volitum ordinantur sicut in finem. Et ad haec duo volita hoc modo se habet voluntas diversimode*» (cfr. *De veritate*, q. 23, a. 4, *Resp.*).

naturale<sup>104</sup> —, finisce per contrapporre tra loro, in realtà, la specie ad un genere «*cum praecisione sumptum*»<sup>105</sup>, cioè inteso come chiuso rispetto ad ulteriori perfezioni. Ma il genere, se assunto per come entra in realazione con la differenza all'interno della specie — e cioè *indeterminate* —, non può certo essere a quest'ultima contrapposto<sup>106</sup>: dunque, neppure può esserlo il naturale, se inteso come dimensione generica del volontario, rispetto al volontario specificamente umano.

Anche il tema della libertà in relazione al peccato, è presente nel *De veritate*. Il riferimento è ad Anselmo: scegliere il male morale non è propriamente libertà; è semmai «*quoddam libertatis signum*»<sup>107</sup>. E lo è, perché anche l'opzione del male avviene sulla base di quanto di — sia pur disordinatamente — positivo l'atto cattivo realizza<sup>108</sup>.

Nella *Contra Gentiles*, la relazione tra libertà e necessità non si può dire un tema centrale<sup>109</sup>. Comunque, qui troviamo una interessante distinzione tra «*necessitas coactionis*» — esclusa, alla radice, dalla libertà di scelta —, e «*necessitas ex interiori inclinatione*». Quest'ultima non sembra coincidere con la aspirazione al destino, che è la base dell'atto libero; ma piuttosto sembra consistere in quella agilità ad assecondare in modo coerente la tensione destinale, che tradizionalmente è detta virtù, e che, in modo indefettibile, investirà

<sup>104</sup> Cfr. *ibi*, q. 22, a. 5, 6um *Sed contra*.

<sup>105</sup> «*Voluntas dividitur contra appetitum naturalem cum praecisione sumptum, idest qui est naturalis tantum, sicut homo contra id quod est animal tantum; non autem dividitur contra appetitum naturalem absolute, sed includit ipsum, sicut homo includit animal*» (cfr. *ibi*, q. 22, a. 5, ad 6um *in contrarium*).

<sup>106</sup> Per quel che riguarda la differenza tra la considerazione «precisiva» e quella «indeterminata» del genere, il riferimento classico è al *De ente et essentia*.

<sup>107</sup> Cfr. *De veritate*, q. 22, a. 6, *Resp.*

<sup>108</sup> «*Nihil est adeo malum quod non possit habere aliquam speciem boni; et ratione illius bonitatis habet quod movere possit appetitum*» (cfr. *ibi*, ad 6um). Se l'atto cattivo non realizzasse alcun bene, non potrebbe essere scelto liberamente, essendo la libertà orientata al bene: «*in qualibet actione peccati remanet aliquid de bono; et quantum ad hoc libertas conservatur; remota enim specie boni, electio cessaret, quae est actus liberi arbitrii*» (cfr. *ibi*, q. 24, a. 10, ad 11um; cfr. anche ad 1um).

<sup>109</sup> Per esempio, in *Contra Gentiles*, I, c. 88, prevale la contrapposizione tra «spontaneità» e «necessità»: «*liberum arbitrium dicitur respectu eorum quae non necessitate quis vult, sed propria sponte*»; o tra «libertà» e «natura»: «*homo dicitur [...] liberum arbitrium habere, quia ad volendum iudicio rationis inclinatur, non impetu naturae*». Certo, il contesto fa capire che l'impeto naturale in questione è quello degli animali bruti; però, almeno le scelte linguistiche sono piuttosto lontane da quelle del *De veritate*.

la beatitudine escatologica<sup>110</sup>. Un altro tipo di necessità che Tommaso distingue dalla coazione, è la «*necessitas ex fine*», la quale altro non è che la «*necessitas ex suppositione*» considerata al livello degli atti umani<sup>111</sup>. Si tratta di una figura che compare nel contesto di un discorso sulla libertà, in quanto allude alla coerenza morale, o alla sensatezza pratica delle azioni.

Nella *Pars Prima* della *Summa Theologiae*<sup>112</sup> incontriamo una tripartizione solo in apparenza equivalente a quella ora citata. Infatti, se vi compaiono la medesima necessità di coazione e la medesima necessità «*ex fine*», la «*necessitas naturalis*» che vi troviamo è diversa dalla «*necessitas ex interiori inclinatione*» di cui sopra. Infatti, ora si allude di nuovo alla necessità destinale in sé considerata<sup>113</sup>: quella che fa da base alla dinamica della volontà<sup>114</sup>.

Nella *Prima Secundae* troviamo, in primo luogo, un testo esemplare, in cui diviene esplicita, più che in ogni altro passo, la incompatibilità reciproca tra la «*ratio voluntatis*» e la «*ratio violentiae*»; le quali, escludendosi eideticamente, non possono entrare neppure in un rapporto di limitazione reciproca. Infatti, «*contra rationem ipsius actus*

<sup>110</sup> «*Coactum enim est quod est voluntati contrario. Est autem quaedam necessitas ex interiori inclinatione procedens, et haec laudem virtuosi actus non minuit, sed auget; facit enim voluntatem magis intense tendere in actum virtutis; patet enim quod habitus virtutis, quanto fuerit perfectior, tanto vehementius voluntatem facit tendere in bonum virtutis et minus ab eo deficere; quod, si ad finem perfectionis devenerit, quamdam necessitatem infert ad bene agendum, sicut est in beatis, qui peccare non possunt [...]; nec tamen propter hoc aut libertati voluntatis aliquid deperit aut actus bonitatis*» (cfr. *Contra Gentiles*, III, c. 138).

<sup>111</sup> «*Sicut quum dicitur alicui necesse esse habere navem ut transeat mare*» (cfr. *ibidem*).

<sup>112</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 1, *Resp.*

<sup>113</sup> Necessità che Tommaso articola in un momento «materiale» e in uno «formale» — in analogia a quanto avveniva per la «*voluntas ut natura*». «*Necesse est enim quod non potest non esse; quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cum dicimus, quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus, quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et haec est necessitas naturalis et absoluta*» (cfr. *ibidem*). La esplicita distinzione tra necessità di coazione e necessità naturale della volontà, compare anche in III, q. 14, a. 2, *Resp.*

<sup>114</sup> «*Nec necessitas naturalis repugnat voluntati: quinimo necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo*» (cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 1, *Resp.*). Di questa necessità naturale, Tommaso ribadisce che non può esserci scelta — «*appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus*» (cfr. *ibi*, ad 3um) —; come, in generale, non c'è scelta di quelle cose «*ad quae naturaliter inclinamur*» (cfr. *ibi*, q. 83, a. 2, *Resp.*). Su questo punto, cfr. anche *ibi*, I IIae, q. 13, a. 3, *Resp.* e a. 6, *Resp.*

*voluntatis est quod sit coactus vel violentus; sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus lapidis, quod feratur sursum. Potest enim lapis per violentiam ferri sursum: sed quod iste motus violentus sit ex ejus naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi; sed quo hoc sit ex ejus hoc sit ex ejus voluntate, repugnat rationi violentiae»<sup>115</sup>.*

In secondo luogo, ritroviamo esplicitamente indicato il carattere «naturale» del «*motus voluntatis*», che — appunto, naturalmente — si dirige al «*bonum in communi*» (attraverso la mediazione dei fini infravalenti «*quae conveniunt aliis potentiis*»)<sup>116</sup>. Una naturalità, questa, non «*determinata ad unum*» — come sappiamo. O meglio, non determinata «*ad unum particulare secundum ordinem naturae*», bensì «*ad unum commune*» — conformemente alla specifica natura della volontà umana<sup>117</sup>. Infatti, la volontà non si risolve nella natura (non è, cioè, un puro dato, ovvero un dinamismo il cui corso sia già determinatamente tracciato), bensì è capace di autodeterminarsi — sempre però a partire dal suo orientamento naturale<sup>118</sup>. E, proprio in tal senso, Tommaso precisa che, per poter parlare di volontarietà umana, occorre che, al criterio aristotelico della intrinsecità dell'iniziativa, si coniughi la consapevolezza del fine cui si tende: in una parola, l'intelligenza<sup>119</sup>.

Nella *quaestio* 6 del *De malo*<sup>120</sup> si ha cura di precisare che il carattere necessario del «*motus voluntatis*» non riguarda le particolari mosse della *electio*. Si precisa, inoltre, che la naturalità di tale «*motus*» non ne fa un che di determinato «*ad unum*»; e ciò, in considerazione del carattere intellettuale che specifica la tendenza dell'uomo al bene, conservandola come «*indeterminate se habens ad multa*». Nella *quaestio*

<sup>115</sup> Cfr. *ibi*, q. 6, a. 4, *Resp.* A questo punto, è analitico affermare che «la violenza causa l'involontario» (naturalmente, al livello degli atti imperati) (cfr. *ibi*, a. 5, *Resp.*).

<sup>116</sup> Cfr. *ibi*, q. 10, a. 1, *Resp.* Cfr. anche *ibi*, q. 15, a. 3, *Resp.*

<sup>117</sup> Cfr. *ibi*, q. 13, a. 2, *Resp.*

<sup>118</sup> «*Quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod modus proprius naturae quantum ad aliquid participetur a voluntate, sicut quod est prioris causae participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem; et inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult*» (cfr. *ibi*, ad 1um). Qui, il rapporto tra causalità prima e seconda adombra quello tra genericità e specificità — di cui già si è parlato.

<sup>119</sup> Cfr. *ibi*, q. 6, a. 1, *Resp.*

<sup>120</sup> Cfr. *Resp.* Benché la stesura di tale *quaestio* sia ritenuta precedente rispetto a quella della *Prima Secundae*, ne trattiamo a questo punto per ragioni di economia espositiva.



16, invece, la specificità intellettuale dell'«adpetitus» umano serve a Tommaso per spiegare l'immutabilità del volere circa il fine ultimo: «*Sicut immobiliter nos habemus in cognitione primorum principiorum; ita intellectus eorum immobiliter se habet circa omnia quae naturaliter cognoscit. Et quia voluntas proportionatur intellectui, consequens est quod etiam voluntas eorum naturaliter sit immutabilis circa ea quae ad ordinem naturae pertinent*»<sup>121</sup>. Qui, come già sappiamo e come si capisce dal riferimento ai primi principi, non si tratta di una immutabilità per cui, senza soluzione di continuità e senza variazioni di atteggiamento, la volontà si proponga tematicamente il fine ultimo — così come i principi irrinunciabili del pensiero non sono sempre tematicamente pensati, e con invariabile grado di consapevolezza. Si tratta, piuttosto, di una «immutabilità» che dice l'inevitabilità — e dunque, la necessità — che qualunque atto umano sia interpretabile sotto il segno della volizione del bene come tale: qualunque sia il grado attuale di consapevolezza di chi lo sta compiendo.

#### 4. Libertas differentiae

##### 4.1. La velleitas come segno destinale

Per penetrare meglio il senso della libertà di scelta così come Tommaso ce lo viene proponendo, è opportuno porre attenzione alla figura della «*velleitas*»<sup>122</sup>, che risulta, a ben vedere, esattamente simmetrica a quella del peccato. Se infatti il peccato è la scelta di ciò che — propriamente o tematicamente — non può essere voluto, in quanto contraddittorio con l'oggetto proprio della volontà<sup>123</sup>, la velleità è piuttosto la volizione di ciò che non si può realmente scegliere. Ebbene,

<sup>121</sup> Cfr. *De malo*, q. 16, a. 5, *Resp.*

<sup>122</sup> «*Voluntas incompleta est de impossibili, quae secundum quosdam velleitas dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile*» (cfr. *Summa Theologiae*, I IIae, q. 13, a.5, *ad 1um*).

<sup>123</sup> Che di una contraddizione — appunto agita, e non tematizzata — si tratti, lo ammette lo stesso Tommaso nel *Commento alle Sentenze*, quando afferma che, per compiere il male, occorre quella che in termini contemporanei chiamiamo «malafede» (una consapevolezza della contraddizione, che si tenta di rimuovere): infatti, «*per habitum corruptum reprimitur contradictio rationis, ratione obtenebrata*» (cfr. *II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4, *ad 5um*).

tale volizione, pur aprendosi a possibilità patologiche, originariamente non è che l'indicazione più chiara del carattere trascendentale del volere umano, che pure ha operativamente a che fare con possibilità finite. Sembra alludere a ciò lo stesso Tommaso, in un brano esemplare della *Contra Gentiles*: «*Apprehensio intellectiva non determinatur ad quaedam, sed est omnium; unde et de intellectu possibili Philosophus dicit (de Anima III) quod est quo est omnia fieri. Appetitus igitur intellectualis substantiae est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis ut ad omnia se habeat; unde et Philosophus dicit (Ethic. III, c. 5) quod est possibile et impossibile*»<sup>124</sup>.

Si impone, al riguardo, una precisazione. Quando Tommaso — riferendosi al testo aristotelico<sup>125</sup> — parla di «impossibili», si riferisce a ciò che è fuori della portata pratica dell'uomo, cioè a quanto è impossibile che l'uomo realizzi — non a ciò che è impossibile ontologicamente. L'esempio aristotelico dell'immortalità, è istruttivo in proposito. Del resto, nel suo *Commento all'Etica Nicomachea*, Tommaso spiega che «*nullus eligit talia quae fiunt per alium, sed solum illa quae existimat posse fieri per ipsum*»<sup>126</sup>; ed è ben lungi, con ciò, dal ritenere formalmente impossibile ciò che eccede le possibilità umane<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> Cfr. *Contra Gentiles*, II, c. 47.

<sup>125</sup> «*Proairesis men gar ouk ésti tōn adynáton [...], boulesis d'ésti kai tōn adynáton, hoion athanasias*» (cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1111b 20–23).

<sup>126</sup> Cfr. *Ethicorum*, I, III, lect. 5.

<sup>127</sup> «*Electio enim, quia refertur ad nostram operationem, non dicitur esse impossibile. Et si quis dicat se eligere aliquod impossibile, videbitur esse stultus. Sed voluntas, quia respicit bonum absolute, potest esse cujuscumque boni, licet sit impossibile. Sicut aliquis potest velle esse immortalis, quod est impossibile secundum statum hujus corruptibilis vitae*» (cfr. *Ethicorum*, III, lect. 5). Ora, Tommaso si contraddirebbe se comprendesse nell'ambito del trascendentale *bonum* — coestensivo dell'essere — il formalmente impossibile. Che l'impossibile in questione sia un impossibile pratico, e non ontologico, è confermato anche da un passo del *De veritate*, dove — sia pure esponendo un'obiezione — Tommaso afferma positivamente che, mentre «*voluntas est possibile et impossibile [...]; liberum autem arbitrium solum eorum quae sunt in nobis*» (cfr. *ibi*, q. 24, a. 4, *objectio* 10). Ancora più chiaro è un altro passo, in cui Tommaso parla di ciò che eccede la «*potestas*» del libero arbitrio, in quanto supera le capacità realizzative dell'uomo: «*sicut volare non subest libero arbitrio hominis, quia excedit vim potentiae motivae in homine*» (cfr. *De veritate*, q. 24, a. 12, *Resp.*). Mi sembra che quest'ultimo sia un buon esempio di ciò che Tommaso intende con «*velleitas*». Nel *Commento alle Sentenze*, l'Aquinate accennava alla «*velleitas*» come ad una volizione imperfetta, perché «*sub conditione*»: vorrei x, se x fosse possibile. L'esempio portato in proposito — quello di Cristo che vorrebbe non patire, se questa fosse la volontà del Padre —, conferma la nostra precedente interpretazione, in quanto non riguarda una impossibilità formale ovvero assoluta (cfr. *III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2a, *Resp.*).

Del resto, nel luogo in cui distesamente discute del tema della «*velleitas*», l'Aquinate spiega che la scelta umana, riguardando azioni umane, non può, di diritto, avere a tema se non contenuti praticamente accessibili; infatti, «*ea quae per nos aguntur, sunt nobis possibilia*»<sup>128</sup> — dove, quel «*nobis*» è ciò che chiarisce il dettato.

Ora, il fatto è che l'uomo, non solo può aspirare a qualcosa che è fuori della portata della sua scelta, ma anzi, è destinalmente orientato proprio a quella assolutezza di bene che è per lui inimmaginabile, e, dunque, persino improgettabile: lo stesso Tommaso diceva che essa «*potestatem cuiuslibet creaturae excedit*»<sup>129</sup>. In tal senso — e azzardando un po', ma solo lessicalmente —, si può dire che la «*velleitas*» è la cifra stessa del desiderio umano; e — si badi — essa non può venire intesa come autocontraddizione, visto che è — anche nei testi tommasiani — volizione (e non scelta) di ciò che non si può scegliere. L'oggetto proprio della «*velleitas*» è, in fondo, la stessa felicità — che, del resto, sia Aristotele che Tommaso riconoscevano inaccessibile allo sforzo umano<sup>130</sup>, e possibile frutto solo di un dono divino.

#### 4.2. Il paradosso beatifico

La libertà è destinata così a realizzarsi oltre il progettabile. Tommaso parla, al riguardo, di «*beatitudo*». La riflessione tommasiana intorno alla situazione beatifica è vastissima: quel che di essa può interessare lo sviluppo del nostro discorso è quanto può ulteriormente illustrarci circa il senso della libertà di scelta.

Per procedere con ordine, conviene chiarire che la beatitudine è il realizzarsi della idealità del bene: è cioè la situazione in cui il fine che orienta tutto l'agire umano si dà come realtà esistenziale. E nei testi di Tommaso la tensione al termine ideale e quella al termine reale vengono normalmente identificate tra loro, per cui è frequentissimo incontrare espressioni come «*homo ex necessitate appetit beatitudinem*»<sup>131</sup>. Ora, ciò che importa sottolineare è che la situazione beatifica

<sup>128</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I IIae, q. 13, a. 5, *Resp.*

<sup>129</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, *ad 2um.*

<sup>130</sup> Per Aristotele, cfr. *Etica Nicomachea*, 1099b 9–18; per Tommaso, cfr. *Summa Theologiae*, I IIae, q. 5, a. 5.

<sup>131</sup> Cfr. *De malo*, q. 6, *Resp.* In proposito, cfr. anche: *ibi*, q. 6, *ad 7um*; *ibi*, q. 16, a. 5,

— termine appropriato della tensione volitiva dell'uomo — viene da Tommaso prospettata come qualcosa che satura, ma non blocca la libertà di scelta. Possiamo sommariamente esplorare questo paradosso da tre lati.

Il primo lato del paradosso beatifico è quello per cui, chi vive la beatitudine, «*in contrarium deflecti non potest*»<sup>132</sup>, eppure questa impossibilità non può essere intesa come qualcosa di incompatibile con la libertà di scelta. Non è infatti per una coazione, che la volontà beata non può volgersi altrove; ma piuttosto perché — nell'ipotesi — un altrove, per il desiderio, propriamente non c'è, essendo il bene beatifico la realizzazione senza residui dell'idealità del bene: «*ex hoc enim voluntas immutabilis redditur quod totaliter impletur ita quod non habet quo divertat ab eo in quo est firmata*» — leggiamo nella *Contra Gentiles*<sup>133</sup>. Si tratta di una situazione in cui — finalmente — l'oggetto della *electio* si identifica con quello della *volitio*: l'uomo sceglie ciò che propriamente vuole; e in tale accordo di sé con sé si attua perfettamente la libertà di scelta — le cui attuazioni *in via* possono dirsi analogati secondari. Alcuni testi del *Commento alle Sentenze* sono già abbastanza chiari in proposito. Leggiamo, ad esempio, che «*de ratione beatitudinis vel gloriae est ut aliquis omnia habeat quae vult, et nihil mali velit, ut dicit Augustinus; et ideo gloria in nullo impedit usum liberi arbitrii; et propter hoc non assignatur aliqua libertas a gloria: nulla enim voluntas miseriam quaerit et gloriam fugit, cum omnes naturaliter beati esse velint*»<sup>134</sup>. O, ancora, leggiamo che: «*quaedam ordinata sunt ad finem ultimum beatitudinis, quae ipsi fini junguntur, ut videre, amare et hujusmodi: et respectu horum erit sempiterna et libera electio*»<sup>135</sup>.

Un secondo aspetto del paradosso beatifico consiste nel fatto che la libertà di scelta si realizza destinalmente al di là della alternativa tra il bene e il male morali. Infatti, dire che la volizione non può deflettere dalla bea-

*Resp.*; *Contra Gentiles*, IV, c. 92; *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 2, *Resp.*; *ibi*, q. 83, a. 2, *Resp.*; *Peri Hermeneias*, I, lect. 14.

<sup>132</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, *Resp.*

<sup>133</sup> Cfr. *Contra Gentiles*, IV, c. 70. L'impossibilità di un altrove, per il desiderio appagato, è quanto, in altri termini, è ribadito anche in *Contra Gentiles*, IV, c. 92: «*Si igitur anima beata posset adhuc transmutari de bono in malum, nondum esset in ultimo fine; quod est contra beatitudinis rationem*».

<sup>134</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 5, *ad 4um*.

<sup>135</sup> Cfr. *ibi*, a. 1, *ad 4um*.

titudine conseguita, significa — analiticamente — che non può peccare<sup>136</sup>, ovvero venir meno alla propria vocazione strutturale. Su questo punto, i testi tommasiani sono numerosi. Chiarissimo è ciò che l'Aquinate afferma in proposito nel *Commento alle Sentenze*: «*liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit objectum voluntatis, nec in malum tendit nisi propter aliquem defectum, quia apprehenditur ut bonum: cum non sit voluntas aut electio nisi boni, aut apparentis boni: et ideo ubi perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest*»<sup>137</sup>. E ancora: «*laudabilitas non dependet essentialiter a potestate peccandi sed a voluntate adhaerente bono: alias virtuosus, in quo est minor mobilitas ad peccandum, esset minus laudabilis in actu suo, quam carens virtute et bonum operans*»<sup>138</sup>. Né deve fuorviare l'insistenza di Tommaso — e di altri scolastici — intorno alla necessità che i beati siano per Grazia divina «*in bono confirmati*»<sup>139</sup>: infatti, la Grazia in questione già consiste tutta nel dono che Dio fa ad essi della propria presenza beatificante, senza bisogno di ulteriori supporti. In altre parole, quando l'Aquinate, sull'autorità di alcuni Padri, dichiara impossibile che «*aliquam creaturam esse voluntate immutabili adhaerentem Deo per propriam naturam*»<sup>140</sup>, non fa altro, a ben vedere, che ribadire l'impotenza dell'uomo a darsi la beatitudine — e, con essa, l'immutabilità in questione<sup>141</sup>. Che poi l'esclusione del pecca-

<sup>136</sup> «*Illi qui jam beati sunt apprehendunt id in quo vere beatitudo est, sub ratione beatitudinis et ultimis finis; alias in hoc non quiesceret appetitus, et per consequens non essent beati. Quicumque igitur beati sunt voluntatem deflectere non possunt ab eo in quo est vera beatitudo. Non possunt igitur perversam voluntatem habere*» (cfr. *Contra Gentiles*, IV, c. 92).

<sup>137</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 2um.

<sup>138</sup> E prosegue: «*sed potestas peccandi est signum laudabilitatis respectu laudantium, in quantum ostendit non coacte voluntatem bono adhaerentem*» (cfr. *II Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, ad 4um). E quando, più avanti, Tommaso accenna al possibile carattere meritorio di quegli atti che sono «*voluti naturalmente*», evidentemente pone la libertà di scelta anche all'interno della volizione che ha come oggetto la beatitudine già conseguita (cfr. *II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2, ad 5um).

<sup>139</sup> Cfr. *De veritate*, q. 24, a. 8, *Sed contra*: «*sancti qui sunt in patria, ita sunt in bono confirmati, ut ulterius peccare non possint: alias de sua beatitudine securi non essent, et per consequens nec beati. Non autem haec confirmatio inest eis per naturam [...]. Ergo hoc est per gratiam; et ita liberum arbitrium per donum gratiae confirmari potest*».

<sup>140</sup> Cfr. *De veritate*, q. 24, a. 1, ad 16um. I Padri in questione sono Gregorio di Nissa e Giovanni di Damasco.

<sup>141</sup> È lo stesso Tommaso ad ammetterlo implicitamente, quando afferma che il libero arbitrio umano non è per natura confermato nel bene, proprio perché non può afferrare questo concretamente; ma, una volta che sia messo in grado di afferrarlo, non potrà che fissarsi in esso. Leggiamo: «*Naturaliter liberum arbitrium creaturae in bono confirmatum esse non potest, quia in na-*

to dall'orizzonte della beatitudine non elimini, ma anzi esalti la libertà di scelta, è dovuto al carattere patologico — i medievali dicevano «difettivo»<sup>142</sup> — di quello; ovvero alla struttura di contraddizione pratica che ne costituisce il senso profondo, e che la situazione beatifica corregge definitivamente<sup>143</sup>. E, su questo terreno, Tommaso non fa che riferirsi alla tradizione anselmiana, cui già facevamo cenno.

Il terzo aspetto del paradosso beatifico è uno sviluppo dei precedenti. Se il senso ultimo del libero arbitrio non consiste nel poter scegliere tra bene e male, ma nel dire sì al destino beatifico, si può concepire — sempre in prospettiva escatologica — anche una possibilità, per così dire, intermedia: quella in cui il libero arbitrio si esprima come scelta tra atteggiamenti diversi, ma tutti *honesti* (cioè, autenticamente riferiti al fine ultimo). Qui il paradosso raggiunge forse le sue estreme possibilità, perché accenna a delineare le coordinate di una prassi escatologica, che si svolge cioè entro la stessa situazione beatifica. Ora, non rientra nei limiti del presente lavoro una indagine circa un eventuale *aevum* beatifico ed una eventuale prassi che gli sia correlata; non possiamo però non riferire almeno alla condizione del *viator* l'importante intuizione tommasiana: quella per cui la libertà di scelta, anche quando si muove tra *objecta* relativi, è tanto più autentica, quanto più è tutelata dalla minaccia del male. Non alludiamo, ovviamente, ad una tutela di tipo estrinseco<sup>144</sup> — e dunque, inautentico —; bensì a quella robusta familiarità con l'*honestum*, che la tradizione filosofica chiama virtù<sup>145</sup>.

*tura sua non habet perfecti et absoluti rationem boni, sed cujusdam boni particularis: huic autem bono perfecto et absoluto, scilicet Deo, liberum arbitrium per gratiam unitur. Unde si fiat perfecta unio, ut ipse Deus sit libero arbitrio tota causa agendi, in malum flecti non poterit. Quod quidem in aliquibus contingit, et praecipue in beatis»* (cfr. *De veritate*, q. 24, a. 8, *Resp.*).

<sup>142</sup> «*Ista diversitas*» — del bene e del male — «*non per se pertinet ad potestatem liberi arbitrii, sed per accidens*»; «*non autem pertinet ad rationem alicujus potentiae quod deficiat in suo actu; [...] et ideo nihil prohibet inveniri liberum arbitrium quod ita tendit in bonum, quod nullo modo potest tendere in malum*» (cfr. *De malo*, q. 16, a. 5, *Resp.*).

<sup>143</sup> Qualunque sia il tipo di patologia che affligge l'atto libero, essa «*totaliter a beatis tollitur ex conjunctione ipsorum ad Deum*»; infatti, «*hac cognitionis claritate intantum mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus insurgere poterit nisi secundum regulam rationis*» (cfr. *De veritate*, q. 24, a. 8, *Resp.*).

<sup>144</sup> Ad esempio, una tutela di tipo «politico», come quella tentata dal Grande Inquisitore dostoevskiano.

<sup>145</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, ad 4um.

Ma veniamo, brevemente, al testo tommasiano. Il passo esemplare — della *Pars Prima* della *Summa Theologiae* — riguarda direttamente la vita angelica e indirettamente quella dei beati; ma mostra anche una valenza antropologica radicale. «*Voluntas angeli*» — leggiamo — «*se habet ad opposita, quantum ad multa facienda vel non facienda; sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita; sed secundum ipsum ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum eligant, quod sine peccato est*»<sup>146</sup>. Nello stesso contesto, Tommaso riprende poi il suo consueto parallelo tra scelta pratica e conclusione argomentativa, per affermare che, come si può variamente argomentare a partire dai medesimi dati — nel costante rispetto dei principi della logica —, così appartiene alla perfezione del libero arbitrio di poter scegliere diversamente — «*servato ordine finis*». E aggiunge: «*Sed quod eligat aliquid, divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertatis arbitrii est in angelis qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccare possumus*»<sup>147</sup>.

Ciò che Tommaso sembra indicare, in quello che abbiamo chiamato il terzo lato del paradosso, è che il libero arbitrio si realizza autenticamente *in via*, e definitivamente *in patria* — insomma, destinalmente — come creatività nel bene. Infatti, «*si tamen aliqua creatura immobiliter adhaereret Deo, non propter hoc privatur libero arbitrio: quia potest adhaerendo multa facere vel non facere*»<sup>148</sup>.

Senza addentrarsi realmente nella questione escatologica, che in sé sfugge alla portata del presente scritto, si può senz'altro trattenere del testo tommasiano un'ultima indicazione: la libertà di scelta è destinata ad essere, già *in via*, un progettarsi coerente ed originale in direzione

<sup>146</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 62, a. 8, ad 2um. Altrove Tommaso propone il caso opposto dei demoni, che, qualunque cosa scelgano, scelgono il male (cfr. *De malo*, q. 16, a. 5, *Resp.*).

<sup>147</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 62, a. 8, ad 3um. Le stesse considerazioni sono già presenti nel *Commento alle Sentenze*, dove leggiamo: «*apud illos quorum est indeficienter recta aestimatio finis, sicut apud angelos, qui ipso fine perficiuntur, impossibile est esse voluntatem alicujus eorum quae a fine deordinat, cujusmodi est voluntas peccati, sed tamen possunt vel hoc vel illud, quorum neutrum a fine deordinat; et sic salvatur proprietatis rationalis potestatis, in quantum possunt hoc facere vel non facere; quamvis non possint in haec opposita, bonum et malum*» (cfr. *II Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, ad 1um). Su questo punto si veda anche: *ibi*, d. 7, q. 1, a. 1, ad 3um; d. 44, q. 1, a. 1, ad 1um; *De veritate*, q. 24, a. 3, ad 2um.

<sup>148</sup> Cfr. *De veritate*, q. 24, a. 1, ad 16um.

del fine. Coerente, innanzitutto; cioè non praticamente contraddittorio. Ed originale, cioè traguardante il fine, secondo quell'angolo prospettico irripetibile in cui ogni uomo è costituito. Ma tale originalità è concepibile anche *in patria*, dove — non più distratta dalla invadente possibilità dell'incoerenza — la scelta è sì affermazione della *fruitio* che già si vive, ma lo è secondo il timbro proprio di ciascuna personalità. Inoltre — ma qui la prospettiva che Tommaso apre si fa vertiginosa —, non è neppure possibile escludere che la libertà di scelta possa esercitarsi, anche *in patria*, su opzioni relative: tali da poter essere colte o tralasciate, al di fuori comunque della minaccia dell'insensatezza.

Quest'ultimo scorcio prospettico ci consente di chiudere osservando che la libertà di scelta si rivela, ad un'analisi approfondita, come quell'intreccio misterioso di destinale e di spontaneo in cui consiste l'umano. Il destino — cioè la meta — istituisce la possibilità stessa del cammino, e, letteralmente, «fa la differenza»<sup>149</sup>, cioè salva dalla indifferenza dell'insensatezza. Ma se la dimensione destinale salva l'uomo

---

<sup>149</sup> Già il titolo del nostro scritto indica con nettezza la distanza tra l'impostazione tommasiana del tema della libertà, e un certo indifferentismo che, dopo aver attraversato alcune regioni del pensiero scolastico, è culminato in Molina. Tra gli Scolastici, il riferimento classico è a Occam, e a certa sua insistenza circa la libertà come indifferenza o neutralità rispetto agli opposti: insistenza che rischia di far consistere la struttura positiva del libero in quella che è invece una sua — sia pur notevole — implicazione «negativa». Si veda, ad esempio, *Quodlibet*, I, q. 16 e *I Sent.*, d. 1, q. 6 L. Per quanto riguarda Molina, il riferimento obbligato è a: *Concordia liberi arbitrii cum Gratiae donis*, disp. II, dove leggiamo: «*Secundum est, voluntatem non omnes suos actus posse non elicere; etenim voluntas ejus, qui Deum intuetur in patria, non potest Deum non diligere, saepe etiam dum sumus in via surrepunt actus, quos voluntas non valuit impedire: atque hinc est ut voluntas non comparatione quorumcunque suorum actuum sortiatur rationem liberi arbitrii, sed comparatione eorum tantum, quos potest non elicere, in quo libertas quoad exercitium actus cernitur. Quod si simul possit elicere indifferenter vel hunc, vel contrarium actum cernitur etiam libertas quoad speciem actus, ut vocant, quae plenae et perfectae libertatis rationem habet*». Per Molina, la libertà di scelta si realizza tanto più, quanto maggiore è l'indifferenza rispetto all'*objectum* — quindi, a ben vedere, quanto maggiore è l'estraneità rispetto al destino. Nella sua prospettiva, segno di libertà è poter sospendere la volizione di x; ma piena manifestazione di libertà è poter scegliere «indifferentemente» — cioè arbitrariamente — tra x e y. Dunque, il senso ultimo della libertà di scelta sarebbe la possibilità, da parte della volontà, di autoassegnarsi l'*objectum*. Molina non misconosce la dimensione necessaria del volere, ma la mette in conflitto con la libertà di scelta: libertà contro necessità — all'opposto che in Tommaso. Per quest'ultimo, infatti, la libertà si costituisce nella differenza tra ciò che ha senso — ciò che è passo alla meta — e ciò che immediatamente si progetta come insensato; e si esprime nel procedere all'interno di questa differenza, tenendola ferma. La libertà è insomma fedeltà al destino, che non può che esaltarsi in situazione escatologica.



dall'errare insensato, anche lo salva da ogni captazione servile, assegnandogli il rango filiale del "libero". Un rango che non dice certo uniformità e passività, bensì creatività all'interno del rapporto originante.

Infatti, il conseguimento della coincidenza tra la necessità dell'attrattiva e la spontaneità della scelta<sup>150</sup> — secondo quanto il dettato tommasiano lascia solo intravedere — illumina in modo definitivo gli *objecta particularia* (i *multa facienda vel non facienda* di cui sopra), che ancora possono essere presenti al beato, e rivela di essi un duplice aspetto: da un lato, la loro assoluta inessentialità al costituirsi della situazione destinale (che è già costituita indipendentemente da essi); dall'altro, la loro pienezza di senso, che si rivela alla luce del loro nesso con la situazione destinale. Questa ambivalenza — di massima leggerezza e anche di massimo peso — sembra porre tali *objecta* in una situazione analoga a quella in cui si trova la creatura rispetto al Creatore<sup>151</sup>. Ora, l'emergere della vocazione ad una creatività in senso analogico, sembra essere l'indicazione suprema che — dall'azzardo escatologico di Tommaso — viene al senso che la libertà di scelta è chiamata ad avere già *in via*. Ma al nostro lavoro presente, basta aver messo in luce una prospettiva, che converrà approfondire in altro luogo.

---

<sup>150</sup> Dove "spontaneità" dice intimità e originalità.

<sup>151</sup> Nel senso che, come il *creandum* è inessenziale alla perfezione del Creatore, eppure può assumere, in riferimento a Lui, un valore unico; così il *faciendum* (o l'*agendum*) del beato — di per sé inessenziale alla beatitudine —, può assumere, alla luce della situazione beatifica, un valore unico, tale da renderlo desiderabile. In fondo, il *creandum* e il *faciendum* sono realizzazioni analogiche del contingente.



## CAPITOLO II

### ETERNITÀ E LIBERTÀ: APPUNTI

#### 1. Immutabilità e libertà di Dio

In che senso queste due verità metafisiche, che ereditiamo da una gloriosa tradizione, non sono tra loro inconciliabili? Occorre, per capirlo, intenderle nel loro senso appropriato, evitando quindi di prefigurarle in modo improprio o addirittura banale.

Parlando dell'immutabilità occorre sempre tenere presente che, con questa figura, la tradizione metafisica non indica una privazione, bensì la rimozione di una privazione. La *privatio* che qui viene *remota* è il mutamento, inteso nel senso ampio della aristotelica *metabolé*<sup>1</sup> — comprensiva della *kinesis* —, il cui corrispettivo scolastico sembra essere il *moveri*. Il mutamento consiste in una ek–staticità<sup>2</sup>, che è acquisto, e che è insieme anche perdita (un estendersi, che è insieme un ritrarsi); in cui, per il diveniente, guadagnare qualche perfezione è riceverla da altro, e perderla è lasciarla cadere in altro: altro che è dunque capace di determinare la realtà ek–statica in questione, la quale non si autopossiede.

È poi l'impossibilità di interpretare l'"altro" come non essere assoluto — incapace, come tale, di accogliere o di produrre alcunché —, ciò che introduce il dinamismo inferenziale verso una realtà che sia autosufficienza, o autopossesso. Espressione, quest'ultima, che ri-

---

<sup>1</sup> Cfr. Aristotele, *Fisica*, V, 1–2; testo greco a cura di W.D. Ross.

<sup>2</sup> Cfr. Aristotele, *Fisica*, IV, 222b 16.

chiama Tommaso d'Aquino: «*ad designandum immutabilitatem et indeficientiam aeternitatis, usus est nomine possessionis*»<sup>3</sup>. Ciò che qui viene escluso, nella configurazione dell'assoluto, non è propriamente l'*ékstasis* in quanto tale, bensì una *ékstasis* che si alimenti ad altro, avendo altro come originariamente potente su di sé, e avendo dunque la vita in modo non pieno o non autoconsistente — se è vero che «*illud cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitae*»<sup>4</sup>.

Detto in altre parole, ciò che del mutamento fa metafisicamente problema, non è la varietà degli scenari, né il dinamismo del loro avvento, bensì l'incompatibilità reciproca tra essi. Insomma, non fa problema ciò che il mutamento ha di atto, bensì il negativo cui esso dà luogo: ciò che in termini neoscolastici è detto il “non essere dell'essere”, ovvero l'incapacità del diveniente ad autopossedersi, e il suo perdere incessantemente se stesso nell'estendersi verso il *novum*.

Proponiamo di intendere l'immutabilità, alla maniera di Tommaso, come autopossesso o *summum gradum vitae*. E ciò, al di là delle ambiguità di Aristotele, il quale — sia pur di passaggio — dichiara essere l'*akineton* (termine col quale pure qualificherà il motore divino), una figura privativa della *kinesis*<sup>5</sup>.

Venendo ora al secondo termine in questione, conviene ricordare che ciò che è possibile sapere di Dio e della sua libertà, in filosofia, è ciò che è logicamente necessario introdurre per non rinnegare l'acquisizione di quel che prima chiamavamo autopossesso: quell'autopossesso che, detto in relazione al mondo, è la “trascendenza”. In particolare, per stabilire la libertà divina, due sono gli argomenti classici che sembrano efficaci.

Il primo, sovente evocato da Agostino e ripreso dagli Scolastici, fa riferimento alla originaria perfezione divina — all'autopossesso, inteso come perfezione —, e argomenta così: Dio è assolutamente perfetto; quindi, se crea il mondo, non lo fa per dare compimento a sé. Dunque, crea gratuitamente, nel senso che il suo agire non è dettato dal bisogno (dalla mancanza). Al riguardo, Tommaso afferma che «*actio*

<sup>3</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 10, a.1.

<sup>4</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 3.

<sup>5</sup> Cfr. Aristotele, *Fisica*, V, 2.

*Dei est maxime liberalis*»<sup>6</sup>. Provando a sviluppare questo spunto, possiamo dire che Dio non ha bisogno di chiedere la propria identità all'altro da sé — come invece accade alla hegeliana coscienza servile. E crea l'altrui sguardo, per incontrarlo da amico. In questa accezione, libero vuol proprio dire — come del resto è indicato nell'etimologia della parola — estraneo alla dialettica della servitù e della signoria (o, più semplicemente, della servitù, di cui anche la signoria è un modo). Se non che, dire libertà come autoconsistenza, non significa ancora, formalmente, parlare di libertà di scelta.

Il secondo argomento classico intorno alla libertà divina è meno frequentato, ma più stringente. Lo troviamo nel *De rerum principio*, già attribuito a Duns Scoto<sup>7</sup>; e lo ritroviamo, molto più tardi, in Antonio Rosmini<sup>8</sup>, e, ancora più tardi, in Amato Masново<sup>9</sup>. Si tratta di un argomento apagogico: se Dio ponesse il mondo *de necessitate* (non potendo non porlo), allora Egli dipenderebbe dal proprio prodotto; infatti, in questa ipotesi, l'assoluto, che propriamente sarebbe Dio-in-relazione-al-mondo, accoglierebbe in sé quell'insufficienza che aveva indotto la riflessione metafisica ad uscire dal mondo per giungere a Dio. Qui l'argomento approda formalmente alla libertà di scelta: e di conseguenza c'è chi — valga l'esempio di Tommaso — non ha avuto paura di parlare con insistenza di “libero arbitrio” in Dio<sup>10</sup>. Sarà, questo, un libero arbitrio senza deliberazione, in quanto non bisognoso di *inquisitio* — come spiega lo stesso Tommaso<sup>11</sup> —; ma esso indicherà pur sempre che il mondo, che è niente indipendentemente da Dio, non ha la forza di imporsi a Lui come *creandum*. Insomma, l'ipotesi qui esclusa è che alla necessità con cui Dio vuole se stesso (necessità che è l'identità stessa di Dio, la sua “natura” — e Dio è la propria natura), appartenga anche la creazione.

<sup>6</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 10.

<sup>7</sup> Cfr. (Vitale del Forno?), *De rerum principio*, IV, 1, 1; vol. 3 della edizione Wadding dell'*Opera Omnia* di J. Duns Scoto.

<sup>8</sup> Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, voll. 12–17 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini* (curata dell'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa), Città Nuova Editrice, Roma 1998–2001, Parte I, Libro II, § 454.

<sup>9</sup> Cfr. A. Masново, *La filosofia verso la religione* (1936), Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 76–77.

<sup>10</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 10.

<sup>11</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 24, a. 3.

Ora, che il libero arbitrio sia una astrazione già nella configurazione della libertà umana, è chiaro: esso indica infatti la libertà in quanto esercitata in relazione al bene non assoluto — nel caso di Dio, al bene partecipato. Ma una astrazione non è una falsità. Specie se, come nel caso che ci interessa, abbiamo cura di parlarne in senso analogico, cioè rispettando quel che già sappiamo di Dio: dunque, escludendo una oscillazione dubitosa tra opzioni. Che cosa resta, allora, del libero arbitrio, in Dio? Semplicemente il suo essere libertà — cioè affermazione del bene —, volta però ad altro che al bene assoluto.

Dire poi che Dio «può fare ciò che non fa»<sup>12</sup>, è sì una denominazione estrinseca rispetto a Dio stesso, ma è forse anche un modo per parlare del mondo, più che di Dio; ossia un modo per dire che c'è del possibile oltre l'attuale: che dunque il destinale, non è il fatale. E se poi si dicesse che l'apparato delle “modalità” è inappropriato alla delineazione dell'agire divino, allora sarebbe inappropriata allo scopo anche quella particolare modalità che è la necessità.

Affermare che Dio “può fare ciò che non fa” è dunque un modo per far interagire la verità della creazione con il “discorso invincibile” di Diodoro Crono e della tradizione fatalista. A ben vedere nessun greco — e neppure l'Aristotele di *De interpretatione* 9 o di *Metafisica* Θ — ha mai saputo rintuzzare in modo pertinente la provocazione di Diodoro: e ciò perché, solo riconoscendo un'origine libera del mondo, è possibile stabilire la contingenza di quest'ultimo, ovvero il suo esistere sullo sfondo di una alternativa possibile. Non mi sembra, allora, che il percorso della metafisica scolastica possa essere presentato come il tentativo di risalire dalla contingenza al libero arbitrio divino: anzi, un simile percorso sarebbe un *ýsteron-próteron*, dal momento che la contingenza è figura metafisica, e non fenomenologica — come invece la semplice finitezza —, e può essere fondata solo sulla libertà dell'atto creatore.

Comunque, se non si volesse confutare il necessitarismo megarico, che ne sarebbe della sensatezza della preghiera? Infatti, non confutare la prospettiva necessitarista non impedirebbe — a rigore — di sostenere la libertà di scelta dell'uomo<sup>13</sup>; comprometterebbe però il senso

---

<sup>12</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 5, a. 1.

<sup>13</sup> Su questo punto, si veda il capitolo precedente del nostro testo.

del rapporto personale tra l'uomo e Dio. Ma occorre al riguardo spiegarsi meglio.

Alla tesi del libero arbitrio divino si può obiettare: che senso ha dire che Dio non è costretto a fare  $x$ , dire che “non lo obbliga nessuno” (se, appunto, nessuno c'è che possa intervenire sull'atto creatore)? Esprimersi così, non è tautologico? Se Dio fa  $x$ , vuol dire che  $x$  è ciò che ha senso fare: è ciò che non ha rivali — se non nelle *fictiones* leibniziane! Senonché, se l'uomo è libero, secondo la complessità della libertà umana, allora, potendo interagire con Dio (o tentare di farlo), può chiedere che accada  $y$  invece che  $x$ : si pensi al paradigma offertoci dalla preghiera che Abramo rivolge a Dio che ha deciso di distruggere Sodoma. Ecco così che il possibile, inteso come il correlato metafisico del contingente, diventa rilevante per l'uomo — pur non essendolo per Dio considerato nella Sua assolutezza. Solo nell'ipotesi di una piena contingenza del mondo, si può ritenere intelligibile che la liberalità di Dio lasci che l'uomo sia così potente da sfruttare la latenza dei possibili — cioè l'onnipotenza divina; e da sfruttarla in un senso analogicamente creativo. È quanto appartiene al concetto di “permissione”: concetto che non va affatto relegato ad amministrare il problema del male.

Queste ultime considerazioni ci aiutano a guardare lungo la direzione già prima indicata: quella di pensare a fondo l'immutabilità in un senso non privativo. Alcuni luoghi classici della cultura filosofica medievale ci possono guidare in questo. Si pensi al IV e al IX capitolo del *De divinis nominibus*, dove Dio è presentato come capacità di generare, e dunque di uscire da sé, sempre ritrovandosi, ovvero facendo stabilmente sintesi con sé — secondo l'immagine “elicoidale” suscitata da Dionigi. Ma, anche senza insistere sulla forse troppo viva metaforicità del linguaggio dionisiano, rimane vero che la metafisica — che, per potersi sviluppare senza *quaternio terminorum*, si rivolge di norma alla metaforicità lessicalizzata — ha sempre cercato di attribuire a Dio un *agere* che fosse autentico, cioè autofondantesi.

E, autofondantesi, non significa indifferente. Il carattere non reale (certa neoscolastica dice “ideale”) del rapporto di creazione *ex parte Creatoris*, non dice indifferenza verso la creatura, bensì tutela della positività fontale: dipende, cioè, alla indicazione — non facoltativa — di evitare configurazioni illogiche per cui la positività fontale sia preda della contraddizione, e quindi dell'assoluto non essere. In fondo, fi-

losoficamente parlando, il discorso di analogia non consiste nell'attenuare i toni, ma semplicemente nel rifiutare la contraddittorietà, fin dove questa è avvistabile. Ora, una volta tenuta ferma questa cautela (non facoltativa), cioè tenuta ferma la fontalità originaria come tale, qualunque attributo la coscienza credente riterrà di dover riconoscere a Dio — a partire dalla Rivelazione e dalla esperienza religiosa —, potrà essergli riconosciuto con l'approvazione della metafisica classica; purché sia noto che tale connotazione non potrà essere intesa in modo tale da rinnegare l'assunzione metafisica della positività auto-possedentesi. Tener ferma l'assoluta positività originaria è infatti la condizione stessa del pensare — e quindi, anche di quel pensare nella fede che è descritto dalla formula *fides quaerens intellectum*.

Se, ad esempio, sappiamo che Dio soffre per noi, possiamo anche essere più audaci di Tommaso — pur nella sua stessa linea —; e, posto che il tratto divino in questione «*pro remotione cujuscumque defectus accipiatur*»<sup>14</sup> (dove *defectus* dice infedeltà alla natura fontale), possiamo pure superare il divieto posto da Tommaso a vedere in Dio una «*miserecordia secundum affectum*»<sup>15</sup>, e parlare, con Jacques Maritain<sup>16</sup> della «accettazione vittoriosa», come di una dimensione della beatitudine divina: quella per cui è Dio stesso a volere che altri sia in qualche modo potente su di Lui. Si tratta — come Maritain stesso riconosce — di una «analogia metaforica»; ma, d'altronde, almeno in questo caso, il contributo propriamente filosofico alla riflessione teologica, sta tutto nel “che” della *remotio defectus*: quanto al “come”, di quel “che”, la parola non può che essere, anche, allusione poetica.

In generale, il punto è che non si configurino situazioni nelle quali l'originario risulti contingente: come invece accade, dove alla libertà divina si assegnino, appunto, i connotati della libertà umana. Non sono mai mancate concezioni che attribuiscono a Dio stesso la *potestas peccandi* — erroneamente considerata essenziale alla libertà. Tali concezioni, invece di interpretare la libertà divina come la fonte non contingente della contingenza, finiscono per interpretarla come autodatrice di contingenza. Si tratta di concezioni che, evidentemente, ri-

<sup>14</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 4.

<sup>15</sup> Cfr. *ibi*, I, q. 21, a. 3.

<sup>16</sup> Cfr. J. Maritain, *Approches sans entraves* (1973), trad. it. di P. Nepi — M. Ivaldo, Città Nuova, Roma 1978, III, pp. 71–77.



sentono della prefigurazione della libertà di scelta come *libertas indifferentiae* — secondo la linea Occam–Molina —; quando invece la libertà è sempre (e originariamente in Dio) *libertas differentiae*, cioè consapevole e attiva destinazione al bene come tale, e non ad altro — secondo la linea Agostino–Anselmo–Tommaso.

## 2. Libertà umana ed escatologia

Il tema della visione beatifica, pur configurandosi in prima battuta come teologico, ha una portata radicalmente antropologico–filosofica. Due pensatori emblematici della classicità, quali Tommaso d’Aquino e Duns Scoto, pur giungendo a esiti teologicamente non dissimili, sono stati costretti, lì, a contrapporsi, scoprendo le loro carte proprio a riguardo della libertà umana. Leggiamo nel finale dei *Reportata Parisiensia* scotiani: «*Videtur quod voluntas non posset se avertere a visione; sed hoc est falsum, quia non est contra rationem, et naturam voluntatis, quod possit se convertere, cum sit libera; igitur tunc non necessario vellet istam visionem*»<sup>17</sup>. Mentre nella *Contra Gentiles*, così si esprime Tommaso: «*Omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. Non ergo ab illa deficiet nisi per violentiam. [...] Visionis autem divinae causa est Deus. Ergo, cum nulla virtus virtutem divinam excedat, impossibile est quod illa visio per violentiam tollatur*»<sup>18</sup>. Per entrambi, è un intervento gratuito di Dio che concede e conferma la *visio*; ma, nel primo caso, si fa fatica a capire in che senso questa Grazia confermatrice convenga realmente all’uomo — se la sua libertà è strutturalmente ancipite.

Nel brano di Tommaso ora citato sta il senso radicale del carattere immutabile della *fruitio* beatifica: essa è immutabile perché, se c’è l’uomo, c’è la sua tensione alla *fruitio*, cioè a quell’*agere* (o *prättein*) che costituisce il bene propriamente umano — secondo l’indicazione remotamente aristotelica, seguita e da Tommaso<sup>19</sup> e dagli stessi *reportata* scotiani<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. J. Duns Scoto, *Reportata Parisiensia*, IV, 49, 5; testo latino dell’edizione Wadding.

<sup>18</sup> Cfr. Tommaso d’Aquino, *Contra Gentiles*, III, c. 62.

<sup>19</sup> Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I IIae, q. 3, a. 2.

<sup>20</sup> Cfr. J. Duns Scoto, *Reportata Parisiensia*, IV, 49, 1.

Quanto al carattere progressivo o simultaneo della fruizione, occorrerà considerare che, se l'*entelécheia* umana consiste in una "operazione", e se questa operazione non può essere *omnino immobilis*<sup>21</sup> — perché l'assenza assoluta di divenire è solo di Dio<sup>22</sup> —, allora la differenza metafisica tra il beato e Dio permane. Con ciò, resta ancora da pensare come possa configurarsi la fruizione beatifica, che Tommaso presenta come un «appropinquarsi» a Dio<sup>23</sup>. Il magistero scotiano, al riguardo, ci parla di una «*tentio*», qualificabile — qui è la provocazione — come «*quaedam passio*». Questa *tentio*, quanto alla volontà, è *amor amicitiae*, in cui l'uomo tende ad amare Dio più di se stesso<sup>24</sup>: come, del resto, indica destinalmente l'apertura trascendentale del desiderio umano, la quale non può essere colmata dalla autofruizione, ma solo dalla fruizione di Dio. È questo l'amore ek-statico, che vuole la gioia dell'amato, e in cui consiste il senso stesso della *fruitio*. Infatti, amare Dio significa, nella situazione beatifica, essere partecipi dell'amore con cui Dio ama se stesso, e amare sé all'interno dell'amore con cui Dio ama se stesso. Questo è, in fondo, un perdersi; in cui però ci si ritrova: Anselmo dice infatti che in questa situazione ci ritroviamo amati più di quanto saremmo capaci di amarci noi stessi — secondo la lezione che già era di Agostino<sup>25</sup>.

Occorre però, anche qui, una cautela. Nulla vieta di parlare di una progressione, quasi di una educazione che, come un *lumen*<sup>26</sup>, disponga l'uomo, anche corporalmente<sup>27</sup>, ad autotrascendersi, cioè a vincere misure parziali del desiderio — e Tommaso parla esplicitamente di una dilatazione del *desiderium* ad opera della *charitas*, che è partecipazione alla vita di Dio<sup>28</sup>. L'importante è che, con questo linguaggio, non si alluda ad un differimento all'infinito della condizione propriamente beatifica: diceva al riguardo Agostino, che, finché si rimane «*spe beati*», non si è realmente beati<sup>29</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*, III, c. 62.

<sup>22</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 9, a. 2.

<sup>23</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*, III, c. 62.

<sup>24</sup> Cfr. J. Duns Scoto, *Reportata Parisiensa*, IV, 49, 1.

<sup>25</sup> Cfr. Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, 25; testo latino a cura di F.S. Schmitt.

<sup>26</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 5.

<sup>27</sup> Cfr. *ibi*, I IIae, q. 4, a. 6.

<sup>28</sup> Cfr. *ibi*, I, q. 12, a. 6.

<sup>29</sup> Cfr. Agostino, *De Trinitate*, XIII, 7; testo latino del Migne: PL 42.

L'equivoco denunciato da Agostino, è quello in cui — com'è noto — sarebbe caduto Kant, in quel suo breve scritto intitolato *La fine di tutte le cose*<sup>30</sup>, nel quale la vita ultraterrena dell'uomo è da lui prospettata, in modo consapevolmente aporetico, come una progressione all'infinito verso il fine ultimo (nella permanente intenzione di raggiungerlo). In questo, che è uno degli ultimi scritti kantiani, è ancora attivo il pregiudizio della *Critica della ragion pura*. Infatti, da un lato Kant denuncia la surrezione teorica in cui si incorre proiettando la condizione del tempo su ciò che temporale non è (cioè, pensando l'altra vita come un tempo senza fine); dall'altro, egli si impone il divieto di pensare positivamente al di là dell'ambito dell'immaginabile — se non nella forma del postulato pratico, che pure non ha potere determinante sugli stessi contenuti che introduce. Si può dire, allora, che quella di Kant è una speranza senza pensiero, o il cui unico pensiero è quello della inadeguatezza dell'immagine.

Ora, anche noi sappiamo che non è possibile affidare all'immagine un potere teoreticamente determinante; ma sappiamo anche che astenersi dal potere determinante dell'immaginazione non è astenersi dal pensiero metafisico: per questo, possiamo tentare di delineare qualche struttura intelligibile, senza della quale la speranza si atrofizzerebbe (almeno, nel suo esercizio esistenziale), perché l'uomo non saprebbe più in che cosa concretamente sperare.

In via preliminare, si può dire che, se il mutamento — fruibile come tempo — è un prima e un poi cui corrispondono solidalmente «*innovatio*» e «*veteratio*»<sup>31</sup>, l'immutabilità — fruibile come eternità — esclude tutto ciò: sia la scansione sia la reciproca esclusione degli scanditi. Per capire poi qualcosa di quella realtà intermedia — tra il tempo e l'eternità — che è la condizione beatifica, è forse opportuno tenere presente la riflessione scolastica intorno alla vita angelica, fruita come *aevum*. Secondo Tommaso, l'*aevum* è una durata dell'intrasmutabile (ovvero di ciò che non perde la sostanza, l'identità). Ora, l'intrasmutabile non rifiuta di per sé il prima e il poi; né rifiuta — possiamo forse aggiungere — l'*innovatio*: una *innovatio*,

---

<sup>30</sup> I. Kant, *Das Ende aller Dinge* (1794), in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VIII, Berlin 1912.

<sup>31</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 10, a. 5.

però, cui non corrisponda alcuna *veteratio*, o in cui, meglio, la *veteratio* sia continua maturazione e sintesi senza impoverimento. In generale, la faticosa riflessione medievale intorno all'*aevum* ci dice che è concepibile, anche se non è immaginabile, una *duratio* che corrisponda alla partecipazione creaturale all'amore di Dio per sé: una partecipazione all'eternità, in cui ci si possiede, in quanto si è posseduti radicalmente da Chi è perfetta *autopossessio*.

## CAPITOLO III

### LA LEZIONE TOMMASIANA SUL MALE, NEL RECENTE DIBATTITO

#### 1. Una riscoperta del *De Malo*

Abbiamo assistito, negli ultimi anni del Novecento, a una riscoperta — nell'ambiente accademico italiano — della classica lezione contenuta nelle *Quaestiones Disputatae De Malo* di Tommaso d'Aquino. Tale riscoperta, che si inserisce nella mai sopita e anzi sempre più insistente ricerca speculativa intorno alle figure del male, ha prodotto, tra l'altro, due traduzioni del testo tommasiano, in precedenza non disponibile in lingua italiana: quella integrale a cura di Fernando Fiorentino (*Il male*, Rusconi, Milano 1999), e quella parziale, a cura di Umberto Galeazzi e Raffaella Savino, articolata in due volumi: *I vizi capitali* (traduzione delle qq. VIII–XV), Rizzoli, Milano 1996; *Il male e la libertà* (traduzione delle qq. I–III e VI), Rizzoli, Milano 2002.

Nel presente intervento ci occuperemo in linea principale dell'ampia introduzione che Galeazzi ha premesso al secondo volume da lui curato; la quale costituisce di fatto un saggio autonomo, di notevole respiro, che va ad abbracciare con taglio teoretico i temi del male e della libertà. Lo faremo valorizzando — all'occasione — anche l'ampia introduzione, prevalentemente a sviluppo storico, che Fiorentino ha premesso a sua volta alla propria traduzione dell'opera tommasiana; e, naturalmente, non mancheremo di allargare lo sguardo ad al-

tri contributi in lingua italiana che, nello stesso periodo, si sono venuti collocando nel medesimo ambito di indagine e di discussione.

## 2. Un varco da lasciare aperto

Il centro di gravitazione del testo di Galeazzi sembra risiedere in un brano, che sarà opportuno riportare per intero, anche in considerazione della sua esemplare chiarezza e precisione.

«Di fronte al terribile e minaccioso enigma del male l'atteggiamento primo e fondamentale, che si addice all'uomo, è quello dell'umiltà, che è realismo, adesione alla verità, perché nella sua ricerca teoretica ed esistenziale deve cercare di capire, per quanto gli è possibile, il disegno di Dio come si manifesta nella creazione e nella rivelazione: 'Ho esposto senza discernimento cose troppo superiori a me, che io non comprendo' (*Gb* 42, 3), riconosce Giobbe dopo la sua durissima esperienza e la lezione che gli è stata impartita. Di fronte ad aspetti della verità, sul piano ontologico e fenomenologico, che ci appaiono *prima facie* inconciliabili tra loro (in questo caso la bontà e la generosità donativa del progetto della creazione e l'esperienza del male, come male morale e come sofferenza, anche innocente), nulla ci autorizza razionalmente a rifiutare l'uno o l'altro. Si tratta di indagare più a fondo, di ricercare altri elementi, imputando l'aporia ai limiti della nostra comprensione, testimoniati incontrovertibilmente dallo stesso progredire (chi progredisce non conosce tutto) del nostro sapere, delle stesse nostre conquiste, che dischiudono nuovi e più ampi orizzonti inesplorati»<sup>1</sup>.

Dunque, la questione del male — ovvero, di come sia possibile che il mondo, creato da colui che è la bontà stessa, sia segnato in vario modo dal male —, si presenta come una antinomia. Una antinomia che l'autore suggerisce anzitutto di non lasciar cadere senz'altro nel calco della contraddizione; ma di intendere piuttosto entro i limiti in cui essa — come ogni autentica antinomia — si dà a pensare: che sono quelli del paradosso, e quindi della provocazione a indagare più a

---

<sup>1</sup> Cfr. U. Galeazzi, *Introduzione*, in: Tommaso d'Aquino, *Il male e la libertà*, a cura di U. Galeazzi e R. Savino, Rizzoli, Milano 2002, pp. 34–35.

fondo. Del resto, un referto di contraddittorietà risulterebbe qui improponibile, dal momento che i due lati dell'antinomia in questione<sup>2</sup> coincidono con due asserti, entrambi veri, e senz'altro riconosciuti come tali da chi nella situazione antinomica si viene a trovare<sup>3</sup>: pertanto, nessuno dei due asserti potrebbe essere con ragione (né oggettiva né soggettiva) sacrificato all'altro. Per evitare di intendere la realtà, nel suo cuore stesso per giunta, come un che di autocontraddittorio, occorrerà dunque *ulterius quaerere*, cioè individuare quali siano i fattori che rendono reciprocamente compatibili i due versanti antinomici in cui la questione si articola; l'indagine in parola, poi, non potrà che investirli entrambi — coincidendo essi, rispettivamente, con una fenomenologia del male e con una metafisica della creazione.

La figura teorica intorno alla quale ruota tradizionalmente la fenomenologia del male (anzitutto del male in senso ontologico, ma, secondariamente, anche del male morale), è quella della privazione (*stéresis* o *privatio*). Che il male sia specificamente privazione, e non genericamente limite, è insegnamento di origine aristotelica che — lungo una linea che da Plotino, attraverso Agostino, Dionigi e Anselmo, giunge fino a Tommaso —, è stato tradizionalmente fatto valere contro l'opposta indicazione di origine gnostica<sup>4</sup>. E, se privazione vuol dire mancanza di un bene “dovuto” per natura<sup>5</sup>, si tratterà, per penetrare nel mistero del male, di approfondire il significato di quel “dovuto” — come opportunamente suggerisce di fare Fernando Fiorentino, nel momento teoreticamente più impegnato del suo testo<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Come quelli di ogni autentica antinomia.

<sup>3</sup> In particolare, se non si ammettesse — almeno implicitamente — la verità della creazione, il male potrebbe essere problema, ma non certo scandalo. Se poi non si ammettesse neppure una generica originarietà del positivo, neppure il problema sarebbe coerentemente avvistabile come tale.

<sup>4</sup> Su questo punto, così si esprime Galeazzi: «Il bene finito non è tutto il bene, manca di tutte quelle dimensioni della positività che sono altre dalla sua determinatezza. [...] Questa mancanza non è di per sé male, ma connota un bene comunque non assoluto, non totale». «Invece, considerare la finitezza come un male, [...] conduce o alla disperazione, perché la finitezza è ineliminabile, oppure alla pretesa impossibile e, in definitiva, assurda da parte dell'uomo di considerarsi o di farsi assoluto» (cfr. U. Galeazzi, *Introduzione*, p. 41).

<sup>5</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, V, 1022b 27 ss.

<sup>6</sup> L'interpretazione del male come “assenza del bene dovuto” è propria — come si diceva — anche di Anselmo. Intendendo l'Anselmo del *De casu diaboli* come diretta fonte del *De Malo* tommasiano, così annota Fernando Fiorentino: «S. Tommaso interpreta aristotelicamente il *dovuto* anselmiano. Ogni natura tende per sé verso il proprio bene, che è la sua perfezio-

Ora, il *debitum* cui il male si oppone, non allude alla conferma di una mera regolarità statistica, ma piuttosto richiama una *debita integritas*: esso, dunque, rinvia ad una integrità di senso, che non solo non viene nell'immediato soddisfatta, ma che appare anzi propriamente violata. È infatti solo in relazione ad una integrità violata, che la *privatio* è avvistabile come tale: tutta la sua consistenza, il suo peso di realtà, sta appunto lì, in quella relazione negativa tra la realtà deprivata e l'idealità in confronto alla quale essa risulta essere tale.

Dunque, se considerata secondo la cautela suggerita dallo husserliano "principio di tutti i principi", la privazione — lungi dal rivelarsi quale luogo dell'insensatezza — mostra di essere avvistabile solo in riferimento ad una regolatività: mostra cioè di essere implicito rinvio ad una integrità di senso. Integrità, appunto, violata. Ma, a che cosa rinvia, a sua volta, un simile modo di rinviare — un modo di rinviare, cioè, di tipo non fisiologico, bensì patologico: tale, insomma, da passare attraverso la violazione di un'integrità? È questa, ap-

---

ne. Una cosa che non giunge alla sua perfezione è priva d'un bene che le spetta per natura. [...] Non sono mali tutte le altre privazioni, che Leibniz, capovolgendo la tesi pitagorica, secondo cui l'infinito è imperfetto e male, il finito è perfetto e bene, definirà 'male metafisico'. [...] Innanzitutto ciò che non è dovuto è un male in rapporto ad un individuo, perché ne ostacola la perfezione, non in rapporto al mondo nella sua totalità. In questa distinzione S. Tommaso si serve indubbiamente delle osservazioni di Sant'Agostino circa il rapporto tutto parte. Essere mangiata dal leone è un male per la zebra, non per il leone. L'amputazione della gamba è un male per la gamba, non per il corpo. [...] S. Tommaso traspone la necessità del male dal piano trascendente e metafisico, su cui l'aveva collocata Plotino, all'esclusivo piano immanente e fisico: il bene assoluto increato può esistere senza il male, ma il bene creato non può. [...] Il concetto di *dovuto* chiude definitivamente qualsiasi discorso intorno al male metafisico: il *dovuto* è attributo d'un soggetto, mentre il male in sé dovrebbe essere una sostanza, cosa che già Plotino aveva negato come possibile. Il concetto di *dovuto*, inoltre, rimanda ad una 'volontà razionale', stando a quanto ha sostenuto Sant'Anselmo, perché il *debet* richiede un soggetto, che può agire in un modo e nel suo contrario. Una cosa naturale non può essere soggetto del *debet*. Ora, ciò che è dovuto alla natura dipende dalla volontà di Dio e ciò che è dovuto alla rettitudine dell'atto morale dipende dalla volontà dell'uomo. Da qui si biforca la natura del male. Quando si tratta d'una privazione nella natura, il male non può essere, in rapporto alla volontà divina, se non una pena, poiché Dio, non potendo volere il male a motivo della sua bontà, lo deve per conseguenza solo permettere nel mondo attraverso le cause seconde a titolo di castigo, o per ricostruire l'ordine violato della giustizia o per ricavarne un bene, secondo l'insegnamento di Sant'Agostino, di cui farà tesoro S. Tommaso. Quando, invece, si tratta d'una privazione nella rettitudine dell'atto morale, il male è una colpa d'una natura intellettuale finita, in quanto può commettere una colpa solo la volontà d'un tale essere» (cfr. F. Fiorentino, *Introduzione*, in: Tommaso d'Aquino, *Il male*, trad. it. di F. Fiorentino sul testo della *Editio Leonina*, Rusconi, Milano 1999, pp. 65–68).



propriamente formulata, la domanda sul senso del male: una domanda, allora, non sull'esserci o meno di un tale senso, ma semmai sulla qualità di esso<sup>7</sup>.

Ma, una volta messo a fuoco in che cosa la privazione consista, si apre la possibilità di differenti tipi di indagine. Una cosa è indagare quali siano le condizioni che rendono possibile che la privazione in generale si dia; altra cosa è indagare se il darsi (attuale o possibile) di essa, possa rientrare in un qualche disegno di senso; altra cosa ancora è indagare se effettivamente o meno essa rientri in un disegno di senso, e se sì, in quale. Il primo tipo di indagine può trovare una qualche soddisfazione in sede filosofica, anche quanto al male morale (classicamente interpretato come privazione di ordine, inerente all'azione libera)<sup>8</sup>; lo stesso dicasi — come meglio vedremo — per il secondo tipo. Non altrettanto si può dire, invece, per il terzo tipo di indagine. Per poter dar soddisfazione a quest'ultima, occorrerebbe essere in una condizione radicalmente diversa da quella in cui siamo. Si tratterebbe, infatti, di avere nozione, non solo del "che" della creazione, ma anche del suo determinato "perché: occorrerebbe, insomma, godere del punto di vista dello stesso Creatore; o, più precisamente, occorrerebbe poter ricomprendere nel nostro anche il Suo punto di vista, in modo da poter giudicare che cosa eventualmente possa dirsi inconciliabile rispetto ad esso<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> In altri termini: se il male è rinvio al senso attraverso la patologia; che senso ha un rinvio di questo tipo? A che cosa, a sua volta, esso rinvia?

<sup>8</sup> «Ora, il Bene totale o sommo non ha, e non può avere, delle potenzialità passive [...]; invece il bene parziale, finito, proprio delle realtà create, implica delle potenzialità, che tendono ad attuarsi. [...] Ciò porta a distinguere, in ogni realtà creata, due livelli di positività, di perfezione: quella che è implicita nella propria realtà ontologica, nell'attualità per cui quella realtà è, e quella che consegue con il compimento delle proprie potenzialità. Per gli esseri capaci di agire morale, in quanto liberi, emerge, così, la disequazione tra bene ontologico e bene morale [...]. Qui c'è la possibilità del male morale. Infatti, come il bene morale è nell'agire libero secondo l'ordine che conduce al fine, al compimento, così il male morale consiste in un agire, da parte dell'uomo, disordinato, cioè non secondo l'ordine che conduce al fine [...]. Come si vede, la possibilità del male morale nasce dalla finitezza e dalla libertà, o meglio, dalla condizione umana della libertà finita. Non che il finito sia il male, ché, come abbiamo visto, ogni realtà finita ha una intrinseca positività, ma nella finitezza c'è la possibilità del male» (cfr. U. Galeazzi, *Introduzione*, pp. 23–25).

<sup>9</sup> Opportunamente Galeazzi rende il senso dell'intervento di Dio nel libro di *Giobbe*, nei termini seguenti: «Ma tu sai qual è il senso della vita dell'uomo e qual è il suo vero bene? Tu che giudichi il bene e il male nella tua storia personale facendo riferimento a eventi circoscrit-

In generale, le ragioni del male non possono essere indagate, se non all'interno di una più ampia indagine che riguardi le ragioni del bene; e, una simile indagine verrebbe a coincidere con una metafisica della creazione — col che il discorso si affaccia al secondo versante dell'antinomia in questione.

Ora, una metafisica correttamente impostata ha come esito il “che” (tradizionalmente il *quia*) del rapporto di creazione, ma non certo il “perché” (tradizionalmente, il *propter quid*) di questo. Ad un'indagine condotta a partire dall'esperienza, è in effetti accessibile la consapevolezza “che” il mondo in cui viviamo dipende radicalmente, e gratuitamente, da una realtà ad esso trascendente; ma, con ciò resta impregiudicata — almeno in sede filosofica — la questione del perché il mondo sia creato, e del perché sia creato secondo certe curvature anziché altre. Solo se tutto questo ci fosse noto, potremmo eventualmente giudicare alcunché, di ciò che accade, come insensato: cioè potremmo giudicarlo come irrimediabilmente, e non solo apparentemente, opposto al disegno della creazione. Dunque, esplorando più avvedutamente i due lati dell'antinomia del male, si trovano le ragioni che ci vietano di chiudere quest'ultima nel calco dell'autocontraddizione<sup>10</sup>.

### 3. Realismo e dissimetria

La tradizionale dottrina del male come privazione non corrisponde naturalmente ad un patetico tentativo di estenuare teoricamente la for-

---

ti nel tempo e di cui non conosci gli esiti futuri, che li farebbero intendere in una luce nuova conferendo loro un significato certamente diverso, pretendi di guidare il Creatore, che non è prigioniero del tempo e vede tutti gli sviluppi futuri di determinati fatti e circostanze e conosce l'esistenza umana in tutta l'ampiezza delle sue dimensioni e nella sua destinazione all'Eterno. [...] Insomma, tutto l'intervento di Dio nel libro di Giobbe e, perciò, la lezione di questo libro, mira a svegliare l'uomo dal sonno dogmatico della sua superbia, che, tutta infatuata per la propria pretesa superiorità, osa mettersi alla pari e addirittura al di sopra di Dio, sottoponendolo al proprio giudizio» (cfr. U. Galeazzi, *Introduzione*, p. 33).

<sup>10</sup> Annota al riguardo Galeazzi: «Non si pretende forse di saperne più di Dio quando ci si abbandona alla disperazione riguardo alla possibilità di vittoria sul male, cui Dio chiama l'uomo? Come si vede, la lezione del libro di Giobbe sul male presuppone e trae le conseguenze dalla verità speculativa della metafisica della creazione. Questa lezione mette fuori gioco, come insensata e assurda, ogni possibile teodicea, in cui anche chi difende Dio accetta in qualche modo che egli possa essere sottoposto a giudizio da parte dell'uomo» (cfr. U. Galeazzi, *Introduzione*, p. 37).

za con cui il male si impone all'esperienza umana<sup>11</sup> — come hanno sostenuto, invece, più correnti di pensiero<sup>12</sup>. È anzi opportuno ricordare come uno dei più autorevoli tra gli interpreti contemporanei della tradizione che parla in termini di privazione — Jacques Maritain —, abbia addirittura enfatizzato il realismo del male, fino al punto di affermare che la *privatio boni*, pur essendo una sorta di «mutilazione dell'essere»<sup>13</sup>, è, in un certo senso, «quanto vi è di più reale nelle cose»<sup>14</sup>. Con la figura della *privatio boni* non si intende insomma liquidare affrettatamente la questione del male, quanto piuttosto lasciarla aperta, prevenendo semmai, al suo riguardo, i più gravi fraintendimenti. In particolare, essa esprime la dissimmetria che segna la relazione tra bene e male, e — come al riguardo si esprime un altro, più recente, autore — «vuole stabilire che il male, in virtù della stessa logica dell'essere, non può limitare originariamente il Bene»; esso piuttosto appartiene al bene: «si tratta, dunque, di chiarire il senso di questa appartenenza»<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. U. Galeazzi, *Introduzione*, p. 11.

<sup>12</sup> Si pensi, da un lato, alle note polemiche illuministiche intorno alla teodicea (emblematico qui il nome di Pierre Bayle); e dall'altro, alle reviviscenze gnostiche nel Novecento (emblematico, in proposito, il nome di Carl Gustav Jung). Secondo Jung, pensare il male — nelle sue diverse forme — come *privatio boni*, sarebbe del tutto fuorviante, per chi volesse cogliere la funzione reale ed energetica di questo fattore nella vicenda umano-divina. «Questa formula classica» — scrive Jung — «priva il male dell'esistenza assoluta e ne fa un'ombra [...]. Invece al bene si attribuisce positività e sostanza». Senonché, «a un male apparente non può contrapporsi che un bene apparente [...]. Certo un ente si contrappone a un non ente, ma non mai un bene che è a un male che non è, poiché quest'ultimo è una *contradictio in adjecto*» (cfr. C.G. Jung, *Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas* [1948]; trad. it. di O. Bovero Caporali, col titolo: *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, in C.G. Jung, *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1992, pp. 165–6).

<sup>13</sup> Cfr. J. Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin* (1944); trad. it. di R. Bartalozzi, col titolo: *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1980, p. 209.

<sup>14</sup> Cfr. J. Maritain, *Dieu et la permission du mal* (1963); trad. it. di A. Ceccato, col titolo: *Dio e la permissione del male*, Morcelliana, Brescia 1977, pp. 18–20.

<sup>15</sup> Cfr. I. Sciuto, *La felicità e il male*, FrancoAngeli, Milano 1995, p. 66. Come opportunamente richiama lo stesso autore: «Questa non è ancora la soluzione filosofica del problema del male. È piuttosto la sua corretta posizione, che rende evidente la necessità di correggere la domanda manichea: quando si chiede *unde sit malum*, bisogna prima interrogarsi circa il *quid sit malum*» (cfr. *ibi*, p. 65). Sullo specifico ruolo che la figura in questione svolge nel pensiero di Agostino, Sciuto osserva: «Pur derivando chiaramente dal pensiero neoplatonico, questo modo d'intendere il male come *privatio boni* non confuta soltanto il manicheismo, che sostanzializza e assolutizza assurdamente il male, ma corregge anche l'ambigua terminologia di Plotino, che parla di 'sostanza del male', di 'primo male' e di 'male in sé'» (cfr. *ibi*, p. 64).

Più al fondo, la dissimmetria in questione<sup>16</sup> risiede nell'essere, il bene e il male, una coppia di opposti che si fronteggiano non come contrari, bensì come l'uno (il male) privazione dell'altro (il bene). È per questo, che «bisogna capire che cosa sia il male dalla nozione di bene» — senza che valga il reciproco<sup>17</sup>. Del resto, i contrari dovrebbero essere entrambi delle realtà positive; e ciò — se vale la classica convertibilità del bene con il positivo — non può attagliarsi al male<sup>18</sup>.

Ma, se è così, come è possibile che il male in qualche modo operi, cioè eserciti una azione distruttiva o deformatrice (non priva, tra l'altro, di un suo fascino attrattivo)? La risposta tommasiana è che l'efficacia (efficiente e finale) del male risiederebbe, non nella natura privativa di questo, bensì nella positività di quel bene cui pure il male deve inerire<sup>19</sup>.

Piergiorgio Grassi, in un suo intervento dedicato a *Male radicale e salvezza*, valorizza invece, in proposito, la differente risposta data da Kant<sup>20</sup>. Questi, nel saggio del 1763 dedicato al concetto delle quantità negative, introduce anzitutto la distinzione tra *nihil negativum* e *nihil privativum*: dove, il primo è suarezianamente l'impossibilità a costituirsi dell'autocontraddittorio; mentre il secondo è il risultato nullo di una composizione di forze effettive, insistenti sul medesimo, ma equivalenti ed opposte tra loro. Kant ulteriormente distingue tra *nihil privativum* (o *privatio*) e *defectus*: dove, il secondo termine indica una mancanza che si

<sup>16</sup> Qui usiamo il termine con cui Jacques Maritain (cfr. *Dio e la permissione del male*, p. 17) esprime una tesi centrale del *De Malo* (cfr. q. 1, a. 1, ad 2um)

<sup>17</sup> Cfr. Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 1. Annota, al riguardo, Galeazzi: «Si potrebbe dire che, giacché la struttura originaria del nostro sapere è caratterizzata dalla prioritaria intenzionalità all'essere, e quindi al bene, ogni ulteriore incremento della conoscenza la presuppone. E, poiché la volontà è appetito razionale, essa è originariamente e prioritariamente tensione al bene. [...] Perciò 'l'inclinazione dell'appetito verso il bene è causa dell'inclinazione di esso a fuggire il male' (*S. th.*, I-II, q. 36, a. 2, ad 1um). Qui Tommaso chiarisce e sottolinea una evidenza originaria, di cui si può dare anche una dimostrazione confutativa, nel senso che chi volesse negarla sarebbe costretto, nel suo tentativo di negazione, a riaffermarla. Infatti, anche chi ritiene [...] 'che il male è originario, mentre il bene è derivato', poi, nel sostenere la sua tesi, nel richiamarsi alla 'coscienza razionale pratica', caratterizzata dal 'tentativo di evitare il male', non può non riconoscere che questo tentativo non è altro dal 'tentativo di evitare l'assenza di un bene possibile'. Ora, ognuno vede che tentare di evitare l'assenza di un bene, non è altro che tendere a quel bene, cercare di conseguirlo» (cfr. U. Galeazzi, *Introduzione*, pp. 13–14).

<sup>18</sup> Cfr. U. Galeazzi, *Introduzione*, p. 38.

<sup>19</sup> Cfr. Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 1, ad 4um.

<sup>20</sup> Cfr. P. Grassi, *Kant: male radicale e salvezza*, «Humanitas», LVII (2002), pp. 424–425.

presenta in una realtà fin dal suo primo apparire; mentre il primo termine — come abbiamo visto — indica una mancanza derivante da una opposizione reciproca di forze insistenti sul medesimo<sup>21</sup>. Ora, quest'ultima distinzione è rilevante — secondo Kant — in relazione alla interpretazione del male. «L'errore in cui sono caduti molti filosofi per averla trascurata è palmare. Si trova infatti che essi trattano quasi sempre i mali come mere negazioni [*Verneinungen*], sebbene, seguendo le nostre spiegazioni, sia ben chiaro che vi sono mali di assenza [*Übel des Mangels*] (*mala defectus*) e mali di privazione [*Übel der Beraubung*] (*mala privationis*). I primi sono negazioni che non danno causa ad una posizione contraria, i secondi invece presuppongono delle cause positive che annullano quel bene che ha a sua volta un'altra causa effettiva, e sono un bene negativo. Quest'ultimo è un male assai maggiore del primo»<sup>22</sup>.

La distinzione kantiana tra *defectus* e *privatio* cerca di rendere conto della efficacia di cui il male sembra, in più sensi, capace: esso infatti ha l'aspetto, almeno in alcuni casi, di una presenza negativa (kantianamente, di una *privatio*), anziché di una assenza (kantianamente, di un *defectus*). Senonché, anche dal punto di vista classico si è in grado di dar conto della *facies* attiva del male, riferendola alla realtà positiva di cui il male è comunque parassita: l'attività di ciò che è privo di qualcosa di dovuto, risulta infatti inevitabilmente disordinata, e a sua volta deformatrice: quindi, foriera di male.

Ma — ad avviso di Grassi<sup>23</sup> —, ciò che Kant vuol iniziare a mettere in luce fin dal testo del 1763, è qualcosa di specificamente riferito all'uomo: più precisamente al carattere attivo di quella non occasionale, bensì stabile ed originaria, proclività al comportamento maligno, che, nel celebre testo del 1793, verrà chiamata “male radicale” [*radikales Böse*]. Infatti, Kant indicherebbe con tale espressione, non tanto una assenza di perfezione, quanto una “naturale tendenza” [*natürlicher Hang*] al male<sup>24</sup> — che nella storia umana sembra darsi positivamente in competizione con l'opposta tendenza al bene.

<sup>21</sup> Cfr. I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (1763), in *Kant's gesammelte Schriften*, Band II, Berlin 1912, pp. 171–178.

<sup>22</sup> Cfr. *ibi*, Abschnitt II, p. 182.

<sup>23</sup> Cfr. P. Grassi, *Kant: male radicale e salvezza*, pp. 421–423.

<sup>24</sup> Cfr. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), in *Kant's gesammelte Schriften*, Band VI, Berlin 1914, pp. 29 ss.

Senonché — osserviamo noi —, quando lo stesso Kant deve connotare in modo più preciso il male radicale, si rifiuta di presentarlo come «una vera malizia [*Bosheit*]» — cioè, come una «intenzione di accettare come motivo della propria massima il male in quanto male» —, ma ne parla piuttosto come di una «perversità di cuore [*Verfehrtheit des Herzens*]»: dove, ad essere perversa (o anche ridotta in termini di mera legalità esteriore), resta evidentemente l'intenzione di bene<sup>25</sup>; rispetto alla quale, il male radicale finisce dunque per configurarsi come isterilimento o riduzione: ovvero, in termini classici, privazione.

#### 4. Male, dolore, sofferenza

Un punto sul quale l'analisi di Galeazzi opportunamente insiste — fedele anche in questo alla lezione tommasiana —, è la distinzione tra male e dolore. Distinzione, questa, troppo spesso ignorata nella riflessione filosofica degli ultimi decenni<sup>26</sup>. «Per Tommaso il dolore è una 'passione dell'anima', un 'moto dell'appetito sensitivo', cioè una passione dell'uomo nell'unità della persona, in cui non c'è separazione tra la dimensione corporeo-sensibile e il suo principio intellettuale. Dunque il dolore non è mera carenza o privazione, ma è il soffrire della privazione, del male»<sup>27</sup>.

La distinzione va ben tenuta in conto, in quanto il dolore (da quello fisiologico fino al rimorso di coscienza), lungi dall'identificarsi col male, è anzi risorsa insostituibile per contrastare quest'ultimo e per, tendenzialmente, evitarlo. In tal senso — avvertiva Tommaso —, «è un bene, supposta la presenza del male, che si produca la tristezza o il dolore»<sup>28</sup>; e, «secondo quell'aspetto per il quale è buona, la tristezza

<sup>25</sup> Cfr. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p. 37.

<sup>26</sup> Si pensi solo alle pagine assai penetranti di Lévinas sull'esperienza del "male" — che risultano, per lo più dedicate, di fatto, all'esperienza del dolore. (Cfr. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée* [1982]; trad. it. di G. Zennaro, col titolo: *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 155–160. Ma si veda anche: Id., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974]; trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, col titolo: *Altrimenti che essere*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 65, 80–81).

<sup>27</sup> Cfr. U. Galeazzi, *Introduzione*, pp. 44–45.

<sup>28</sup> Cfr. Tommaso, *Summa Theologiae*, I IIae, q. 39, a. 1.

può essere un bene onesto. Infatti si è detto che la tristezza è un bene come percezione e ripulsa del male»<sup>29</sup>.

Non solo, ma il dolore costituisce la base “materiale” di una esperienza — la sofferenza —, che rappresenta un’occasione non sostituibile di umanizzazione, per chi la vive e per chi la condivide. Restando nel vocabolario classico: se il dolore è una passione, la sofferenza è la specifica virtù che nasce dalla elaborazione di quella passione, e che ad essa conferisce una forma propriamente umana. Accettare di soffrire, cioè di portare su di sé il dolore, anziché subirlo, significa riconoscergli implicitamente una direttrice di senso; e significa, con ciò, ammettere che il criterio per riconoscere sensatezza o meno a ciò che accade, non coincide — come invece tanto di frequente surrettiziamente si assume — con la corrispondenza di questo ad un disegno dell’uomo o ad una, sia pur lecita, aspettativa sua.

Ma significa anche accettare implicitamente che la privazione del “dovuto” — di un dovuto che sia tale, non solo soggettivamente, ma anche obiettivamente — possa indicare, per l’uomo e per il cosmo stesso, una destinazione che ecceda il normale configurarsi di un ciclo naturale. Accettare di soffrire, insomma, vuol dire riconoscere di fatto che la vicenda umana sembra essere portata, per natura, oltre natura: ovvero, verso un compimento differente da ogni immaginabile perfezionamento o riuscita.

## 5. Tommaso e Kant

Una posizione come quella che Galeazzi fa emergere dai testi di Tommaso sembra affine — per un certo aspetto — a quella che ritroviamo nel Kant dello scritto *Sull’insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*. In particolare, Kant afferma che l’esercizio di una teodicea avrebbe senso solo a patto di presupporre (ipotesi ovviamente autocontraddittoria) l’onniscienza dell’indagante, cioè la capacità sua di stabilire in che senso, ciò che *prima facie* appare contrario ai fini della creazione — ovvero il male di colpa, il male di pena o un’ingiusta cor-

---

<sup>29</sup> Cfr. Tommaso, *Summa Theologiae*, I IIae, q. 39, a. 2.

rispondenza tra i due<sup>30</sup> —, risulti in realtà, a seconda dei casi: o non essere veramente contrario a tali fini, o esserlo senza responsabilità di alcuno, o esserlo per volontà di qualcuno che comunque non sarà il Creatore<sup>31</sup>. L'indagine kantiana si articola poi nella applicazione di ciascuna delle tre strategie ora richiamate, ad ognuna delle tre specie di male in precedenza indicate: applicazione da cui dovrebbe emergere l'intera gamma delle risposte — tutte insoddisfacenti, secondo Kant — che la teodicea è in grado di fornire<sup>32</sup>.

Ora, per respingere definitivamente le pretese di una qualche teodicea — scrive Kant —, occorrerebbe «dimostrare con certezza che la nostra ragione è assolutamente incapace di intendere il rapporto tra un mondo così come sempre ci è dato conoscerlo tramite l'esperienza, e la saggezza suprema»<sup>33</sup>. Tale incapacità, poi, consiste nel non avere di fatto alcun «concetto dell'unità dell'accordo» che può esserci tra la «saggezza artistica» [*Kunstweisheit*], che si manifesta nel mondo fisico, e la suprema «saggezza morale» [*moralische Weisheit*], che è postulata dall'esercizio umano della ragion pratica; e nel non poterlo a-

---

<sup>30</sup> L'esistenza del male di colpa sembra contraria alla "santità" di Dio; l'esistenza del male di pena sembra contraria alla "bontà" di Dio; l'esistenza di una inadeguata corrispondenza tra il secondo e il primo tipo di male sembra contraria alla "giustizia" di Dio. Ora — secondo Kant —, santità, bontà e giustizia sono i tre aspetti, reciprocamente irriducibili, che compongono il "concetto morale" di Dio. (Cfr. I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* [1791], in *Kant's gesammelte Schriften*, Band VIII, Berlin 1912, pp. 256–257; trad. it. di G. Riconda, in: Kant, *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989).

<sup>31</sup> Cfr. I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, p. 255.

<sup>32</sup> Indichiamo con la sigla (1) il male di colpa, con (2) il male di pena e con (3) l'ingiustizia; e indichiamo con (a) l'ipotesi che il male in questione non sia effettivamente tale, con (b) l'ipotesi che esso sia effettivo, sì, ma non comporti alcuna responsabilità, e con (c) l'ipotesi che esso non comporti responsabilità divina, bensì responsabilità di altra natura. Ora, le risposte considerate da Kant sono schematizzabili come segue. (1a) La presenza del male morale è in contrasto con la legge morale così come essa ci è nota, ma non è detto che, con questo, tale presenza non sia necessariamente inscritta nel disegno della provvidenza suprema; (1b) il male morale non è imputabile né al Creatore né all'uomo, essendo implicato inevitabilmente nella natura finita del creato; (1c) del male morale è responsabile l'uomo, per permesso divina; (2a) nell'arco della vita umana, il piacere è sempre prevalente sul dolore: infatti è normale che si preferisca la vita alla morte; (2b) il dolore è inseparabile dalla condizione umana; (2c) il dolore ha la funzione di renderci degni della felicità eterna; (3a) anche l'ingiusto che sembra prosperare, in realtà è afflitto dal rimorso di coscienza; (3b) il dolore che affligge il giusto, in realtà serve ad affinarne la virtù; (3c) l'accordo tra male di colpa e male di pena si realizzerà nell'al di là. (Cfr. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, pp. 258–262).

<sup>33</sup> Cfr. I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, p. 263.



vere di diritto. Infatti — spiega Kant —, per poter cogliere qualcosa come un accordo tra l'ordine che si dà nella natura sensibile e ciò che la saggezza suprema esige, occorrerebbe una diretta, e quindi per l'uomo improponibile, contemplazione dell'atto creatore<sup>34</sup>.

Insomma, quale sia l'«intenzione finale» [*Endabsicht*] che il Creatore persegue attraverso i determinati accadimenti naturali e storici del creato, è qualcosa che l'intelligenza umana cerca da sempre e invano di congetturare, attraverso, appunto, una «teodicea dottrinale», il cui equivoco risiederebbe nella pretesa di arguire verità morali da accadimenti fisici. Occorrerebbe invece cercare l'«interpretazione autentica» [*authentische Auslegung*] delle intenzioni del Creatore, secondo la via offertaci da Lui stesso. Ora, tale via viene individuata da Kant nella legge morale e nelle sue implicazioni. E, dal punto di vista kantiano, Giobbe rappresenta appunto l'uomo che affronta il *mysterium iniquitatis* armato solo della sua buona coscienza: consapevole di non aver meritato le disgrazie che gli piovono addosso, e deciso, nonostante queste, a mantenere intatta la sua buona condotta<sup>35</sup>.

Bene, nelle considerazioni di Kant si trova una obiettiva ragione di convergenza con la posizione tommasiana, per come sopra era emersa. Kant infatti, di fronte all'ipotesi per cui ciò che ripugna alla coscienza morale dell'uomo possa invece essere coerente con la santità del Creatore<sup>36</sup>, osserva che «questa difesa, in cui la risposta è peggiore dell'accusa, non merita confutazione e può essere tranquillamente abband-

---

<sup>34</sup> «Solo colui che si spinge sino alla conoscenza del mondo soprasensibile (intelligibile) e a capire il modo in cui sta a fondamento del mondo sensibile, giunge a comprendere [un simile accordo]. Solo su questa conoscenza si può fondare la prova della saggezza morale del Creatore nel mondo sensibile, poiché quest'ultimo ci presenta soltanto l'apparenza di quello soprasensibile: ma ad essa nessun mortale può giungere» (cfr. I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, pp. 263–264).

<sup>35</sup> «Dunque la sincerità di cuore e non l'eccellenza nel conoscere, l'onestà di confessare i propri dubbi apertamente e la ripugnanza a fingere ipocritamente convinzioni non sentite e soprattutto di fronte a Dio, con il quale è folle volere giocare d'astuzia, queste sono le qualità che nel giudizio divino hanno deciso la superiorità dell'onesto, nella persona di Giobbe, nei confronti dell'ipocrisia religiosa. La fede poi che nacque in lui da una soluzione così sorprendente dei suoi dubbi, cioè dalla sola convinzione della propria ignoranza, poteva sorgere solo nell'anima di un uomo, che in mezzo ai suoi dubbi più vivi poteva dire (XXVII, 5, 6): 'Finché non verrà la mia fine, io non verrò meno alla mia pietà, ecc...'. Infatti con questa sua disposizione egli mostrava di non fondare la sua moralità sulla fede, ma la fede sulla moralità» (cfr. I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, pp. 264–267).

<sup>36</sup> Si tratta della ipotesi da noi indicata come (1a) nella rassegna che ricostruiamo alla nota 33.

nata all'esecrazione di ogni uomo che abbia un ancorché minimo senso della moralità»<sup>37</sup>. Di Giobbe, poi, egli apprezza la fedeltà alla testimonianza della coscienza, come punto fermo nel dialogo con Dio<sup>38</sup>. In sintesi, Kant sembra affermare che alcuni criteri elementari di ragion pratica possono essere terreno di comunicazione e d'intesa tra la creatura razionale e il Creatore; analogamente a come, in Tommaso, veniva riconosciuto alla creatura razionale uno spazio legittimo di interrogazione nei confronti del Creatore, in riferimento all'evidenza<sup>39</sup>. Entrambi gli autori, insomma, escludono qualcosa come un arbitrarismo divino (rispetto al quale non resterebbe all'uomo che il buio inquietante dell'enigma)<sup>40</sup>.

In effetti, nel suo commento al libro di *Giobbe*, Tommaso sostiene il diritto della creatura razionale ad interrogare il Creatore. «Giobbe infatti voleva *disputare* con Dio, ma nel modo di uno che ha da imparare [*quasi ad addiscendum*], come un discepolo col maestro» — e non «nel modo di uno che, da pari a pari, sostenga un contraddittorio [*ad contradicendum quasi de pari*]». E anche le espressioni forti che Giobbe usa per invocare una risposta da Dio, secondo Tommaso, «non erano pronunciate nel senso di una contesa [*per modum contentionis*], ma da uno che desiderava conoscere le ragioni [*rationes*] della sapienza divina»<sup>41</sup>: ragioni all'uomo mai del tutto inaccessibili, benché da lui mai completamente dominabili<sup>42</sup>.

---

<sup>37</sup> Cfr. I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, p. 258.

<sup>38</sup> Un punto, questo, che anche Tommaso valorizza: «Va anche considerato che Giobbe, richiamando la propria giustizia, non intendeva accusare di iniquità il giudizio divino, come invece i tre suoi amici ed Eliuh pensavano erroneamente; bensì intendeva mostrare che non veniva punito in compenso per i suoi peccati, come essi volevano fargli ammettere, ma per essere messo alla prova» (cfr. Tommaso, *Expositio super Job ad litteram*, cap. XL, lectio I; in *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Fiaccadori, Parma 1852–1873, t. XIV).

<sup>39</sup> «Secondo Giobbe, anche il credente ha diritto a una qualche evidenza etica dell'agire di Dio» (cfr. P.A. Sequeri, *Il timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 48).

<sup>40</sup> È, per l'appunto, una enigmaticità di questo tipo, che Galeazzi (cfr. *Introduzione*, pp. 26–27) vede affacciarsi nella metafisica dell'ultimo Pareyson (cfr. *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995).

<sup>41</sup> Cfr. Tommaso, *Expositio super Job ad litteram*, cap. XXXIII, lectio II.

<sup>42</sup> Cfr. Tommaso, *Expositio super Job ad litteram*, cap. XXXVI, lectio II.

## 6. *Giobbe more metaphysico interpretato*

Con ogni evidenza, porsi di fronte al male soffrendo il dolore che ne viene — e non semplicemente subendolo —, implica già tacitamente una qualche ricerca di senso. E il senso può essere cercato con pertinenza solo presso qualcuno, e non presso qualcosa: qualcuno cui possa essere messa in conto, ultimamente, la responsabilità dell'accadere in quanto tale. La risposta adeguata alla domanda dell'uomo sofferente — emblematicamente, di Giobbe — è quindi qualcosa che riguarda in primo luogo, non tanto il male per sé preso, quanto piuttosto il volto di Dio: una tale risposta, insomma, non potrà essere qualcosa di meno che l'intervento in prima persona del Creatore, che non per niente, nel testo biblico, contesta ogni tentativo umano di risposta che non sia anzitutto grido a Lui stesso.

Certo, la superiorità di Giobbe sui suoi amici è, in senso stretto, teologica. All'interrogativo suscitato dal dolore e dall'ingiustizia, egli infatti non accetta di dare risposte religiosamente atee (il dolore è scuola di vita, il proprio dolore è causato sempre dal proprio peccato, prima o poi Dio ricompensa e castiga in modo equo; e così via): risposte in cui Dio risulterebbe garante di un senso inventato dall'uomo, e non di un senso offerto da Lui stesso. La superiorità di Giobbe è però anche metafisica. Egli infatti riesce ad evitare la *metábasis* (ovvero la fallacia) nella quale incorrono i suoi amici. Essi, pur avendo evidenza solo del *quia* — e non del *propter quid* — del creato (cioè, del bene ontologico a noi direttamente noto), pretendono di saltare al *propter quid* del male ontologico, magari deducendolo frettolosamente dal suo *quia*, di cui pure c'è qualche evidenza.

Come già si accennava, conoscere il *quia* è conoscere le condizioni di possibilità di una certa realtà: ad esempio, sapere che il mondo può esserci solo in quanto creato da Dio; oppure sapere che l'interazione di beni molteplici — e quindi finiti —, e il disordine liberamente introdotto dall'uomo, possono causare nel mondo la deformità o la tragedia. Conoscere il *propter quid*, invece, è conoscere *per priora simpliciter*: il che corrisponderebbe, nel nostro caso, al vedere “a occhio nudo”<sup>43</sup> Dio

---

<sup>43</sup> La metafora è di Pier Angelo Sequeri, che, in riferimento alla parte centrale del libro di *Giobbe*, scrive: «La domanda [...] ‘come può Dio fare questo?’ è una domanda pregiudicata: es-

che crea il mondo (cioè, vedere il “perché” del mondo); e anche al vedere, sempre “a occhio nudo”, Dio che nel mondo lascia spazio alla deformità e alla tragedia — e, con ciò cogliere, di queste, le ragioni.

L’errore degli amici di Giobbe sta, dunque, nel voler risolvere un problema di cui essi non possiedono i dati elementari. In altre parole, il *propter quid* del male potrebbe essere apprezzato solo all’interno del *propter quid* del bene — che invece non consta. Infatti il male, come sappiamo, non può essere considerato *absolute* rispetto al bene<sup>44</sup>.

Nel libro di *Giobbe*, quasi a confermare la distinzione aristotelica e tommasiana in parola<sup>45</sup>, Dio interviene proprio contro la fallacia di cui sopra. Ma non lo fa citando Dante — «state contenti, umana gente, al *quia*»<sup>46</sup> –, bensì proponendo un numero d’eccezione: il suo *bestiarium*! Giobbe, quand’anche fosse etologo, non potrebbe conoscere i segreti intimi del cerbiatto adolescente<sup>47</sup>, e neppure potrebbe sapere perché l’indole del coccodrillo sia tale da impedire ad un uomo, un po’ originale, di mettere il bestione al guinzaglio per far ridere le proprie bambine<sup>48</sup>.

Insomma, l’esperienza del male ci forza a riconoscere che il *propter quid* è di Dio, e a Lui ne va chiesto conto, pregando o imprecando; mettendola comunque sul piano personale, perché di questo si tratta: di una sfida, di una pro-vocazione<sup>49</sup>. Il male che ci capita di subire, ma anche di compiere, è in qualche modo una persecuzione (un esser presi di mira), che ci vuole snidare e quasi moralmente costringere a rivolgerci ad un Tu<sup>50</sup>.

Il mistero radicale non è, a ben vedere, quello del male, ma semmai quello del bene. Si badi: non del “come è possibile che ci sia il bene”,

sa infatti si riferisce a uno sguardo capace di vedere ‘a occhio nudo’ il legame che unisce Dio e il mondo. Questo legame invece non può essere visto» (cfr. P.A. Sequeri, *Il timore di Dio*, p. 50).

<sup>44</sup> Mentre non vale di diritto la reciproca.

<sup>45</sup> Quella tra il conoscere *hoti* e *di’hoti* (Aristotele), ovvero tra il conoscere *quia* e *propter quid* (Tommaso).

<sup>46</sup> Cfr. Dante, *La divina commedia*, Purgatorio, III, 37; testo a cura della società dantesca, Sansoni, Firenze 1922.

<sup>47</sup> Cfr. *Giobbe* 39, 4.

<sup>48</sup> Cfr. *Giobbe* 40, 29.

<sup>49</sup> Cfr. *Giobbe* 38, 3; 40, 7.

<sup>50</sup> Difficilmente evitabile è qui il riferimento a Emmanuel Lévinas, il quale ci ricorda, in sostanza, che quella del male è questione “teologica”, e non “tecnica” (cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, p. 154).

ma del “perché esso ci sia”. Quest’ultima questione la filosofia può formularla, ma non risolverla; e le è di guida, al riguardo, la prudenza dantesca<sup>51</sup>. Alla preghiera e alla “cura” — nel senso ancora una volta dantesco, piuttosto che heideggeriano, del termine –, sta di esplorare la risposta<sup>52</sup>.

A ben vedere, chi dichiara irrazionale (ovvero irrimediabilmente ingiusto) il male, ha già implicitamente scommesso sulla irrazionalità del bene. In altre parole, rinunciare ad ammettere un *propter quid* del male ontologico, significa aver rinunciato ad ammettere un *propter quid* del bene (un perché del mondo): significa, insomma, aver identificato — ma su quali basi? — la radice del mondo con qualcosa di impersonale (ad esempio, con un generico *Wille*); ed avere con ciò escluso l’ipotesi di una libera intenzione creatrice.

Far derivare dalla irrazionalità del male la non esistenza del Creatore, significa allora imboccare un tipico *ýsteron-próteron*. Al riguardo, osservava a suo tempo Gustavo Bontadini: «Questo male sarebbe veramente inconciliabile con l’esistenza di Dio, solo se ... Dio non esistesse, cioè se la realtà, che da tale male è afflitta, fosse la realtà totale, e perciò il male stesso fosse originario e irredimibile. Questo spiega come tali obiezioni si impongano alla coscienza di coloro che, ‘desiderando’ che Dio non esista, già ragionano sui concetti quali si vengono calibrando di sulla concezione dell’Intero, che corrisponde a quel ‘desiderio’ o prefigurazione»<sup>53</sup>.

Del resto, non è forse ad una simile prefigurazione che finisce per obbedire tacitamente il noto dilemma<sup>54</sup>, ispirato alla tradizione epicurea, cui Hume dà forma nei suoi *Dialogues*<sup>55</sup>? Si tratta del sillogismo ipotetico disgiuntivo che, avendo come antecedente ipotetico la compatibilità tra l’esistenza di una divinità provvidente e l’esistenza del male, ne fa conseguire le due uscite, tra loro alternative, della impotenza o della malvagità divine: entrambe considerate per altro autocontraddittorie, e quindi tali da costringere ad un ripensamento dell’antecedente.

<sup>51</sup> Cfr. Dante, *Paradiso*, XIX, 79–90; XXXII, 61–6; testo a cura della società dantesca.

<sup>52</sup> Cfr. P.A. Sequeri, *Il timore di Dio*, pp. 94 ss.

<sup>53</sup> Cfr. G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1971, vol. II, p. 60.

<sup>54</sup> Qui, “dilemma” è detto nel senso del logico *dilemma*, e nel del retorico *dilémmaton*.

<sup>55</sup> Cfr. D. Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*; trad. it. a cura di M. Dal Pra, col titolo: *Dialoghi sulla religione naturale*, Laterza, Bari 1963, dialogo X.

La logica della argomentazione in parola si trova anche in Hans Jonas, che la ripropone secondo una formulazione più complessa. Occorre — ad avviso di Jonas — individuare, nell'ambito dei tre attributi di «bontà assoluta, potenza assoluta e comprensibilità», che la tradizione ebraico-cristiana riconosce a Dio, una delle tre coppie che se ne possono ottenere; rinunciando invece alla tripla. La tripla degli attributi, infatti, sarebbe resa inconsistente dalla presenza del male nella storia degli uomini. Tra le coppie, poi, l'unica degna del nome di Dio, sarebbe quella che associa tra loro bontà assoluta e comprensibilità — rinunciando, così, all'onnipotenza<sup>56</sup>.

Se non che, anche l'argomentazione di Jonas vive sul surrettizio presupposto della insensatezza del male. Infatti, è solo su questa base che scatta l'inconsistenza della tripla degli attributi divini. Più precisamente, è solo se l'esserci del male, nel mondo e nella storia<sup>57</sup>, viene inteso come un che, non di misterioso, bensì di radicalmente irrazionale, che esso diventa inconciliabile con la compresenza della tripla di attributi nel Creatore. È per questo che un Dio il quale, pur essendo onnipotente e buono, lasciasse spazio al male, dovrebbe venire inteso come arbitrario, cioè come tale da rinnegare la bontà o provvidenzialità dei propri disegni: dovrebbe esserlo, appunto, se il male venisse già

---

<sup>56</sup> «La onnipotenza divina può coesistere con la bontà assoluta di Dio solo al prezzo di una totale non-comprensibilità di Dio, cioè dell'accezione di Dio come mistero assoluto. Di fronte all'esistenza nel mondo del male morale o anche solo del male meramente fisico, dovremmo sacrificare la comprensibilità di Dio, cioè dell'accezione di Dio come mistero assoluto. Di fronte all'esistenza nel mondo del male morale o anche solo del male meramente fisico, dovremmo sacrificare la comprensibilità di Dio alla coesistenza in lui degli altri due attributi. Solo di un Dio totalmente incomprendibile si può affermare che è assolutamente buono e cooriginariamente assolutamente onnipotente e che, nonostante ciò, sopporta il mondo così com'è. Più in generale, i tre attributi in questione — bontà assoluta, potenza assoluta e comprensibilità — sono fra loro in rapporto tale che ogni relazione tra due di loro esclude il terzo. Questo è allora il problema vero: quali sono i due concetti veramente irrinunciabili, fondamentali per il nostro concetto di Dio e quale è il terzo che deve essere escluso? [...] Dopo Auschwitz possiamo e dobbiamo affermare con estrema decisione che una Divinità onnipotente o è priva di bontà o è totalmente incomprendibile. Ma se Dio può essere compreso solo in un certo modo e in un certo grado, allora la sua bontà (cui non possiamo rinunciare) non deve escludere l'esistenza del male; e il male c'è solo in quanto Dio non è onnipotente. Solo a questa condizione possiamo affermare che Dio è comprensibile e buono e che nonostante ciò nel mondo c'è il male» (cfr. H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*; trad. it. di C. Angelino, col titolo: *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Genova 2002, pp. 33–34).

<sup>57</sup> Dunque, del male difettivo, del tragico e della possibilità del male morale (con ciò che ad esso consegue).

in partenza assunto come inconciliabile con ogni possibile disegno provvidenziale. Ed è per la stessa ragione, che un Dio che invece non potesse essere inteso come arbitrario, se fosse onnipotente non potrebbe essere considerato buono, e se fosse buono non potrebbe essere considerato onnipotente; ciò, insomma, accadrebbe sulla base del medesimo assunto surrettizio: ovvero, che la presenza del male sia un che di inconciliabile con un disegno provvidenziale di senso<sup>58</sup>.

Del resto, anche una teodicea che cercasse di escludere in ogni modo la “responsabilità” di Dio circa il *malum naturalis defectus* e il *malum poenae*, finirebbe per sottintendere — irrazionalmente — l’irrazionalità di queste figure. Nessuna meraviglia, dunque, che lo stesso Tommaso si manifesti contrario ad un simile progetto<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Appare chiaro, a questo punto, che, quando Jonas decide di tener ferma la “comprensibilità”, ovvero la non-arbitrarietà del Creatore, non compie una scelta a sua volta arbitraria, ma piuttosto riconosce che in Lui non vi è spazio per l’autocontraddittorietà. Dopo di che, la partita viene giocata tra bontà e onnipotenza, optando per la prima a discapito della seconda. Senonché, la contraddizione tra bontà e onnipotenza viene suscitata precisamente dalla inoculazione, nel male, di una inconciliabilità sua con la bontà divina, cioè con il carattere provvidente dell’atto creatore.

<sup>59</sup> Cfr. Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 9, *Resp.*





**PARTE TERZA**

***STUDI SU LIBERTÀ E PRINCIPIALITÀ***



## CAPITOLO I

### DA EPITTETO A NIETZSCHE, E RITORNO

#### 1. Una generosità “principiale”

Nella seconda delle sue *Diatribae*, Epitteto<sup>1</sup> si rivela buon alleato di Aristotele nel far valere i diritti elenctici delle supreme ovvietà<sup>2</sup> del pensiero. Ma, e più ancora, si rivela alleato di chiunque intenda riconoscere ciò che è semplicemente irrinunciabile (e irrinunciabile al riconoscere stesso): ciò che, appunto per questa sua riconoscibile irrinunciabilità, ha assunto già nel dire più antico dei Greci il nome di “principio”. Ma ecco alcune delle parole stesse dello schiavo-filosofo. Leggiamo: «Di ciò che è retto ed evidente si avvalgono di necessità anche coloro che lo contraddicono<sup>3</sup>. E si potrebbe quasi dare come prova suprema dell'evidenza di qualcosa, il fatto che esso sia ricono-

---

<sup>1</sup> Gli otto libri delle *Diatribae* — di cui solo quattro sono giunti fino a noi — sono in realtà l'attendibile redazione che lo storico Flavio Arriano ci ha lasciato delle lezioni tenute da Epitteto a Nicopoli alla fine del I secolo d.C.

<sup>2</sup> “Ovvietà” è detto qui per attrazione dal tradizionale “degnità”; ma vuol indicare qualcosa di ancor più radicale (e, per meglio dire, principiale). Se con “degnità” si rende — vichianamente — lo scolastico *dignitas*, e remotamente l'aristotelico *axioma* — cioè l'elemento di valore o di stabilità cui una certa analisi mette capo —, l'*ob-vium* (letteralmente, “ciò che viene incontro”) è il carattere, non semplicemente assiomatico, ma propriamente principiale, appartenente a quelle strutture che, revocate in dubbio, non possono però essere evitate (da qualunque parte si voglia portare l'analisi).

<sup>3</sup> *Tois hyghiesi kai enarghésin ex anánkes kai hoi antilégentes proschrōntai.*

sciuto necessario e sia preso in prestito<sup>4</sup> per sé, anche da chi lo contraddice»<sup>5</sup>.

Ora, non occorre riprendere analiticamente il complesso argomentare aristotelico del Libro *Gamma* della *Metafisica*, per cogliere come Epitteto ne riviva qui il motivo dominante: quello elenctico; motivo che il verbo *synchráomai* rende con una chiarezza insuperabile. Che cos'è infatti *élenchos* se non la messa in chiaro della inevitabile implicazione di una certa struttura principiale nella stessa (pretesa) negazione di essa? Un principio, infatti, è realmente tale, se non appare possibile la sua messa fuori gioco; ovvero se ogni dire e fare — ivi compreso il dire e il fare di chi progettasse la messa fuori gioco suddetta — risulta strutturato (anche) secondo quel principio: pena, appunto, il non dire e il non fare niente<sup>6</sup>. Anzi, la natura principiale di alcunché — come lo stesso Epitteto indica — diviene riconoscibile esplicitamente grazie appunto all'esperienza elenctico, mentre in precedenza può essere solo ipotizzata.

In tal senso, si può affermare che ogni progetto di negazione di una realtà effettivamente principiale, in qualunque forma esso intenda realizzarsi — come enunciazione verbale di invalidità (negazione formulata), oppure come controesempio fattuale o immaginativo (negazione effettuale) —, non potrà che risultare come una concreta determinazione del principio astrattamente negato. Non potrà, insomma, se non vivere parassitariamente di quel principio; il quale, nella sua generosità trascendentale, risulterà prestare se stesso anche ai progetti che intendono negarlo.

---

<sup>4</sup> *Synchrésasthai*.

<sup>5</sup> Continuando la lettura: «Così, se qualcuno contraddice che ci sia qualcosa di universalmente vero, è chiaro che costui è tenuto a porre l'asserzione opposta: niente è universalmente vero. Schiavo, neanche questo sarà vero. Infatti, che cosa significa ciò, se non che, se qualche asserzione è universale, essa è falsa? E ancora, se venisse qui qualcuno e dicesse 'sappi che niente è conoscibile, e tutto è incerto', o un altro che dicesse 'credimi che ti conviene: a un uomo non si può credere affatto', o ancora un altro che dicesse 'impara da me, uomo, che niente si può imparare: te lo dico io, e se vuoi te lo insegnerò'; in che cosa dunque differiscono da questi [...], coloro che si proclamano Accademici? 'O uomini, [...] credete a noi che diciamo che nessuno crede a nessuno'» (cfr. Epitteto, *Diatribes*, II, 20, 1-5; testo greco a cura di J. Souilhé).

<sup>6</sup> Non rientra nell'orizzonte del presente intervento una trattazione sistematica della questione dell'*élenchos*. Questa meriterebbe ben altro spazio, ed è stata per altro trattata distesamente — anche da chi sta scrivendo — in altri luoghi.

## 2. Forme della *reductio*

Il progetto di violazione di qualche dimensione del trascendentale è dunque, per quel che realizza, attuazione (anche) della dimensione che intende violare; e non è, proprio per quel che realizza, effettiva violazione di essa. Questa eterogenesi dei fini può essere letta, in prima battuta, come una contraddizione performativa; ma il suo senso più profondo è un altro: quello elentico, appunto, che indica, al di là della autoconfutazione della negazione, l'obiettivo convenire di essa con la struttura negata. Ora, questa prospettiva più profonda è certamente nota ad Epitteto, anche se la superficie del suo testo insiste più facilmente sul momento che, nel linguaggio oggi usuale, abbiamo chiamato della "contraddizione performativa": la contraddizione, cioè, che può verificarsi, nella asserzione, tra il contenuto locutorio e la proiezione — sullo stesso piano locutorio — del contenuto illocutorio della medesima.

È chiaro, per altro, che la riconduzione a contraddizione performativa è una figura di più diffusa portata rispetto ad *élenchos*. Essa va infatti ad investire casi anche diversi da quelli che riguardano il trascendentale stesso. In generale, è possibile distinguere casi di contraddizione performativa che potremmo chiamare "occasionalni" — cioè, legati alle particolari condizioni pragmatiche in cui si realizzano<sup>7</sup> —, da casi che potremmo invece chiamare "strutturali", nei quali ad esser violate sono condizioni, non contingenti, ma appunto strutturali dell'atto di discorso: quelle che riguardano, (1) le particolari forme dell'illocutorio in quanto tali, o (2) l'atto di discorso in quanto tale. Come esempio del caso (1), si può pensare alla asserzione di un contenuto proposizionale che smentisca esplicitamente la possibilità dell'impegno di verità che l'asserzione, come tale, implica<sup>8</sup>. Quanto al caso (2), esso coincide con una sorta di autoesclusione per immediata inconcepibilità, come quella che riguarda la violazione delle strutture

---

<sup>7</sup> Ciò significa che il realizzarsi di contraddizione performativa, in questi casi, si ottiene in relazione o a determinati tipi di enuncianti, o a determinati tipi di interlocutori, o a determinate modalità pratiche di enunciazione. Dalla contraddizione performativa occasionale si può occasionalmente uscire (come occasionalmente ci si è entrati), modificando il fattore — enunciante, interlocutore o modalità di enunciazione — che genera l'incongruenza.

<sup>8</sup> Può valer qui come paradigma il noto paradosso di Moore: "p ma non ci credo" (cfr. G.E. Moore, *Etica* (1912), trad. it. di M.V. Previdal Magrini, FrancoAngeli, Milano 1982, pp. 125 ss).

semantiche o sintattiche o pragmatiche che reggono l'atto del discorso in quanto tale<sup>9</sup>. Ora, negare la regia di tali strutture è possibile solo facendone comunque uso. Perciò, se la negazione in gioco si propone come atto di discorso, allora può essere ricondotta — come sappiamo — ad un caso eminente di contraddizione performativa strutturale (eminente, perché riguardante fattori trascendentali e non categoriali dell'apofantico); se essa invece intende propriamente mettere fuori gioco qualcuno dei fattori trascendentali, allora non può che delinearci o come intenzionale autosottrazione all'orizzonte noetico-linguistico (cioè al discorso con sé e con altri), o come atto di discorso mancato, cioè come conato di qualcosa che, compendosi, costituirebbe un controesempio del proprio intento progettuale. In tal senso, si può dire che la movenza elenctica si realizza, in prima battuta, come rilevamento di una speciale contraddizione performativa — dovuta all'impossibilità di non esercitare la struttura che viene segnatamente negata —; e, in seconda battuta, come evidenziazione della impossibilità di porre alcunché, di detto o di fatto, prescindendo da quella struttura<sup>10</sup>.

Da parte sua, Epitteto non opera una distinzione tematica tra le due fondamentali forme della contraddizione performativa strutturale; per questo, non sempre egli appare consapevole della differenza specifica che segna, rispetto agli altri, i casi a sviluppo elenctico; o, per lo meno, esegue confutazioni dell'uno e dell'altro tipo, senza metterne a fuoco la differenza. Comunque, nel suo testo è reperibile una sorta di crescendo, in cui si presentano — in ordine — entrambe le forme della contraddizione performativa strutturale. Egli, in primo luogo, conduce una appas-

---

<sup>9</sup> Valgano qui tre esempi paradigmatici. Rispettivamente: (a) la rinuncia alla determinazione del contenuto di discorso; (b) la rinuncia alla coerenza del discorso; (c) la rinuncia alla responsabilità illocutoria circa il discorso.

<sup>10</sup> Il paradigma, qui, è ovviamente quello del celebre “tronco” aristotelico. È importante rilevare, al riguardo, che il rendersi esplicito di *élenchos* (nella sua seconda e decisiva battuta), non è affatto logicamente mediato dalla necessità di evitare la contraddizione performativa: ciò che chiaramente introdurrebbe una petizione di principio. Piuttosto, l'elemento elencticamente propulsivo sta nella scoperta che certi fattori sono implicati inevitabilmente anche nelle varie forme della negazione che di essi si può fare. Dunque, non solo implicati (il che vale genericamente per la contraddizione performativa), ma implicati in modo inevitabile, cioè: (a) indipendentemente dalle variazioni di enunciante, di interlocutore e di modalità di enunciazione, di cui sopra si diceva; (b) indipendentemente dalle particolari categorie dell'illocutorio secondo le quali la negazione scegliesse di esprimersi.

sionata polemica contro l'individualismo epicureo<sup>11</sup>, impostandola appunto come una *reductio* a contraddizione performativa, in cui la dimensione illocutoria delle formule "epicuree" viene esplicitata sul piano locutorio<sup>12</sup>. Ora, l'esplicitazione in parola conduce a riconoscere che l'invito a superare l'idea di una connaturata socialità dell'uomo, si innesta proprio su quello stesso ceppo che intenderebbe svellere.

Leggiamo in proposito: «Quando Epicuro vuol negare<sup>13</sup> la comunione naturale che lega gli uomini tra loro, prende in prestito precisamente ciò che ha negato<sup>14</sup>. Che cosa dice infatti? 'Non illudetevi, uomini, non lasciatevi sviare né ingannare: non c'è alcuna comunione naturale che unisca tra loro gli esseri razionali; credetemi. Quelli che dicono diversamente, vi ingannano con falsi ragionamenti'. Ma a te che cosa interessa? Lascia pure che veniamo ingannati. [...] Uomo, perché ti preoccupi e vegli su di noi? perché accendi la lampada, ti alzi e scrivi libri così ponderosi? È per timore che qualcuno di noi si lasci ingannare e creda che gli Dei si occupino degli uomini, o che qualcuno pensi che l'essenza del bene sia altra dal piacere? [...] Ma che te ne importa di come gli altri la pensino — correttamente o scorrettamente — su queste cose? Che cosa c'è infatti tra te e noi?»<sup>15</sup>.

Ora, la contraddizione performativa in cui cade l'"epicureo" di Epitteto si coglie, in superficie, nell'interessamento attivo a che si riconosca un'originaria indifferenza: più a fondo, sta tra l'esercizio appassionato della comunicazione e il contenuto della stessa, secondo cui non è proprio dell'essere razionale il comunicare<sup>16</sup>. Si tratta, così chiarito, di un felice esempio di contraddizione performativa strutturale, che ha come motivo la comunicazione della (propria e altrui) impossibilità a comunicare — motivo che resta indipendente dall'eventuale variare dell'enunciante, dell'interlocutore e della modalità enunciativa.

---

<sup>11</sup> Di cui Epitteto dà certamente una interpretazione iperbolica, estranea all'autentico intendimento epicureo.

<sup>12</sup> Tale esplicitazione, in un linguaggio a noi contemporaneo, verrebbe chiamata "proiezione".

<sup>13</sup> *Anaireîn*.

<sup>14</sup> *Autō tō anairouméno synchrétai*.

<sup>15</sup> Cfr. Epitteto, *Diatribè*, II, 20, 6–11.

<sup>16</sup> L'opportunità di una simile modifica estensiva dell'enunciato di Epitteto sta nel fatto che, nell'ipotesi in cui si potessero un enunciante ed un interlocutore non umani, non si avrebbe più contraddizione — e si retrocederebbe così al caso della contraddizione performativa occasionale.

### 3. Sulla violenza impotente

Quando poi Epitteto porta più a fondo la sua polemica, il tema della semplice autoconfutazione per contraddizione performativa sembra passare in second'ordine, mentre emerge in primo piano il tema propriamente elentico: quello per cui, dalla negazione delle strutture trascendentali, si giunge alla *homologhía*<sup>17</sup> con esse. Così, leggiamo che — con la sua dottrina — «Epicuro ha amputato tutte le prerogative che sono proprie dell'uomo<sup>18</sup>, del padre di famiglia, del cittadino, dell'amico, ma le tendenze umane più profonde<sup>19</sup> non le ha amputate: infatti, non ha potuto farlo, così come i frivoli Accademici non possono rinnegare o accecare le proprie percezioni, malgrado lo vogliano sopra ogni cosa»<sup>20</sup>.

“Amputare” (*apokóptein*), in questo contesto, vuol dire negare ciò che appartiene alla *physis*, che stoicamente è la struttura delle realtà. Ora, nel caso in cui la realtà considerata sia lo stesso trascendentale, allora l'amputazione genera — come sappiamo —, non solo contraddizione performativa, ma anche e principalmente *élenchos*: cioè, riconoscimento di inevitabilità. Inoltre, nel caso in cui la realtà considerata sia quella dell'uomo, e l'amputazione ipotizzata riguardi le dimensioni specifiche dell'umano — cioè quelle in cui il trascendentale ha occasione di manifestarsi come tale —, anche qui essa ha un esito elentico. Infatti, il tentativo di mettere fuori gioco una realtà che sia implicata inevitabilmente nella manifestazione delle strutture trascendentali, non fa altro che riproporre per altra via la realtà in questione — come insegna esemplarmente il *si fallor sum* di Agostino<sup>21</sup>. L'esistenza di un io capace del pensiero (cioè dell'essere che si manifesta come tale) — e dunque implicato, in senso noetico e affettivo, con la verità (cioè, con l'autenticità di quel manifestarsi) —, non è un dato puramente ontico, che possa venir messo fuori gioco, senza che ne soffra la sensatez-

<sup>17</sup> Il verbo *homologheîn* è impiegato — per illustrare l'esito elentico — da Alessandro di Afrodisia nel suo celebre commentario al testo aristotelico (cfr. Alessandro di Afrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin 1891, 298–300).

<sup>18</sup> *Ta men andròs pantapekópsoto.*

<sup>19</sup> *Tas de prothymías tas anthropikás.*

<sup>20</sup> Cfr. Epitteto, *Diatribes*, II, 20, 20.

<sup>21</sup> Cfr. Agostino, *De civitate Dei*, XI, 26. Nel celebre passo agostiniano, si mostra come non possa essere messa fuori gioco l'esistenza dell'io che pensa e che desidera.



za del procedimento. Piuttosto, il senso stesso di quel procedere non potrebbe, a sua volta, se non innestarsi sull'esistenza dell'io pensante — quantunque problematico nelle sue ulteriori connotazioni —, e sulla sua tensione ad una verità riconoscibile come tale. Questo, ultimamente, il contenuto della riflessione di Epitteto.

Questi allarga poi il proprio orizzonte polemico alle posizioni scettiche di quegli Accademici che, dai cosiddetti errori dei sensi, argomentano in favore di una universale indiscernibilità<sup>22</sup>, equivalente per altro a quella “banalizzazione”<sup>23</sup> integrale che discenderebbe anche da una diretta negazione del principio di non contraddizione<sup>24</sup>.

#### 4. Servitù nicciana

È proprio un ipotetico sostenitore di tali posizioni, che Epitteto rappresenta, più avanti, in poche e incalzanti battute. Tali battute assumono ben presto il tono di una commedia, nella quale non manca forse lo spunto autobiografico. Leggiamo: «Uomo, che cosa fai? Ti smentisci da solo ogni giorno<sup>25</sup>, e non vuoi abbandonare queste morte argomentazioni? Quando mangi dove porti la mano: alla bocca o all'occhio? Quando fai il bagno, dove entri? Quando mai tu chiami piatto la pentola o spiedo il mestolo? Se fossi il servitore di uno di questi signori, anche a costo di essere frustato a sangue da lui ogni giorno, lo metterei io alla tortura. ‘Ragazzo, versa un po’ d'olio nell'acqua del bagno’. Andrei a prendere della salamoia e, tornato, gliela verserei sulla testa. ‘Che cos'è questo?’. ‘Mi è venuta una rappresentazione indiscernibile<sup>26</sup> da quella dell'olio, proprio uguale; lo giuro sulla tua buona sorte’. ‘Dammi qui la tisana’. E io gli porterei una tazza piena di aceto. ‘Non ti ho chiesto la tisana?’. ‘Si signore: e questa è la tisana’. ‘Ma questo non è aceto?’. ‘Che altro, se

<sup>22</sup> Il riferimento di Epitteto sembra essere a quella che Sesto Empirico chiamava “Terza Accademia”, e al suo scolarca Carneade.

<sup>23</sup> Qui, “banalizzazione” è detto nel senso propriamente logico che il termine riceve in riferimento al principio dello “pseudo-Scoto”.

<sup>24</sup> Nel senso — messo assai bene in rilievo da Aristotele — che, se non valesse il principio di non contraddizione, non sarebbe possibile alcuna differenza (cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 1007b 18–23; testo greco a cura di G. Reale).

<sup>25</sup> *Ánthrope, ti poiéis? autò seautòn exeléncheis kath'heméran.*

<sup>26</sup> *Adiákritos.*

non tisana'. 'Prendi e annusa, prendi e assaggia'. 'Ma da che cosa lo sai, se i sensi ci ingannano?'. Se solo avessi tre o quattro compagni con le mie stesse intenzioni, lo porteremmo, schiumante di rabbia, a impiccarsi oppure a cambiare idea. Insomma, costoro si prendono gioco di noi, ma intanto usano di tutti quei doni della natura — che pure sopprimono a parole»<sup>27</sup>.

Dunque, nel fare i conti con la negazione del principio di non contraddizione, il nostro autore mette in rilievo l'impraticabilità di una simile posizione, analogamente a quanto Aristotele aveva fatto in un celebre passo di *Gamma* (cfr. 1008b 2–31). Ma le assonanze aristoteliche non finiscono qui. Epitteto, infatti, usa un termine che in Aristotele è addirittura tecnico: si tratta del verbo *anairéo*, usato dallo Stagirita per indicare il tentativo di mettere fuori gioco le esigenze del *logos* — secondo la formula *anairōn logon hypoménei logon*<sup>28</sup> —, e ripreso da Epitteto per indicare il tentativo di mettere fuori gioco le esigenze della *physis* (corrispettivo stoico del *logos* aristotelico)<sup>29</sup>.

Comunque, un privilegiamento così esplicito della versione pratica<sup>30</sup> di *élenchos* circa il principio di non contraddizione, non può non richiamare alla mente la pagina nicciana de *La gaia scienza*, dedicata alla "genealogia" della logica. Come si ricorderà, Nietzsche vuol ricondurre la consapevolezza umana delle fondamentali strutture logiche — quelle di portata trascendentale — ad un'origine di tipo darwiniano, pensando in tal modo di demistificarle, indicandole come caratteri acquisiti<sup>31</sup> da alcuni individui all'interno della evoluzione filoge-

<sup>27</sup> *Parà tes phýseos didómenois pāsi chrōmenoi, logo d'autà anairoūntes* (cfr. Epitteto, *Diatribē*, II, 20, 28–31).

<sup>28</sup> «Chi toglie il *logos*, lo conferma» (cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 1006a 26). La formula in questione è quella che, meglio di ogni altra, sigilla il senso della triplice esecuzione di *élenchos* (a livello semantico, a livello sintattico e a livello pratico) che lo Stagirita ci offre in *Gamma*. È interessante che Alessandro di Afrodisia abbia poi ripreso la formula di Aristotele usando il verbo *chráomai*, tipico (in questo contesto teorico) di Epitteto: *anairōn de logon chrétai logo* (cfr. Alessandro di Afrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 274, 27).

<sup>29</sup> Si può ricordare, in proposito, che lo stesso testo aristotelico autorizza l'accostamento, ad esempio quando — proprio in *Metafisica* IV (cfr. 1008b 5) — cita il termine *physis*, quale corrispettivo presocratico di *logos*.

<sup>30</sup> "Pratica", appunto, e non "pragmatica" — come capita spesso di leggere. Infatti, "pragmatica" si potrebbe dire, genericamente, ogni versione di *élenchos*.

<sup>31</sup> In considerazione della frequente confusione operata — a livello divulgativo — tra darwinismo e neo-darwinismo, è forse opportuno ricordare che nel pensiero di Darwin viene accettato — e addirittura dilatato — il dogma lamarckiano della ereditarietà dei fattori acquisiti.

netica: caratteri capaci di determinare un decisivo vantaggio nella lotta per la sopravvivenza, e dunque una significativa piega in ordine alla selezione della specie.

Ma leggiamo la narrazione nicciana, nella sua provocatoria — ed efficacissima — sommarietà. «Chi non riusciva a trovare abbastanza spesso l'‘uguale’, relativamente alla nutrizione o agli animali a lui ostili, colui che quindi procedeva troppo lento, troppo cauto nella sussunzione, aveva più scarsa probabilità di sopravvivere di chi invece, in tutto quanto era simile, azzeccava subito l'uguaglianza. Ma l'inclinazione prevalente a trattare il simile come l'uguale, un'inclinazione illogica — perché nulla di uguale esiste — ha creato in principio tutti i fondamenti della logica. Similmente, perché nascesse il concetto di sostanza [...] non si dovette per lungo tempo né vedere né sentire il permutarsi delle cose [...]. In sé e per sé, [...] ogni inclinazione scettica è un grande pericolo per la vita. Non si sarebbe conservato alcun essere vivente, se non fosse stata coltivata [...] l'opposta inclinazione, diretta ad affermare piuttosto che a sospendere il giudizio, a errare e a immaginare piuttosto che a restare in posizione d'attesa, ad assentire invece che a negare»<sup>32</sup>.

Non è qui il luogo per una analisi approfondita di questo testo. Ma occorre dire che, se esso ha di mira, in prima battuta, il carattere obiettivo e distributivo dei concetti universali (caratteri, per altro, entrambi elenticamente riscattabili), ultimamente il suo obiettivo polemico sembrano essere i primi principi dell'essere, di cui intende negare il carattere originariamente ontologico. Ebbene, se l'argomento nicciano sta nella esibizione di una “utilità” dell'esercizio dei principi, di una loro «applicabilità alla vita»<sup>33</sup> — che dovrebbe rivelarne la “genealogia” pratica, e dunque l'indole pragmatistica —, si potrebbe commentarlo osservando che il breve esperimento mentale di Epitteto suggerisce, della medesima funzionalità pratica dei principi, una lettura esattamente inversa: i principi non sono posti come veri perché di fatto funzionano, bensì funzionano di fatto, proprio perché sono veri. Il nocciolo della questione sta qui: non è la loro una validità pratica occasionale, meramente incidentale, sulla quale azzardare una previsione

---

<sup>32</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza* (1882), trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1979, § 111.

<sup>33</sup> Cfr. *ibi*, § 110.

che sia al più statisticamente ragionevole; si tratta invece di una validità pratica più profondamente fondata. Infatti, anche chi decidesse di non accettarla — per porsi in quell’atteggiamento presuntamente primordiale che Nietzsche vuol evocare —, non per ciò cesserebbe di riconoscerla, ad esempio individuando, e reciprocamente distinguendo, l’un atteggiamento e l’altro (almeno, per non ricadere in quello che egli riterrebbe dei due l’“ingiusto”).

Come si ricorderà, già Aristotele indicava l’almeno potenziale autolesionismo del negatore effettuale del principio di non contraddizione<sup>34</sup>; come a dire che la violenza del suo atteggiamento, impotente circa il trascendentale, può tradursi invece nel disordine ontico (il trattare una cosa per un’altra), che è la cifra stessa della immoralità — come anche Epitteto non manca di rilevare<sup>35</sup>. Un disordine, questo, il cui limite ideale — seguendo una paradossale coerenza — sarebbe in fondo l’automutilazione del violento (la *apokopté* di cui già si diceva). Tale automutilazione, poi, coincide con la *apraxía*, che già Alessandro di Afrodisia indicava nel suo commento a *Gamma*: un atteggiamento–limite, che non coincide tanto col non agire, quanto con l’agire a caso, senza giudizio — come quando si pronuncia qualcosa, senza dire niente<sup>36</sup> —, se è vero che il giudizio è ciò che specifica l’agire umano, rispetto al semplice muoversi del generico vivente<sup>37</sup>.

Del resto, anche chi progettasse di regredire al livello del generico vivente — paradigma nicciano della “giustizia” verso la natura —, sarebbe poi costretto dalla viva forza delle cose<sup>38</sup> (e cioè dalla natura

<sup>34</sup> Il quale, se volesse attuare realmente il proprio progetto, dovrebbe agire senza annettere differenza, ad esempio, al cadere o non cadere in un precipizio, o al cadere o non cadere in un pozzo (cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 1008b 14–17).

<sup>35</sup> *Tí oun katá se agathón he kakón, aischrón e kalón taūta e taūta* (cfr. in generale: Epitteto, *Diatriba*, II, 20, 32–37).

<sup>36</sup> Cfr. Alessandro di Afrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 300, 2. Analogamente, si può dire che la autentica *aphasia* cui è destinato il negatore del principio di non contraddizione, non è tanto il silenzio assoluto (che resta un limite inatingibile), ma piuttosto quell’insignificante pronunciar parole, che il vocabolario tecnico di Aristotele indica col verbo *phthéngomai* (cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 1008b 8–9).

<sup>37</sup> Aristotele parla del tendenziale regredire, da parte dell’ipotetico negatore effettuale del principio di non contraddizione, al livello puramente vegetativo: di *pephykós*, appunto (cfr. *i-bi*, 1008b 11–12; seguendo, qui, la variante offerta dai codici *Vindobonensis* e *Laurentianus*).

<sup>38</sup> Aristotele direbbe che i negatori che non si persuadono liberamente della validità dei principi trascendentali, sono costretti poi a rispettarli per forza: *hoi men gar peithoūs déontai hoi de bias* (cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 1009a 17–18); dove *bia* non indica l’ipotesi di una

stessa) a regolarsi obiettivamente secondo le strutture del trascendentale. Dunque, egli realizzerebbe non più quell'obbedienza intenzionale alle necessarie condizioni del vivere, che qualifica l'essere libero, ma semplicemente subirebbe un convenire obiettivo con la necessità; e così — stante l'inevitabile consapevolezza —, vivrebbe in sé la situazione, non del puro vivente, ma dello schiavo. Del resto, proprio così — come “schiavo” —, il nostro autore aveva apostrofato il negatore nel brano da cui eravamo partiti: uno schiavo che poi, nel brano che tra i suoi abbiamo citato per ultimo, rivestiva il ruolo sociologico del padrone, secondo una inversione di ruoli che al liberto Epitteto doveva apparire forse suggestiva<sup>39</sup>.

## 5. Che cosa stai facendo?

La variante pratica di *élenchos* in relazione ai primi principi non è una parente povera, o addirittura imbarazzante, di versioni più nobili e radicali (quella semantica e quella sintattica) — come invece è stato autorevolmente sostenuto<sup>40</sup>. Infatti, la sua sostanza non sta nel mostra-

---

violenza che il difensore dei principi dovrebbe praticare, ma indica piuttosto la forza stessa delle cose, che impone la logica trascendentale anche a chi non la riconosce (cfr., al riguardo, *ibi*, IV, 1011a 15). Ora, la nota espressione aristotelica potrebbe essere intesa nello stesso senso in cui Epitteto usa l'espressione *ergo*, quando dice che il negatore diventa egli stesso, per la forza dei fatti (appunto: *ergo*), l'accusatore delle proprie opinioni: *autòs ergo katégoros ghé-nou ton sautoû dogmáton* (cfr. Epitteto, *Diatribè*, II, 20, 16–17).

<sup>39</sup> Non è infatti un caso che, in quel brano, la posizione teoreticamente libera, e umana-piena di iniziativa, compete proprio ai servi-filosofi.

<sup>40</sup> Si pensi invece a quanto scrive al riguardo Emanuele Severino, con diretto riferimento al testo aristotelico. «Anche se l'interpretazione problematica del comportamento dello scettico diventasse qualcosa di evidente e di incontrovertibile — se cioè fosse evidente che lo scettico non pensa che sia lo stesso gettarsi o non gettarsi nel pozzo —, lo scettico potrebbe replicare dicendo che, appunto, è la sua volontà di sopravvivenza, è il suo istinto a fargli considerare come differenti il gettarsi e il non gettarsi nel pozzo, ma che questa volontà e che questo istinto non sono da confondere con la verità, e cioè che la 'verità' è la maschera dietro alla quale l'istinto di sopravvivenza si nasconde e protegge se stesso. La critica di Nietzsche al principio di non contraddizione aristotelico è cioè pienamente valida in relazione alla variante pragmatica dell'*élenchos* (anche se Nietzsche non considera analiticamente l'*élenchos* e tanto meno distingue le varie forme di esso). In altri termini, lo scettico può riconoscere la propria incapacità di fatto di 'smontare' dal riconoscimento della determinatezza — incapacità prodotta da svariati motivi, non ultimo la volontà di sopravvivenza e di rendere il mondo vivibile —, ma lo scettico non riconosce verità alle proprie idiosincrasie. Così come non riconosce verità all'idiosincrasia consistente nel

re che il riconoscimento di alcune differenze ontiche e pratiche è un “presupposto” che deve essere accettato da chi non rinuncia all’“istinto di sopravvivenza” — per cui, chi vuole sopravvivere, deve fare come se le scelte  $x$  e  $y$  non fossero indifferenti tra loro. Piuttosto, la sostanza dell’argomento consiste nel rilevare che un agire che volesse porsi come controesempio delle strutture trascendentali, si prospetterebbe, per ciò stesso, come privo di possibile contenuto poietico; o meglio, come una intenzione pratica cui non potrebbe conseguire alcunché di attivo — se non a patto di modellarsi su quelle stesse strutture. Insomma, la variante pratica di *élenchos* può essere ridetta così: agire è inevitabilmente scegliere; l’azione, cioè, si struttura inevitabilmente sulla alternativa — tematizzata o no — tra i contraddittori. E ciò in analogia con la versione semantica di *élenchos*, per cui pensare è determinare, cioè il pensiero si struttura sulla alternativa tra i contraddittori.

Il velleitarismo del negatore semantico — ben espresso da Pierre Aubenque — potrebbe essere declinato anche per il negatore pratico. Osserva Aubenque che il negatore del principio di non contraddizione, negando, dice «ciò che non può voler dire»<sup>41</sup>. Infatti, quel che egli dice, negando, è un impossibile, ovvero qualcosa che, non potendo essere propriamente pensato, neppure può essere in quanto tale voluto. Ma, analogamente, si può aggiungere che egli, neppure può voler fare (o semplicemente può fare) qualcosa che sia in linea con la sua negazione.

Infine, quando Epitteto, retoricamente, chiede al negatore che cosa stia facendo (*ti poieîs*), egli implica opportunamente, con ciò, che il contenuto intenzionale dell’agire<sup>42</sup> — e dunque l’incontraddittorietà

riconoscimento dei presupposti che si accettano partecipando alla discussione, o nel riconoscimento dei presupposti che si accettano per il fatto stesso di vivere» (cfr. E. Severino, “*Elenchos*”, in *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988, p. 103). Nella pagina precedente, Severino aveva indicato un altro aspetto problematico della variante di *élenchos* da lui detta “pragmatica”: essa avrebbe bisogno di ammettere il presupposto della intersoggettività (cfr. *ibi*, p. 102). In realtà, il procedimento elencico che Aristotele propone integralmente in chiave dialogica, può benissimo essere riproposto — senza perdere valore — anche in altre chiavi, meno compromesse con la convinzione dell’esistenza di una pluralità di coscienze. Basterebbe riproporre il dialogo tra i due interlocutori retorici, come dialogo interiore alla coscienza del singolo, o ad una ipotetica coscienza trascendentale.

<sup>41</sup> Cfr. P. Aubenque, *Le problème de l’être chez Aristote*, P.U.F., Paris 1966<sup>2</sup>, p. 126.

<sup>42</sup> In termini scolastici: l’*objectum actionis*; in termini analitici l’“azione-base-intenzionale”.

obiettiva di esso —, sia qualcosa che può solo essere confessato ad altri (o a sé come altri) dall'agente stesso — e non invece interpretato strategicamente da un osservatore esterno<sup>43</sup>. Insomma, se l'incontradittorietà della dimensione fisica dell'agire è immediatamente alla portata di qualunque osservatore, l'incontradittorietà del giudizio che guida l'azione è disponibile immediatamente solo a chi la compie. Così, alla domanda “che cosa stai facendo?”, può rispondere solo chi se la sente rivolgere<sup>44</sup>. Che cos'è, del resto, tutto l'appassionato discorrere di Epitteto, se non un serrato appello alla nostra interiore consapevolezza e vigilanza?

---

<sup>43</sup> È questo un punto su cui, meglio di altri, si è espresso Paul Ricoeur (cfr. *La semantica dell'azione* [1977], trad. it. di A. Pieretti, Jaca Book, Milano 1986, pp. 64 e 74).

<sup>44</sup> E, in tal modo, trova risposta anche un'altra obiezione mossa da Severino all'*élenchos* pratico: quella per cui esso presupporrebbe la possibilità, da parte del difensore dei principi, di “interpretare” obiettivamente l'esteriore comportamento (cioè, l'“azione-base-fisica”) del negatore (cfr. E. Severino, “*Elenchos*”, pp. 102–3). In realtà, non occorre alcuna interpretazione psicologica delle intenzioni da parte di un interprete altro dall'agente; piuttosto, nell'*élenchos* pratico è in questione una interpretazione ontologica che può essere anche sollecitata da altri (e aiutata da altri a trovare una adeguata espressione teorica), ma che l'agente stesso dovrà poter compiere sul proprio agire.





## CAPITOLO II

### PROMEMORIA SU LEGALITÀ E LIBERTÀ IN KANT

Il compito che assegniamo alle pagine seguenti, è semplicemente quello di fornire un sintetico orientamento su un tema che, per più aspetti, verrà richiamato nel prosieguo del nostro testo: quello della filosofia kantiana della libertà. Un particolare interesse riveste poi, per l'economia di questa parte del nostro lavoro, il legame che Kant ha individuato tra principialità e libertà. A esso, dunque, sarà rivolta — in linea prevalente — la nostra attenzione.

Il nostro promemoria non può, comunque, non fare cenno anche ad altri temi che Kant introduce nel proprio discorso sulla libertà: primo fra tutti, la relazione problematica tra libertà e mondo dell'esperienza, che sta al centro della discussione sulla terza antinomia della ragion pura.

#### **1. La libertà nella *Critica della ragion pura*: la terza antinomia**

Le “antinomie della ragion pura” sono quattro coppie di tesi contrapposte, relative alla pretesa determinazione di come sia fatto il “mondo”, cioè il contenuto di quella che per Kant è un'idea della ragione. La pretesa di determinare il contenuto di un noumeno conduce — secondo il nostro autore — a delle situazioni, appunto, antinomiche: tali per cui, su di una medesima questione, sono sostenibili, con ragione, posizioni contraddittorie tra loro. Delle quattro antinomie considerate nella “Dialettica trascendentale” della *Critica della ra-*

*gion pura*, ci occuperemo della terza: quella che ha a tema la libertà umana<sup>1</sup>.

### 1.1. *Tesi e Antitesi a confronto*

Recita la tesi della terza antinomia: «La causalità secondo le leggi della natura non è la sola da cui possono esser derivati tutti i fenomeni del mondo. È necessario ammettere per la spiegazione di essi anche una causalità per libertà». E così recita l'antitesi: «Non c'è nessuna libertà, ma tutto nel mondo accade unicamente secondo leggi della natura». Anticipiamo che — secondo il nostro autore<sup>2</sup> — questa formale contraddizione (tra la tesi, che è una proposizione “particolare affermativa”, e l'antitesi, che è una proposizione “universale negativa”)<sup>3</sup> non avrebbe occasione di scattare, nel momento in cui si ipotizzasse che esse valgono, non sullo stesso piano, ma su due piani diversi: dunque, non *secundum idem*. Ma approfondiamo la questione.

### 1.2. *A proposito della Tesi*

Kant illustra come si possa cercare di giustificare la tesi. «La legge della natura [*Naturgesetz*] consiste appunto in ciò: che niente accada senza una determinata causa a priori sufficiente. Dunque questa proposizione che ogni causalità [*Causalität*] sia possibile soltanto secondo leggi naturali, si contraddice da se stessa nella sua illimitata universalità». Una “causa a priori sufficiente”<sup>4</sup> dovrebbe essere una realtà “causante, ma non causata”, cioè avente in se stessa le condizioni della propria non–autocontraddittorietà. Ora, l'ipotesi di un rinvio all'infinito

---

<sup>1</sup> Cfr. Cfr. *Kritik der reinen Vernunft* (1787) — d'ora in poi: *KrV* —, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin–Leipzig 1900–1955, Band III; trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo–Radice, col titolo: *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma–Bari 1987, “Dialettica trascendentale”, Libro II, Cap. II, Sez. II.

<sup>2</sup> Che riconosce e difende la validità trascendentale del principio di non contraddizione.

<sup>3</sup> Rispettivamente, la I e la E del “quadrato logico” delle proposizioni.

<sup>4</sup> Qui “sufficiente” è detto nel senso del leibniziano “principio di ragion sufficiente”, la cui versione più precisa, afferma: «*nihil est sine omnibus ad existendum requisitis*» (“niente esiste senza tutto ciò che è richiesto per la sua esistenza”). Cfr. W.G. Leibniz, *Catena mirabilium*, in: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* (1903), Hildesheim 1961.

nito nella catena delle cause causate — e la conseguente esclusione di un causante non causato — genererebbe una autocontraddizione. Infatti, tale rinvio comporterebbe la mancata posizione della ragion sufficiente dell'intera catena causale, e, con ciò, l'implicita ipotesi, per essa, di una origine *ex nihilo absoluto* (mentre il non-essere assoluto, per sua definizione, non esiste, né tanto meno può essere origine di alcunché). Occorre dunque riconoscere — per evitare di porre l'autocontraddittoria esistenza del non-essere assoluto — una “spontaneità assoluta” come origine dei fenomeni.

Non è chiaro se qui la ricostruzione argomentativa di Kant metta capo ad una “causalità a priori sufficiente” (o “spontaneità assoluta”) di tipo divino o di tipo umano. In ogni caso, nella “Nota alla terza antinomia” — che Kant propone di seguito alla giustificazione di tesi e antitesi — la causalità o spontaneità in questione viene ulteriormente connotata come «una facoltà di cominciar da se stesso una serie di cose o di stati successivi». Tale connotazione — spiega Kant — designa «l'idea trascendentale [*transzendental*] della libertà»; la quale va tenuta distinta dal semplice «concetto psicologico [*psychologische*] della libertà».

Il cominciamento [*Anfang*] in questione — quello che connota la libertà [*die Freiheit*] — è: (a) cominciamento di «una nuova serie di fenomeni, che procede all'infinito»; (b) cominciamento “assoluto” in relazione alla “causalità”: cioè, non determinato in modo necessario da una serie fenomenica precedente; (c) non è invece cominciamento “assoluto” quanto al “tempo”: cioè, non è un cominciamento che non possa, a sua volta, essere interpretato come un evento fenomenico — riconducibile, dunque, ad una serie causale antecedente.

### 1.3. *A proposito dell'Antitesi*

Kant illustra poi la possibile giustificazione della antitesi, nel modo seguente. Se davvero si desse una libertà trascendentale (cioè una facoltà di iniziare da sé, da parte di un soggetto, una serie di eventi o di stati successivi), si avrebbe un arresto della catena causale; si avrebbe insomma un controesempio alla legge di causa, ovvero un cominciamento dal niente (*ex nihilo absoluto*) — improponibile, pena l'autocontraddi-

zione<sup>5</sup>. Con ciò, salterebbe «l'unità dell'esperienza» [*die Einheit der Erfahrung*], che è una unità garantita dalla validità di leggi (tra cui, eminente, quella di causa). Se non che, l'unità dell'esperienza ci è nota; e l'ipotesi della libertà trascendentale, essendole incompatibile, andrà negata. «Natura, dunque, e libertà trascendentale, si distinguono come l'esser conforme a leggi e l'essere eslege».

Nella “Nota alla terza antinomia”, Kant osserva che i sostenitori della antitesi potrebbero osservare che, come si può rinunciare a stabilire un “primo matematico” (cioè, un cominciamento nel tempo)<sup>6</sup>, così si può rinunciare a stabilire un “primo dinamico”, cioè un cominciamento nell'ordine della causalità. O, se si vuol stabilire comunque un tale “primo”, ci si può limitare a porlo in una libertà estrinseca al mondo, ovvero trascendente rispetto alla natura: infatti, una libertà che fosse ad essa intrinseca, ne farebbe saltare l'interna legalità (come sopra si diceva).

#### 1.4. *Soluzione della antinomia*

In un altro luogo della “Dialettica trascendentale”<sup>7</sup>, Kant offre la propria determinazione della questione suscitata con l'antinomia. E afferma: «non si può pensare se non una doppia specie di causalità rispetto a ciò che avviene, o secondo la natura o per libertà». In altre parole: il collegamento di uno stato empirico con lo stato antecedente, secondo una regola, è dimensione che attraversa l'intero mondo sensibile, senza eccezioni (ovvero, ciò che si dà nel tempo, si articola secondo nessi di causa–effetto); viceversa, la libertà è una “idea pura”, cioè essa non ha un contenuto che appartenga alla esperienza, e che sia sottoposto alla sequenzialità (e consequenzialità) temporale. Non è dunque la libertà il fattore che salva la catena causale dell'esperienza dalla possibilità di un *regressus in indefinitum*<sup>8</sup> (ovvero, il fattore che

---

<sup>5</sup> Non è difficile notare come la ragione ultima che va a giustificare l'antitesi sia la stessa che andava a giustificare la tesi — sia pur diversamente applicata.

<sup>6</sup> La rinuncia in questione — tipica della metafisica scolastica —, è oggi meno pacifica di quanto non fosse ai tempi di Kant: si pensi alla ipotesi cosmologica detta del *big bang*, e a certe sue pretese in relazione alla possibilità di datare in qualche modo l'inizio dell'esistenza del cosmo.

<sup>7</sup> Cfr. *KrV*, “Dialettica”, Libro II, Cap. II, Sez. IX.

<sup>8</sup> Come lo stesso Kant avverte (cfr. *KrV*, “Dialettica”, Libro II, Cap. II, Sez. IX), quando non si conosce l'intero della serie (e non si sa dunque se essa sia realmente infinita), è corretto

la può rendere “sufficiente”): tale catena è piuttosto destinata a rimanere insatura. Del resto, secondo la prospettiva kantiana, la catena fenomenica è incapace di produrre una totalità dispiegata (di elementi tutti compresenti): non si dimentichi che il “mondo” è — per Kant — una idea della ragione (l’“idea cosmologica”, appunto), e non certo un oggetto dell’esperienza.

### *1.5. Dimensione negativa e dimensione positiva della libertà*

Da quanto detto in precedenza, è lecito concludere che la libertà trascendentale, se considerata in riferimento all’esperienza naturale — ovvero come “libertà cosmologica”, o in dimensione cosmologica —, può essere connotata solo negativamente: come ciò che si sottrae alla catena causale (ovvero come l’indipendenza della ragione dai fenomeni). Per avere connotazioni positive della libertà, occorrerà riferirsi al “concetto pratico” della medesima, ovvero alla libertà in dimensione pratica.

«La libertà nel senso pratico è la indipendenza dell’arbitrio dalla costrizione degli stimoli sensibili», cioè la sua capacità di guidare l’azione senza dipendere ultimamente da essi. *Arbitrium* o *Willkür* è — nel vocabolario del nostro autore — la capacità di determinarsi ad agire. Esso è *sensitivum*, se può essere modificato (cioè condizionato) da stimoli sensibili. A sua volta, l’*arbitrium sensitivum* si specifica in *arbitrium brutum*, da una parte, e *arbitrium liberum*, dall’altra. Il primo, è proprio dell’*animal brutum*, che prima fa  $x$  (che lo attrae), e poi fa  $y$  (che lo attrae): ma non sullo sfondo di un orizzonte più ampio. Il secondo, è proprio dell’uomo, che invece fa  $x$  sullo sfondo di un orizzonte per cui  $x$ , pur essendo attraente, non è mai totalizzante.

“Libero arbitrio” è dunque il nome che la libertà assume in dimensione pratica, cioè quando viene considerata come la «facoltà di determinarsi da sé indipendentemente dalla costrizione degli stimoli sensibili». La libertà in senso pratico «presuppone che, sebbene qualche cosa non sia accaduto, avrebbe tuttavia dovuto accadere, e la sua causa fenomenica non era perciò così determinante, che non fosse nel nostro

---

parlare di *regressus in indefinitum*, anziché di *regressus in infinitum* — visto che l’infinito in questione è solo potenziale.

arbitrio una causalità di produrre da sé indipendentemente da quelle cause naturali, e perfino contro la loro potenza, qualche cosa che, nell'ordine del tempo è determinato secondo leggi empiriche, e però di cominciare assolutamente da sé una serie di avvenimenti».

La libertà, insomma, diventa comprensibile in senso “positivo” (cioè, nella sua specifica natura), quando la si guarda, non come elemento dell’“esperienza” (libertà psicologica), bensì come elemento noumenico. E, a questo livello, essa è accessibile come libertà “pratica”, cioè come implicazione del dovere: vale a dire, come implicazione di una legalità che è di altro genere rispetto a quella “naturale”.

### *1.6. Introduzione del dualismo tra fenomeno e noumeno*

In considerazione di quanto sin qui detto, diventa comprensibile una ulteriore affermazione kantiana: quella secondo cui, se i fenomeni fossero “cose in sé” [*Dinge an sich*] — ovvero, se spazio e tempo fossero forme delle cose in sé; o ancora, se vi fossero solo fenomeni —, la libertà non sarebbe possibile. In tal caso, infatti, condizioni (o antecedenti) e condizionati (o conseguenti) dovrebbero essere sempre membri tra loro omogenei di una medesima serie, che sarebbe sottoposta esclusivamente alle leggi di natura. Solo se i fenomeni non coincidono con le cose in sé, è dunque possibile che un medesimo avvenimento sia insieme naturale e libero.

Nella prima ipotesi, ci sarebbe “disgiunzione completa” tra eventi che accadono secondo necessità ed eventi che accadono secondo libertà. In tale ipotesi, per altro, il secondo termine dell’alternativa (l’accadere secondo libertà) dovrebbe essere inteso come autocontraddittorio — in quanto, nel semplice ambito fenomenico, niente potrebbe fare eccezione alle leggi di natura (principio di causa). Esprimendo con  $Nx$  l’accadere di  $x$  per cause necessarie, e con  $Lx$  l’accadere di  $x$  per causa libera, ecco dunque il modello che si avrebbe:

1.  $\forall x (Nx \text{ aut } Lx)$  (nell’ipotesi di una disgiunzione completa);
2.  $Lx \vdash \perp$  (se si accetta l’onnicomprendività del piano fenomenico);
3.  $\forall x (Nx)$  (da 1. e 2.).

Al contrario, il modello kantiano potrebbe essere da noi espresso così:  $\forall x (Nx \vee Lx)$ , dove, la disgiunzione debole (in *vel*), lascia aperte tre possibilità — che vi siano eventi naturali e non liberi; eventi liberi e non naturali; ed eventi naturali e insieme liberi, sia pure sotto aspetti differenti —; escludendo solo una possibilità: che vi siano eventi né naturali né liberi. Insomma, l'accadimento  $x$  potrà essere libero, in relazione alla sua “causa intelligibile”, e insieme concatenato con una serie necessaria, quanto alla sua fenomenicità (quanto, cioè, a quel che di esso è sperimentabile sensibilmente e scientificamente).

La distinzione tra piano empirico e piano noumenico viene dunque introdotta, almeno nella discussione della terza antinomia, per via apagogica. Tale distinzione equivale alla identificazione di quell'incognita che deve essere ammessa per poter salvare due referti, entrambi validi, ma tra loro inconciliabili, se assunti senza ulteriori mediazioni. Nella fattispecie, un “soggetto agente” dovrà essere considerato come esistente intelligibilmente, sul piano noumenico: e, in tal senso, come posto fuori del tempo, e quindi fuori dell'ambito di ciò che *erscheint* (appare) e può essere osservato. Ciò che accade a quel livello, non è causato, al modo dei fenomeni, da uno “stato di cose precedente”: anche perché, a quel livello, non vi sono precedenti temporali. Eppure, come intelligibile, quel soggetto è fondamento possibile di fenomeni. Insieme, quello stesso soggetto può essere considerato come fenomeno, e quindi come realtà sottoposta al nesso causale. Da questo punto di vista, tutte le sue mosse diventano spiegabili secondo leggi della natura (comportando un «regresso verso le loro condizioni, che non permette una totalità assoluta»).

Si può dire che, come intelligibile, il soggetto “inizia da se stesso” i suoi effetti nel mondo; senza però che l'azione “cominci in lui stesso” — incominciando essa, piuttosto, in quel mondo empirico, di cui pure il soggetto partecipa (ma in quanto fenomenico).

Dunque, l'“atto” [*Handlung*] non coincide col semplice “fatto” [*Tatsache*]. C'è piuttosto un atto, originario rispetto ai fenomeni, eppure avente anche un risvolto fenomenico, limitatamente al quale esso risulta omogeneo ad una sequenza fenomenica. Questa considerazione ci introduce alla antropologia di Kant, secondo cui l'uomo è, da una parte, fenomeno e causa naturale di fenomeni (secondo leggi di natura); e, dall'altra, è ragione, e, in quanto tale, è soggetto al dovere.

### 1.7. *La tesi per cui il dovere implica il potere*

Il dovere [*Pflicht*] — cioè il contenuto del dover-essere [*das Sollen*] — è una qualità eterogenea rispetto allo “è, era, sarà”, su cui si attesta l’intelletto scientifico. Il dover-essere, infatti, è una qualità che inerisce, non a fatti, bensì ad atti: cioè, a realtà extra-temporali, che non stanno in relazioni di tipo temporale. Più precisamente, il dover essere esprime un atto possibile; e ciò, in due sensi. (1) “Possibile” [*möglich*], anzitutto, nel senso che l’atto potrebbe non tradursi mai in un fatto attuale, ed essere però ugualmente reale — anche se in una dimensione diversa da quella empirica. La possibilità qui in questione, sembra essere quella normalmente considerata nell’ambito della filosofia moderna, dove il possibile — come non-internamente-contraddittorio — è la base comune tra l’ideale (o meramente possibile) e l’attuale (che traduce il possibile in realtà effettiva)<sup>9</sup>. (2) Ma, il contenuto del *Sollen* è detto da Kant “possibile” anche nel senso che esso non può non essere anche “possibile in condizioni naturali”. In altre parole, Kant ritiene che, se so che “devo fare *x*”, per ciò stesso so anche che “posso fare *x*”: nel senso che *x*, non solo è un contenuto non-internamente-contraddittorio (in astratto), ma è anche un contenuto realizzabile nelle condizioni empiriche in cui deve essere attuato (cioè, non è neppure contraddittorio rispetto al contesto che deve accoglierlo). Leggiamo dal testo kantiano: «La ragione non s’arrende al principio, che è dato empiricamente, e non segue l’ordine delle cose, com’esse si presentano nel fenomeno; ma si fa, con piena spontaneità, un suo proprio ordine secondo idee, alle quali adatta le condizioni empiriche, e alla stregua delle quali dichiara necessarie perfino azioni che per anco non sono accadute e probabilmente non accadranno; ma di tutte, nondimeno, suppone che la ragione, rispetto ad esse, possa esercitare una causalità, giacché senza di ciò dalle sue idee non attenderebbe nessun effetto nella esperienza».

Quando invece non è il dovere la causa dell’umano volere, ma piuttosto “un impulso sensibile” [*ein sinnlicher Trieb*], allora l’oggetto (il contenuto) dell’azione non avrà le caratteristiche (1) e (2) ora indicate; e la volizione di quell’oggetto sarà solo condizionata, e non libera. Ri-

---

<sup>9</sup> Questa concezione diventa prevalente nel pensiero moderno, a partire da Francisco Suarez (cfr. in particolare: *Disputationes metaphysicae*, XXVIII, 3.15; testo latino a cura di C. Berton).



guardo a quell'oggetto, l'uomo potrà farsi libero, in tanto in quanto lo investirà con la categoria morale del dovere, che esprime la ragione che è in lui, e che assegna agli oggetti pratici (cioè agli atti) "misura e scopo", "inibizione e autorità" — come Kant si esprime.

### *1.8. Temperamento e carattere*

Quando la ragione è causa di fenomeni, essa fa apparire di sé un aspetto che non è noumenico: ed è l'"arbitrio empirico". L'arbitrio empirico è il comportamento di cui un essere razionale ha consapevolezza. Esso — secondo Kant —, in tanto in quanto si dà nell'esperienza, è perfettamente riconducibile ad antecedenti causali, ed è altrettanto perfettamente prevedibile in tutte le sue mosse future. L'"antropologia pragmatica" si occupa, appunto, di studiare l'uomo da questo punto di vista, classificando i diversi tipi di "temperamento" [*Sinnesart*]. Le stesse mosse, se considerate come frutto di una ragione produttiva di azioni ("ragion pratica"), possono invece essere considerate come non necessitate e imprevedibili (addirittura, in certi casi, non dovute). In tal senso, esse sono viste come frutto del "carattere intelligibile" [*intelligibele Denkungsart*].

Dal punto di vista del temperamento, un certo comportamento (ad esempio, una menzogna con effetti criminosi) potrà essere spiegato come il risultato della sequenza dei suoi antecedenti (un'indole particolare, abitudini acquisite nel tempo, determinate circostanze). Dal punto di vista del carattere, però, la medesima azione può legittimamente venir biasimata, in quanto può essere considerata «come del tutto incondizionata [*unbedingte*] rispetto allo stato antecedente, come se l'autore con essa cominciasse del tutto da se stesso una serie di conseguenze»: può essere, cioè, giudicata a partire da una legge non empirica, qual è la legge morale.

In quanto razionale, il soggetto è — secondo Kant — fuori dal tempo. Per questo, non ha senso porsi una serie di domande: quelle che trattano la libertà come se essa agisse nel tempo. Ad esempio, non ha senso chiedersi: «perché la ragione non si è determinata altrimenti?»; infatti, questo tipo di domanda, presuppone la possibilità di un arretramento nel tempo, fino alla situazione in cui il soggetto ha agito in un certo modo, per poter sperimentare mentalmente la sua capacità

di agire diversamente — mentre l'azione propriamente noumenica non è nel tempo.

Un'altra domanda che non può trovare risposta è la seguente: «perché la nostra libertà non ha determinato diversamente i fenomeni?». Infatti, al massimo si può giungere a riconoscere che l'uomo è libero, ma non è possibile risalire oltre, fino a scoprire per quali ragioni la sua libertà si determini in un modo, anziché in un altro. Tutto quello che si può rispondere, è che il carattere di quell'uomo contribuisce a determinare in lui progressivamente un certo temperamento, e certi fenomeni a questo conseguenti.

### 1.9. *Conclusioni*

In conclusione, ciò cui la discussione della terza antinomia ha condotto — osserva Kant —, non è la dimostrazione della “realtà” [*Realität*] della libertà. Una tale dimostrazione — sempre a suo avviso — avrebbe ricondotto la libertà a oggetto dell'esperienza. Neppure si è guadagnata, con la precedente discussione, la “possibilità” [*Möglichkeit*] della libertà. Semplicemente, si è “mostrato” che la libertà, se c'è, è compatibile con le leggi di natura; rinviando ad altra sede la questione della sua positiva affermabilità e del suo esserci.

## 2. La tesi per cui il dovere comporta il potere

Questa tesi appare come qualificante per il discorso kantiano sulla libertà. Proviamo ad approfondirla con l'aiuto di un minimo di linguaggio simbolico.

**2.1.** In un ambito di logica puramente “deontica”<sup>10</sup> — ad esempio nel calcolo O-KD<sup>11</sup> —, è derivabile una formula come:  $(a) \neg(Oa \wedge O\neg a)$ , la quale viene a dire che non può essere obbligatoria la autocontraddizione, cioè, nessuno è tenuto a porre insieme atti contraddittori tra loro

<sup>10</sup> In logica deontica trova luogo l'operatore di obbligazione: O.

<sup>11</sup> Per una esposizione del calcolo O-KD, e del calcolo KQ, di cui si dirà nel seguito, si veda: S. Galvan, *Introduzione alle logiche filosofiche II: applicazioni filosofiche della logica deontica*, ISU, Milano 1987. Al testo di Galvan il presente paragrafo del nostro scritto deve molto.

(“non si dà che sia obbligatorio  $\alpha$  e insieme sia obbligatorio non- $\alpha$ ”). La (a) è derivabile grazie alla presenza in O-KD dell’assioma O-D, il quale asserisce che “se  $\alpha$  è obbligatorio, allora c’è almeno un mondo possibile e buono (ossia una alternativa deontica) in cui  $\alpha$  è vero (cioè, realizzato)”. Applicando all’assioma O-D la “regola di contrapposizione” (C)<sup>12</sup>, si può derivare che, se non c’è alcuna alternativa deontica in cui  $\alpha$  è vero, allora  $\alpha$  non è obbligatorio. Kant probabilmente sottoscriverebbe questa conclusione: infatti, dal suo punto di vista, il contenuto del dovere (cioè  $\alpha$ ) ha una propria realtà (diciamo pure nel “regno dei fini”), che è indipendente dall’attuazione empirica.

La (a) equivale a: (b)  $\neg O\perp$ , cioè “non c’è obbligo all’autocontraddizione”. La possibilità implicata dall’obbligatorietà — in O-KD — consiste infatti nella semplice non-contraddittorietà. Senonché, il “potere” (la possibilità operativa) cui alludeva Kant, è certamente qualcosa di più ricco, di quanto qui riconosciuto. Qui si documenta piuttosto la povertà espressiva di un sistema (o calcolo) di logica puramente deontica.

**2.2.** Più espressivo al riguardo risulta un sistema “aletico di logica deontica”: cioè, un sistema che usi un linguaggio misto, in cui le costanti deontiche (come O) trovano posto accanto ai simboli modali, come quello della possibilità ( $\diamond$ ). Ad esempio, nel sistema misto KQ, risulta derivabile: (c)  $O\alpha \rightarrow \diamond\alpha$ . La (c) significa che l’obbligo di compiere  $\alpha$ , implica materialmente che sia possibile compiere  $\alpha$ . Anche qui, comunque, occorre intendersi bene sul significato dei simboli usati. Infatti, se  $\diamond\alpha$  significasse, non la possibilità di realizzare  $\alpha$ , ma solo la non-interna-contraddittorietà di  $\alpha$ , allora ciò non sarebbe sufficiente a esprimere quel che la formula kantiana indicava.

Ma anche riguardo all’implicazione ci sono problemi. Se la leggo genericamente così: “non si dà che  $\alpha$  sia obbligatorio e non sia insieme possibile”<sup>13</sup>, allora va bene (dal punto di vista di Kant). Ma, con una simile formula, non si sarebbe ancora colto il senso filosofico della questione. Ne è prova il fatto che, per contrapposizione, si potrebbe rovesciare la (c) in: (c’)  $\neg\diamond\alpha \rightarrow \neg O\alpha$  (“se  $\alpha$  non è possibile, allora non è neppure obbligatorio”); il che, oltre che formalmente lecito, sarebbe

<sup>12</sup> Quella per cui, se  $p \rightarrow q$ , allora  $\neg q \rightarrow \neg p$ .

<sup>13</sup> Simbolicamente:  $\neg(O\alpha \wedge \neg\diamond\alpha)$ .

forse anche accettato da Kant — senza però che, con questo, il senso della sua affermazione venga minimamente espresso.

**2.3.** Non a caso, Jaakko Hintikka<sup>14</sup> nega che (c) sia espressione adeguata della formula kantiana, e propone in alternativa: (d)  $O(O\alpha \rightarrow \diamond\alpha)$ ; formula nella quale — come si vede — la freccia dell'implicazione materiale è sottoposta all'operatore deontico O, e viene dunque a esprimere una "implicazione deontica". La (d) può esser letta come segue: "la realizzabilità di  $\alpha$  è una condizione deonticamente esigita nel mondo in cui  $\alpha$  è obbligatorio"; il che è certamente più impegnativo della semplice affermazione — proposta in alternativa da altri autori —, per cui "la realizzabilità di  $\alpha$  è condizione di senso per il valere della obbligatorietà di  $\alpha$ "<sup>15</sup>.

**2.4.** Come si può notare, Kant — con la formula che stiamo discutendo — propone un tipo di inferenza che è l'inverso di quello che la "ghigliottina di Hume" intendeva vietare. Uno dei divieti previsti dalla "ghigliottina di Hume", era che non si potesse passare argomentativamente dall'"essere" al "dover-essere" (dall'*is* all'*ought*): Kant propone piuttosto di passare dal "dover-essere" al "poter-essere" (che comunque presuppone in vario modo l'"essere"). Kant, insomma, inferisce dal deontico il modale, il quale presuppone in qualche modo l'aletico (infatti, che un contenuto di dovere sia possibile a realizzarsi, è un asserto che dice anche alcunché su come stanno le cose).

### 3. La libertà nella *Fondazione della metafisica dei costumi*

Anche nella terza Sezione della *Fondazione* del 1785, Kant si occupa della libertà<sup>16</sup>. Vediamo rapidamente in quali termini.

<sup>14</sup> Cfr. J. Hintikka, *Models for Modalities*, Reidel, Dordrecht 1969.

<sup>15</sup> Cfr. S. Galvan, *Introduzione alle logiche filosofiche II: applicazioni filosofiche della logica deontica*, cap. 3.

<sup>16</sup> Cfr. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) — d'ora in poi: *G* —, in *Kant's gesammelte Schriften*, Band IV; trad. it. di F. Gonnelli, col titolo: *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma — Bari 1997.

### 3.1. *Dalla libertà alla legge morale*

La volontà [*Wille*] è considerata dal nostro autore come una specie del genere “causalità” [*Causalität*]; e la libertà è la differenza che specifica la volontà rispetto agli altri tipi di causalità (quelli empirici). Dunque, la volontà è la causalità libera.

La causalità, a sua volta, è una specie del genere “legalità” [*Gesetzlichkeit*]. La specifica legalità che caratterizza quella (specifica) forma di causalità che è la volontà, deve essere una legalità appropriata ad un soggetto libero. E, una legalità che, appunto, sia in grado di obbligare [*verbinden*] un soggetto libero, potrà essere solo una legalità tale da esprimere la “autonomia” che caratterizza quel tipo di soggetto: tale, quindi, da non imporsi ad essa dal di fuori (cioè, eteronomamente)<sup>17</sup>.

La legalità che esprime l'autonomia del soggetto, è la legge morale [*das moralische Gesetz*]. Alla individuazione della legge morale, Kant dedica la seconda Sezione della *Grundlegung*. Nel corso di tale Sezione, compaiono — come ben sappiamo — differenti formulazioni della legge morale. H.J. Paton, in un suo classico studio<sup>18</sup>, ne individua cinque: citeremo ora, rispettivamente, la prima della rassegna di Paton (I), e una sua variante (Ia). La (I) suona così: «Agisci solo secondo quella massima<sup>19</sup> che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale». E così la (Ia): «Agisci come se la massima della tua azione dovesse diventare, per mezzo della tua volontà, la legge universale di natura».

Il bene morale [*das Gut*], per Kant, è il contenuto di una volontà che resti conforme alla propria natura non-soggettivistica, non legata cioè all'interesse particolare o empirico, ma piuttosto a quello universale: una volontà, insomma, che sia, non del Sé [*Selbst*] in quanto mio piuttosto che tuo, ma del Sé in quanto tale.

### 3.2. *Libertà trascendentale*

La libertà non è il contenuto di un'esperienza: non può esserlo, perché è una qualità noumenica (una qualità del Sé), e il noumeno non

---

<sup>17</sup> La sequenza indicate qui da Kant è la seguente (dal più generico al più specifico): legalità < causalità < volontà.

<sup>18</sup> Cfr. H.J. Paton, *The Categorical Imperative*, Hutchinson, London 1947.

<sup>19</sup> “Massima” è il criterio di una scelta.

cade nell'esperienza, ma semmai va a costituirlo. La libertà considerata in modo autentico, è detta da Kant "libertà trascendentale" o libertà come "idea della ragione", e consiste nella autonomia di cui si diceva.

Come sappiamo, la libertà trascendentale ha due versanti: uno "negativo" (o "cosmologico") e uno "positivo" (o "pratico"). Sul versante negativo, la libertà è indipendenza da cause empiriche, ivi comprese quelle rappresentate da "impulsi" [*Triebe, Antriebe*] che sorgono nell'uomo stesso. Sul versante positivo, la libertà è autonomia: non più semplicemente indipendenza (o indeterminazione) rispetto a cause, ma anche autodeterminazione, cioè capacità della volontà di muoversi da sé, mantenendosi pura dagli impulsi. Non tanto muoversi verso il bene, quanto muoversi bene: secondo un criterio universale ovvero razionale — in quanto è la ragione che consente alla volontà di volere in modo "puro".

La "libertà positiva" verrà definita da Kant nella *Metafisica dei costumi*<sup>20</sup> come «la facoltà della ragion pura di essere per se stessa pratica»<sup>21</sup>. Essa è la capacità che il Sé ha di determinarsi ad agire secondo un criterio universale, cioè secondo la legge morale, che è forma della ragione in quanto pratica.

La legge morale, poi, sarebbe una legge descrittiva di una necessità assoluta [*Notwendigkeit*], se noi fossimo realtà puramente e semplicemente razionali; ma, in quanto siamo anche realtà sottoposte a impulsi, allora la legge morale assume una forma prescrittiva, cioè la forma del *Sollen*: il dover-essere, che può di fatto anche essere disatteso.

### 3.3. *Presupporre o introdurre criticamente?*

Stando al testo della *Grundlegung*, la libertà del Sé non è dimostrabile nella sua realtà. Occorre "presupporla". Kant, descrivendo il cammino seguito nella terza Sezione dell'opera, dice di aver stabilito la libertà del volere come presupposto [*Voraussetzung*], e di aver ottenuto da essa, per "analisi", l'autonomia del volere stesso, e da que-

---

<sup>20</sup> Cfr. *Die Metaphysik der Sitten* (1797) — d'ora in poi: *Met -*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Band VI; trad. it. di G. Vidari, riveduta da N. Merker, col titolo: *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma — Bari 1989.

<sup>21</sup> Cfr. *Met*, Principi metafisici della dottrina del diritto, Introduzione alla metafisica dei costumi, I.

sta, sempre per analisi, la legge morale come criterio adeguato per il volere.

Se però si volesse riscattare il presupposto della libertà, per tentarne una introduzione critica, occorrerebbe partire proprio dalle legge morale. Sarà nella *Critica della ragion pratica*, che questo approccio alla libertà verrà sviluppato: lì, la libertà sarà introdotta come “postulato” (o condizione di senso), a partire dalla legge morale.

C'è un circolo vizioso — si domanda Kant — tra queste due introduzioni: quella analitica, che va dalla libertà alla legge morale; e quella postulativa, che va dalla legge morale alla libertà? La sua risposta è negativa: non c'è circolo vizioso, in quanto le due introduzioni non si fondano l'una sull'altra (realizzando la forma del dialello), ma piuttosto hanno origine da due punti di vista complementari. In particolare: se un uomo si pensa (nel senso del *denken*) come membro del mondo intelligibile, allora egli si sa libero<sup>22</sup>; e, di qui, può arrivare a concludere alla legge morale, come implicazione analitica (oggi diremmo “implicitazione”) della libertà. Se invece lo stesso uomo si pensa come realtà che non vive come propria la legge morale, ma piuttosto la subisce come semplice obbligazione cui non riesce a sottrarsi (se si pensa, cioè, come uomo del *Sollen*, che vive su entrambi i versanti: fenomenico e noumenico), allora in quel caso, l'avvertenza del dovere prederà quella della libertà; e, anzi, la libertà potrà essere introdotta come condizione di senso del dovere.

Si potrebbe dire — usando una terminologia che non è kantiana —, che la libertà è ciò che è primo per sé, mentre la legge morale è ciò che è primo quanto a noi. Così, nella *Grundlegung* si parte da ciò che è primo per sé; nella *Critica della ragion pratica* si partirà invece da ciò che è primo quanto a noi.

### 3.4. *Chi è libero è persona*

L'uomo, in quanto capace di libertà, è “persona” [*Person*]. La persona sarà anche detta — nella *Metafisica dei costumi* — *homo nou-*

---

<sup>22</sup> “Pensarsi” [*sich denken*] — spiega Kant — è diverso da “intuirsi” [*sich anschauen*] o “percepirsi” [*sich empfinden*]: queste due ultime possibilità sono precluse al soggetto in quanto membro del mondo noumenico.

*menon*. La “dignità” [*Würde*] propria della persona — quella che giustifica il “rispetto” [*Achtung*] che le è dovuto incondizionatamente — consiste appunto nella sua capacità di essere radicalmente indipendente dall’empirico.

Sulla persona come membro — suddito, ma insieme legislatore<sup>23</sup> — del “regno dei fini” [*das Reich der Zwecke*] Kant si sofferma nella seconda Sezione della *Grundlegung*. Con l’espressione “regno dei fini”, il nostro autore indica quella natura di secondo grado (o noumenica), di cui la legge morale è legislazione appropriata. I “fini”, poi, non sono altro che le persone stesse<sup>24</sup>, che l’osservanza della legge morale è in grado di porre in armonia tra loro, e con chi a questo regno presiede: cioè il Creatore.

Assumere il punto di vista richiesto dalla legge morale, significa assumere il punto di vista stesso della persona: non, dunque, quello del Sé nella sua particolarità, ma del Sé come persona.

#### **4. La postulazione della libertà nella *Critica della Ragion Pratica***

Come abbiamo visto, la libertà, che nella discussione della terza antinomia, veniva introdotta soltanto come una ipotesi — e quindi neppure come una effettiva possibilità — è riproposta, nel discorso della III Sezione della *Fondazione della metafisica dei costumi*, come un presupposto. Eppure, già nella *Fondazione* si trovano accenni alla possibilità di introdurre criticamente la libertà (nella sua accezione positiva), come condizione di senso della legge morale. Più precisamente, si accenna a come la volontà di un soggetto razionale non possa che essere autonoma, cioè libera, proprio in quanto razionale, e quindi capace di giudicare intorno al proprio agire in riferimento a “principi propri”, cioè da lei stessa riconosciuti per tali. Ma si accenna anche a

---

<sup>23</sup> Con tale duplice indicazione, Kant intende farci capire che la persona non è autrice della legge morale: se la ritrova dentro, senza potersene sbarazzare. D’altra parte, se egli fosse in grado di darsi una legge di comportamento, non potrebbe che volerne una identica a quella che di fatto si ritrova: essendo, questa, la legge che esprime il punto di vista proprio della persona, cioè quello razionale.

<sup>24</sup> Nella seconda Sezione della *Grundlegung*, Kant insiste nell’affermare che «ogni natura razionale è fine in se stessa» (*Zweck an sich selbst*).



come un tale risultato non sia propriamente da assumersi come “teoretico”, ma piuttosto come “pratico”: ovvero implicato come condizione effettuale [*wirklich*] della subordinazione di un tale soggetto alle “leggi” che gli sono proprie<sup>25</sup>.

#### 4.1. *I postulati in Kant*

L'intuizione viene ripresa, in un contesto teorico più ampio, nella *Critica della ragion pratica*<sup>26</sup>. Qui, nella “Dialettica della ragion pura pratica”, si parla dei «postulati» [*Postulate*] della ragion pura pratica. Essi sono (fondamentalmente): l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima, e, appunto, la libertà dell'uomo. Il risultato della postulazione kantiana è di stabilire la «possibilità» [*Möglichkeit*] di questi «oggetti» [*Objekte*] della ragion pura speculativa, e non la loro «realità oggettiva» [*objektive Realität*]: essi sono stabiliti come tre «idee» — tre «pensamenti» [*Gedanken*] —, «in cui non è contenuto niente d'impossibile». Per questo, si può dire che tali idee sono «reali concettualmente»: gioco di parole, per dire che esse corrispondono a delle strutture intelligibili e quindi effettivamente possibili. Il che non significa ancora che corrispondano — dicevamo — a “realità oggettive”, in quanto non è dato nell'esperienza alcun oggetto adeguatamente corrispondente ad esse.

---

<sup>25</sup> Si pensi alla seguente pagina: «Ogni essere che non possa agire altro che *sotto l'idea della libertà* è perciò stesso realmente [*wirklich*] libero dal punto di vista pratico, ossia per esso valgono tutte le leggi che sono inseparabilmente connesse con la libertà, proprio come se la sua volontà fosse spiegata come libera anche in se stessa, e in modo valido per la filosofia teoretica. Ora io affermo: ad ogni essere razionale che abbia una volontà, dobbiamo necessariamente accordare anche l'idea della libertà sotto la quale, soltanto, egli agisce. Infatti in un tale essere noi ci raffiguriamo una ragione che è pratica, ossia che ha causalità riguardo ai propri oggetti. Ora, è impossibile raffigurarsi una ragione che, con coscienza di sé riguardo ai suoi giudizi, accolga una guida esterna, poiché altrimenti il soggetto attribuirebbe la determinazione della facoltà di giudizio non alla sua ragione, ma ad un impulso. La ragione deve considerare se stessa come autrice dei propri principi, indipendentemente da influssi esterni, dunque, in quanto ragione pratica ovvero in quanto volontà di un essere razionale, deve considerarsi libera, vale a dire che la volontà di un essere razionale può essere una volontà propria solo sotto l'idea di libertà e questa deve perciò essere attribuita dal punto di vista pratico a tutti gli esseri razionali» (cfr. *G*, p. 131).

<sup>26</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) — d'ora in poi: *KpV* —, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band V; trad. it. di F. Capra, rivista da E. Garin, col titolo: *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Più precisamente, le realtà che corrispondono ai contenuti di queste idee devono essere poste come «necessari presupposti» [*notwendige Voraussetzungen*] della vita pratica, cioè come condizioni che — se ammesse — rendono ragionevole, piuttosto che meramente paradossale, l'obbedienza alla legge morale<sup>27</sup>.

#### 4.2. *La libertà come implicazione della legge morale*

La libertà è comunque un postulato diverso dagli altri. Essa costituisce — a nostro avviso —, non tanto un “presupposto”, quanto una “implicazione” della legge morale (in quel senso dell'implicare che è proprio del verbo inglese *to imply* e del neologismo *implicature*: implicatura). Vale a dire: la libertà è una condizione di senso della obbligazione [*Verbindlichkeit*], cioè della forma della legge morale. Ma vediamo più da vicino come Kant introduca la libertà nella *Critica della ragion pratica*.

**4.2.1.** Nella *Prefazione* all'opera la libertà è detta da Kant «reale» [*wirklich*], in quanto è «condizione [*Bedingung*] della legge morale». Ma, “condizione” è un'espressione ancora generica: occorrerebbe chiarire se lo è in quanto presupposto ontologico o in quanto implicazione di senso della legge. Dal contesto si capisce che, almeno qui, viene fatta valere — dal nostro autore — la seconda ipotesi.

La *Wirklichkeit* non è né il *Dasein* (“esistenza” come categoria modale della attualità) né la *Realität* (“realtà” come categoria qualitativa della affermabilità). Anche qui occorre uscire dal generico. Kant stesso lo fa nel prosieguo della *Prefazione*, affermando che «la ragion pratica, per se stessa e senza aver fatto un accordo colla ragione speculativa, procura la realtà [*Realität*] a un oggetto soprasensibile della categoria della causalità, cioè alla libertà (benché come concetto pratico, anche soltanto per l'uso pratico), e perciò conferma mediante un fatto quello che colla speculazione poteva essere semplicemente pensato». Qui è chiaro che, se la discussione teoretica della terza antinomia conduceva alla libertà come a una ipotesi (qualcosa di “semplicemente pensato”), la via della Seconda Critica introduce la libertà come alcunché di “rea-

---

<sup>27</sup> Cfr. *KpV*, “Dialettica”, Cap. II.

le”. Sappiamo però — come già accennato — che, nel linguaggio di Kant, la *Realität* non è ancora l’esistenza effettiva: non è, insomma, una categoria della “modalità”<sup>28</sup>, bensì una categoria della “qualità”<sup>29</sup>; non riguarda, cioè il modo d’essere di una cosa (esistente, possibile, necessario), bensì il suo essere oggetto d’affermazione (positiva, negativa o infinita) — qualunque sia il suo modo d’essere. Tant’è vero, che Kant collega innanzitutto la qualità reale della libertà (cioè la sua positiva affermabilità), non all’“esistenza”, bensì alla “possibilità”.

Annotiamo, al riguardo, che, delle altre idee postulate nella Seconda Critica, non si conosce — per Kant — neppure il carattere di piena possibilità modale, bensì solo di intrinseca incontraddittorietà; infatti, la postulazione — per come egli la intende — agisce fuori dell’apparato categoriale che regola l’esperienza. Più precisamente, tali idee godono di una possibilità — quella evocata all’inizio del nostro resoconto —, che non è «teoretica», ma che sta piuttosto «in relazione pratica» col Sommo Bene. Ciò, di per sé, vale anche per la libertà. Se non che, lo statuto di quest’ultima è diverso da quello delle altre idee postulate.

Infatti, il nesso delle altre idee con la legge morale è diverso da quello della libertà: esse sono «condizioni», non della legge morale, ma dell’ideale del Sommo Bene, sintesi di virtù e felicità<sup>30</sup>, che, a partire dalla legge, viene introdotto come suo corollario. A tale scopo, poi, è sufficiente che tali idee abbiano un’intrinseca incontraddittorietà (siano cioè formalmente possibili); il che — per Kant — non equivale ancora alla possibilità piena<sup>31</sup>.

Si può dire che è attraverso la dimostrazione della “realtà” della li-

---

<sup>28</sup> Nella “Analitica dei concetti” della Prima Critica, la tavola delle “categorie” prevedeva — come categorie della “modalità” —: «possibilità, esistenza [*Dasein*], necessità», che venivano fatte corrispondere rispettivamente ai giudizi: «problematici, assertori, apodittici».

<sup>29</sup> Le categorie della “qualità”, invece, comprendevano: «Realtà [*Realität*], negazione, limitazione», corrispondenti rispettivamente ai giudizi: «affermativi, negativi, infiniti».

<sup>30</sup> Si può comunque osservare che, in relazione all’ideale del Sommo Bene, le idee di Dio e di Immortalità dell’anima intrattengono una relazione che si può dire di “implicazione di senso” (anche se, in questo caso, la relazione si complessifica, considerando che l’ideale del Sommo Bene anche “presuppone” Dio e immortalità, per potersi costituire).

<sup>31</sup> Ne è piuttosto condizione necessaria, ma non sufficiente. Com’è noto, per Kant, oltre al “formale” della possibilità, occorre anche il “materiale” (che ha a che fare con l’empirico). (Cfr. I. Kant, *Der einzig möglich Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), in *Kant’s gesammelte Schriften*, Band II, Teil I, I, 1–2.

bertà, che anche le altre idee in questione acquistano (in modo indiretto) un rilievo in ambito speculativo: risulta cioè dimostrata, al seguito della libertà, anche la loro piena possibilità teoretica. Della libertà, invece, conosciamo a priori tale possibilità (nel modo già detto), pur «senza percepirla» ovvero senza averne esperienza.

Kant, per evitare l'impressione che libertà e legge morale diano luogo ad un circolo vizioso, precisa che queste due figure si precedono a vicenda, ma da due differenti punti di vista: la legge morale è *ratio cognoscendi* (condizione di conoscenza) della libertà, mentre la libertà è *ratio essendi* (condizione dell'esserci) della legge morale<sup>32</sup>.

In ogni caso, l'introduzione della libertà a partire dalla legge non costituisce — per Kant — una vera estensione del sapere teoretico. Con essa, piuttosto, si asserisce come “possibile” ciò che prima era solo “problematico”. Qui, però, il nostro autore finisce per intricarsi un po' con le parole. Infatti, la stessa tavola delle categorie modali, da Kant seguita, prevede che la “possibilità” sia il contenuto di giudizi “problematici”, e il contenuto di giudizi “assertori” sia invece l’“esistenza”. Il pasticcio nasce dalla ossessiva cautela con cui Kant tratta il problema: cautela che gli vieta di ammettere esplicitamente che la sua è una effettiva dimostrazione della natura libera del soggetto umano. Egli infatti si è vietato di usare la parola “dimostrazione” per l'ambito extra-empirico.

L'introduzione della libertà non va comunque intesa come espressione di un esigenzialismo arbitrario, bensì come qualcosa di «irremissibilmente [*unnachlasslich*] pratico», cioè di inevitabile da ammettere, in relazione alla vita pratica dell'uomo.

**4.2.2.** Nell'*Analitica* della ragion pratica<sup>33</sup> si afferma chiaramente che «una volontà a cui la semplice forma legislativa delle massime può esser di legge, è una volontà libera»; il che rappresenta l'inverso di quanto leggevamo in linea principale nella *Grundlegung* (là si partiva dalla libertà, per riconoscerne la legge appropriata; qui si parte dalla legge morale, per riconoscerne il soggetto adeguato). Ma anche

---

<sup>32</sup> Come si era visto nella *Grundlegung*, partendo dall'ipotesi che ci fosse la libertà.

<sup>33</sup> Cfr. *KpV*, “Analitica”, Cap. I, § 5.

nella Seconda Critica<sup>34</sup> la mossa della *Grundlegung* viene riproposta: «è la forma legislativa [...] ciò che solo può costituire un motivo determinante della volontà libera». Si rileva dunque una corrispondenza reciproca tra legge pratica incondizionata e libertà.

Nello Scolio al § 6 del Cap. I si afferma che la «coscienza» [*Bewußtsein*] che si ha della legge morale è analoga alla coscienza che si ha dei primi principi teoretici; sia la prima che i secondi sono: (a) indipendenti da condizioni empiriche, (b) prescrittivi di una necessità. Nel primo caso, si ha coscienza di una «volontà pura» (cioè, della libertà), nel secondo caso di un «intelletto puro». In altre parole, noi raggiungiamo la consapevolezza della libertà, attraverso la consapevolezza dell'imperativo morale; e raggiungiamo la consapevolezza di un intelletto capace di verità, attraverso la consapevolezza dei principi che ci obbligano teoreticamente. Se la libertà non appare nell'esperienza fisica, ma solo nella vita pratica, ciò non di meno essa condiziona efficacemente anche la realtà fisica: un soggetto, infatti, «giudica di poter fare qualche cosa, perché è conscio di doverlo fare, e conosce in sé la libertà che altrimenti, senza la legge morale, gli sarebbe rimasta incognita». Ritorna qui la struttura del “posso perché devo”, che avevamo già incontrata nella Prima Critica.

Poi più avanti<sup>35</sup>, Kant chiama in causa la «geometria pura»: espressione con cui egli sembra indicare la geometria euclidea, intesa secondo la concezione da lui stesso offertane nella “estetica trascendentale”. Ora, la geometria pone i propri postulati come necessità ipotetiche<sup>36</sup>, e quindi come proposizioni ultimamente «pratiche». Invece, in campo morale la necessità di seguire l'imperativo è assoluta. La «coscienza» [*Bewußtsein*] dell'autoimporsi della legge morale è «un fatto della ragione» [*ein Faktum der Vernunft*], che non va ulteriormente giustificato. La legge morale si impone prima della coscienza della libertà: tale legge ha la forma di una «proposizione sintetica a priori», che come tale non si fonda su intuizioni, né pure né empiriche. Avrebbe invece forma analitica, se si potesse ad essa presupporre la libertà (come accade nella III Sezione della *Grundlegung*). Ma, neppure della libertà

<sup>34</sup> Cfr. *ibi*, § 6.

<sup>35</sup> Cfr. *KpV*, “Analitica”, Cap. I, § 7, Scolio.

<sup>36</sup> Qui il dettato kantiano è ellittico, ma forse risulta comprensibile alla luce di quanto tra poco diremo da parte nostra sui postulati euclidei.

c'è una intuizione intellettuale: per questo è corretto ricavarla dalla legge morale.

Se la libertà negativa è l'indipendenza dai motivi e dagli impulsi (ovvero da ciò che è "materia" della volontà), e la libertà positiva è la dipendenza dalla legge morale (ovvero da ciò che è "forma" della volontà); si può dire che acquistare coscienza della libertà nel modo che si è detto, è acquistarla sia della libertà negativa che della libertà positiva<sup>37</sup>.

Afferma Kant poco più avanti<sup>38</sup>, che il fatto della legge morale è «legato inseparabilmente con la coscienza della libertà della volontà, anzi è della sua stessa specie [*mit ihm einerlei*]»; e, per suo tramite, il soggetto sa di essere noumenico (secondo quanto già si vedeva nella discussione della terza antinomia).

**4.2.3.** In sintesi, la questione kantiana è la seguente: per quale tipo di soggetto può valere una legge che abbia la forma della legge morale (la quale, comunque, vale per noi)? Dunque, chi siamo noi, per poterci sentire obbligati da quella legge, che di fatto ci obbliga? — sembra chiedersi Kant. E risponde: siamo soggetti liberi. Chiunque abbia "coscienza" — nel senso di consapevolezza [*Bewußtsein*] — di tale legge fondamentale, non può che essere un soggetto libero. Infatti, un imperativo ha senso solo se si rivolge ad una libertà<sup>39</sup>.

Ma, in che senso la libertà potrà dirsi — come Kant la dice nella "Dialettica" della Seconda Critica — un "postulato"? In un senso analogo — credo — a quello che il termine "postulato" assume negli *Elementi* di Euclide. Il punto fermo degli elementi di Euclide è il teorema di Pitagora, di cui già si possedeva in precedenza l'evidenza intuitiva, ma di cui — lì — si offre la prima dimostrazione rigorosamente formale. Dal teorema di Pitagora si arriva a dedurre la incommensurabilità del lato e della diagonale del quadrato. Ora, l'incommensurabilità di due segmenti ha come condizione di possibilità la inestensione del punto (cioè della componente del segmento): se infatti il punto fosse un minimo di estensione, qualunque segmento sarebbe commen-

<sup>37</sup> Cfr. *KpV*, "Analitica", Cap. I, § 8. Teorema IV.

<sup>38</sup> Cfr. *ibi*, § 8. Scolio II.

<sup>39</sup> Infatti, non avrebbe senso dire a una pietra "cadi!" o ad una pianta "cresci!"; ma ha senso dire a un bambino "obbedisci!".

surabile con qualunque altro (godendo i due, a priori, di un minimo comun divisore). Dunque, l'inestensione del punto è da esigersi affinché possa esser tenuta ferma la validità della dimostrazione del teorema di Pitagora — teorema della cui verità l'autore degli *Elementi* non dubita. Ecco che l'inestensione del punto (*stigmé*) viene introdotta come primo postulato euclideo (ma a tergo del teorema di Pitagora): essa fa parte del quadro di consistenza che intorno alla verità pitagorea viene disposto.

La relazione che Kant pone tra legge morale e libertà, è dunque analoga a quella che Euclide poneva tra verità pitagorea e inestensione del punto.

## 5. La questione del determinismo interiore

Kant pone come tra loro compatibili la “libertà psicologica” (avvertire certi fatti, come frutto di atti che procedono da noi spontaneamente) e il “meccanismo” [*die materielle Maschine*] privo di libertà. Il tema è da lui sviluppato, meglio che altrove, nella “Dilucidazione critica dell'analitica della ragion pura pratica”, che conclude l'*Analitica* della Seconda Critica<sup>40</sup>.

### 5.1. *Insufficienza della libertà psicologica*

Già Leibniz, nella *Teodicea*, avvertiva della possibilità che, accanto a forme di automatismo materiale (*autómaton materiale*), si potessero dare anche forme di automatismo spirituale (*autómaton spirituale*). Una realtà spirituale potrebbe infatti essere eterodiretta mediante immagini che la attraggono in una certa direzione, anziché in un'altra. Se la nostra libertà fosse solo quella psicologica — osserva Kant al riguardo —, potremmo anche ipotizzare di essere come dei particolari automi (simili a un orologio meccanico o a un girarrosto automatico), programmati anche per sentire la nostra spontaneità (cioè il fatto che i nostri movimenti vengono dall'interno di noi stessi). In realtà, il fatto che io avverta che il tale evento procede da me, è condizione necessa-

---

<sup>40</sup> Cfr. *KpV*, pp. 195 ss.

ria, ma non sufficiente, perché io possa dire che esso procede secondo libertà. Infatti, se quell'evento accade in modo avvertibile, per Kant ciò significa che esso accade nel tempo; e quel che accade nel tempo, ha sempre la propria condizione di possibilità in ciò che precede, cioè in un passato, che, almeno in quanto è passato, sfugge al mio potere. Dunque, come realtà empirica, io sono interpretabile sulla base degli antecedenti, che — per quanto ipotizzabili come posti secondo libertà —, in quanto passati, sono lì a determinarmi.

È solo se esisto anche fuori del tempo, che potrò interpretare il mio presente e il mio passato come frutto di libertà. Se io sono cosciente di me stesso come di una realtà esterna al tempo (come noumeno), so che lì nessun antecedente vale come tale: ovvero non c'è «niente di anteriore alla determinazione della volontà» (neppure la mia storia precedente). Il soggetto si dispone trascendentalmente rispetto ad ogni (sua) esperienza possibile: cioè, accoglie ogni possibile esperienza in un orizzonte che la supera e, in riferimento al quale, egli è in grado di giudicarla e rivederla.

Il “pentimento”, ad esempio, ha senso, perché nel noumeno è vinta la distanza e l'antecedenza temporale. Quindi, quel che è accaduto, può essere ripreso e reinterpretato (in qualche modo, rideciso), e così recuperato secondo un nuovo significato.

## 5.2. *Libertà trascendentale*

La libertà è qualificata da Kant come “trascendentale”, in quanto è libertà della ragione, e quindi del soggetto in quanto pensante in senso illimitato (in un senso che nessuna categoria può captare in sé). La persona è dunque, per Kant, la capacità trascendentale di costituire l'esperienza, dandole forma dal di fuori di essa, e dunque superandola (non rimanendone prigioniera). Quella che Kant chiama “idea” della ragione pura, è — variamente descritto — il contenuto del pensiero trascendentale. Come lo stesso autore spiega nella “Dialettica” della *Critica della ragion pratica*, tale contenuto ideale può essere adeguato solo dal “Sommo Bene” [*das höchste Gut*] — «totalità incondizionata dell'oggetto della ragion pura pratica»<sup>41</sup>. Ma, il sommo bene, per come

---

<sup>41</sup> Cfr. *KpV*, “Dialettica”, Cap. I.



emerge dal prosieguo del discorso, altro non è che l'incontro reale (e dunque meritato) della persona umana con la Persona per eccellenza, che presiede al regno dei fini<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Cfr. *ibi*, Cap. II.



## CAPITOLO III

### LOGICA E LIBERTÀ IN RIFERIMENTO AD ALCUNE PAGINE DI MAURICE BLONDEL

Il presente intervento intende raccogliere alcune indicazioni che troviamo in un importante testo di Maurice Blondel — *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale* —, di recente riportato all'attenzione degli studiosi di lingua italiana<sup>1</sup>. Il lavoro esegetico che queste pagine meritavano è già stato brillantemente eseguito<sup>2</sup>; il nostro intento è piuttosto quello di raccogliere e valorizzare qualcuna delle indicazioni blondeliane, tentandone un sobrio sviluppo teorico, che contribuisca a evidenziarne la perenne vitalità.

#### 1. La libertà come implicazione del riconoscimento dei primi principi

Nel punto centrale del suo *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, Blondel mette brevemente a tema la relazione che intercorre tra l'esercizio della libertà e il riconoscimento del principio di non contraddizione. Si tratta di una questione sulla quale si era già soffermato in modo intelligente qualche decennio prima un altro auto-

---

<sup>1</sup> Pensiamo in particolare a: S. D'Agostino, *Dall'atto all'azione*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999, cap. VII.

<sup>2</sup> Cfr. *ibi.*

re francese: Jules Lequier<sup>3</sup>. Ed è da un rapido svolgimento di tale questione, che prenderà avvio la nostra riflessione.

### 1.1. *L'impostazione di Blondel*

L'impostazione blondeliana della questione si trova adeguatamente contenuta in un brano che conviene riportare per intero, almeno in nota<sup>4</sup>. Proviamo da parte nostra a ricostruire schematicamente — e selettivamente — i contenuti del brano riportato.

---

<sup>3</sup> Sulla questione, rinviamo a: P. Pagani, *Libertà e non-contraddizione in Jules Lequier*, FrancoAngeli, Milano 2000, Parte I.

<sup>4</sup> «È perché spontaneamente, noi ci crediamo capaci di modificare le cose, che acquistiamo l'idea che esse potrebbero essere *diverse* [*autres*]. E come mai noi ce ne crediamo capaci? [...] Non è per una rivelazione a priori né per una anticipazione astratta che, sapendoci desiderosi e capaci di agire sulle cose, noi affermiamo retrospettivamente che un possibile, diverso dal reale, è stato possibile e resta concepibile. È in seguito alla nostra iniziativa pratica e alla nostra azione nello stesso tempo, sottomessa e padrona. Se noi non avessimo alcuna tendenza originale né postulati pratici, se tutto ci fosse indifferente, o eguale, o concesso senza sforzo, noi non ci accorgeremmo assolutamente che una cosa non esiste, che un atto non è mai esistito, o non ha portato alcun frutto. E così è appunto dalla nostra attività esercitata che sorge la prima alba della nostra vita logica. Ma l'idea *dell'altro* non ci basta e non basta a se stessa. Se noi *opponiamo* le cose o gli atti, se noi le valutiamo, è proprio nella stessa misura con la quale si assimilano alla nostra sorte e alle nostre esigenze, sia che si incorporino alla nostra persona sviluppandola, sia che si introducano come dei veleni [...]. Le soluzioni *contrarie* sono contrarie tra di loro, non certo a prima vista in virtù di un'astrazione intellettuale, ma a causa di una opposizione assolutamente concreta e qualitativa, che non soltanto differenzia la serie *degli altri*, ma li urta tra di loro secondo la loro convenienza o la loro sconvenienza con l'orientamento delle nostre tendenze. [...] Ma ciò non è tutto. Né la nozione dell'*altro*, né quella della *contrarietà*, o della *opposizione* non potrebbe essere cosciente senza la nozione almeno implicita della '*contraddittoria*'. E che è ciò che suscita questa nozione? È il sentimento dell'irreparabilità del passato. La legge di contraddizione non si applica al futuro; è perciò che non si applica anche al passato, in quanto è pensato, conosciuto, possibile o concepibile, ma solo in quanto è 'agito', realizzato, consacrato dall'attività che lo ha voluto o che lo subisce. Un fanciullo, giocando, spezza un ramoscello: lo vorrebbe accomodare; è impossibile: è contraddittorio che quel fuscello sia stato e non sia stato spezzato, contraddittorio che sia rotto e intatto. Se dunque noi non fossimo capaci, dopo aver desiderato ed agito spontaneamente, di deliberatamente volere, noi più non sapremmo né, che una cosa fatta avrebbe potuto essere stata fatta diversamente, né, che ciò che è posto è posto senza che si possa ritornare sul momento passato [*sur l'être même du passé*] né, in una parola, che ci sia contraddittorio nello stesso tempo irrealizzabile e pensabile. Questo contraddittorio che noi supponiamo sempre soggiacente al reale, è in grazia ad una iniziativa soggettiva che noi l'insinuiamo, e perché le esigenze della nostra esistenza [*destinée*] morale qualificano in modo assoluto e oppongono gli atti compiuti o le condizioni realizzate. Brevemente, per aver coscienza che una cosa potrebbe essere diversamente, è necessario che noi abbiamo coscienza della nostra azione a doppio taglio [*double tranchant*]. Per conoscere la nostra azione, bisogna che coscienti alme-

### 1.1.1. Uno schema

- (a) Le nozioni logiche di “alterità”, “contrarietà”, “opposizione” e “contraddittorietà” hanno senso solo in relazione alla vita pratica dell’uomo, che è vita libera. Limitiamoci, per semplicità, a considerare il primo e l’ultimo di questi casi.
- (b) Che la situazione in cui siamo avrebbe potuto essere “altra” da quella che è, o possa diventarlo, è qualcosa che concepiamo in riferimento alla nostra libertà e al presentimento della sua efficacia pratica. È questo che ci consente di affermare «retrospettivamente che un possibile, diverso dal reale, è stato possibile e resta concepibile».
- (c) La nozione di “contraddittorietà”, invece, matura in noi come consapevolezza della «irreparabilità del passato»: precisamente, del passato in quanto luogo di quel che è stato fatto. Come a dire: *factum infectum fieri nequit*. (Per questa ragione Blondel azzarda anche che il principio di non contraddizione non abbia presa sul futuro: luogo in cui l’irreparabilità pratica non sembra aver senso<sup>5</sup>).
- (d) Possiamo essere consapevoli della nostra impotenza a riformare «il momento passato», e quindi possiamo sapere che esiste un «contraddittorio nello stesso tempo irrealizzabile e pensabile», che sta sullo sfondo di ciò che di volta in volta accade nella vita pratica; possiamo sapere ciò — dicevamo — solo in quanto siamo soggetti

---

no confusamente del conflitto delle nostre tendenze e delle esigenze della nostra sorte, noi ci troviamo di fronte ad una opzione che interessa il nostro essere: in una parola, noi non abbiamo l’idea dell’essere e della contraddizione che in quanto siamo messi nella condizione di risolvere l’alternativa dalla quale dipende l’orientamento della nostra vita e la nostra entrata nell’essere, alternativa, se si può dire, ‘auto-ontologica’. Qui è la chiave di volta: e come la pietra superiore, sostenuta dagli strati di pietre sottostanti, ne è a sua volta il sostegno, così il principio di contraddizione, che implica prima di tutto per essere conosciuto, la spontaneità dei desideri, dei postulati, dei successi ed insuccessi della nostra iniziativa orientata dalla natura e rischiarata dalla riflessione, è finalmente indispensabile alla conoscenza distinta ed al deliberato uso di tutto il nostro dinamismo intellettuale e morale» (cfr. M. Blondel, *Principe élémentaire d’une logique de la vie morale* [1903]; trad. it. di E. Castelli col titolo: *Principio elementare di una logica della vita morale*, Signorelli, Roma 1924, pp. 29–33).

<sup>5</sup> Non entreremo qui analiticamente nel merito della questione. Ci limitiamo a richiamare che — come lo stesso Blondel sa bene (cfr. *Principio elementare di una logica della vita morale*, p. 27) — un principio, o ha portata trascendentale, o non è. Sulla questione del futuro in relazione ai primi principi, ci permettiamo di rinviare a: P. Pagani, *Libertà e non-contraddizione in Jules Lequier*, pp. 347–349).

liberi (e non semplicemente spontanei). Più precisamente: soggetti liberi, che costantemente si trovano di fronte all'*aut aut* morale, da cui dipende il delinearci del nostro profilo personale.

- (e) D'altra parte, l'esplicita considerazione del principio di non contraddizione è indispensabile per mettere criticamente in evidenza il dinamismo della vita morale, e quindi l'esistenza stessa della libertà. (Il nesso tra principio di non contraddizione ed evidenze morali elementari — tipicamente la libertà — è paragonato da Blondel a quello che sussiste tra le pietre che compongono una volta architettonica: le pietre superiori, che si reggono sulle inferiori, consentono a loro volta a queste ultime di stare in equilibrio).

### 1.1.2. Qualche spunto

Gli elementi rilevanti che emergono dallo schema precedente sono almeno tre. Anzitutto, la relazione che Blondel coglie tra libertà e nessi logici: relazione che resta, a dire il vero, non adeguatamente definita. Essa infatti, nelle pagine del nostro autore, sembra oscillare tra due modelli non reciprocamente compatibili, e di cui meglio diremo: quello dell'implicazione, secondo cui la libertà è condizione di possibilità del riconoscimento dei nessi logici; e quello della genealogia, secondo cui la libertà sarebbe condizione di possibilità (ovvero presupposto) del costituirsi di tali nessi (di cui il principio di non contraddizione è caso eminente).

Un secondo spunto notevole, che in qualche modo riorienta quello precedente, è il recupero del ruolo epistemicamente fondativo del principio di non contraddizione nell'accertamento della dinamica della vita morale, e quindi — eminentemente — della libertà. Si può pensare, al riguardo, al classico impianto scolastico — che anche Blondel di fatto e a suo modo riprende<sup>6</sup> —, secondo il quale la libertà di scelta è accertabile sulla base di argomentazioni che coinvolgono esplicitamente il principio di non contraddizione<sup>7</sup>. In che senso la circolarità

---

<sup>6</sup> Sono esemplari, da questo punto di vista, alcune pagine della prima *Action* (1893): cfr. M. Blondel, *L'Azione*, trad. it. di S. Sorrentino, Parte III, Seconda Tappa, cap. III.

<sup>7</sup> Rispetto a ciò che non è l'oggetto proprio del volere, la volontà è indeterminata, e per questo risulta *in diversa flexibilis* (cfr. Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q. 22, a. 6, *ad 1um*), cioè, capace di autodeterminarsi. Ecco che l'autonomia del volere può essere descritta come

che in tal modo si prospetta non sia alcunché di vizioso, è quanto cercheremo di capire nel prosieguo.

Un terzo spunto, che riprenderemo solo nella seconda parte del nostro testo, è quello che ci mette di fronte ad una ovvietà troppe volte trascurata: la vita pratica ci porta a trattare l'attuale come contingente, cioè a considerare le situazioni che ci vedono protagonisti, come situazioni che accadono sullo sfondo di una radicale alternativa possibile. E ciò, anche indipendentemente dalla nostra eventuale capacità di fondare in senso metafisico la categoria della contingenza.

---

una indeterminazione–autodeterminazione nei confronti dei beni; e questa è resa possibile da una attrazione radicale che la volontà vive in direzione del significato stesso del bene (*bonum ut tale*). Leggiamo in proposito: «Se si presenta alla volontà un qualche oggetto che sia universalmente buono, e lo sia secondo ogni considerazione, di necessità la volontà tende a quello, se [è vero che] vuole qualcosa; non potrebbe infatti volere l'opposto. Se infatti si presenta ad essa qualche oggetto che non sia buono da ogni punto di vista, la volontà si porta ad esso non per necessità». Infatti, «tutti i beni particolari, in quanto mancano di qualche bene, possono essere presi per non buoni; e in questo senso possono essere rifiutati o approvati dalla volontà, che può portarsi su di essi secondo diverse considerazioni» (cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I IIae, q. 10, a. 2, *Resp.*). Una simile introduzione della libertà di scelta sembra tendere ad una forma apagogica. Richiamiamo in proposito lo schema della apagogia, per come viene espresso nel “calcolo proposizionale classico”:

$$\begin{array}{l} X \neg\alpha \mid -\beta \\ \underline{Y \neg\alpha \mid -\beta} \\ X \cup Y \mid -\alpha \end{array}$$

Ora, nella fattispecie che ci interessa, possiamo stabilire le seguenti corrispondenze:

$\alpha \equiv$  “la volontà non è necessitata a scegliere ciò che non adegui il bene come tale”.

Ora, una volta ammessa  $\neg\alpha$ , si avrebbe, in considerazione di  $X$  (e cioè, di quanto risulta presupposto dalla stessa ammissione di  $\neg\alpha$ ):

$\beta \equiv$  “i beni particolari adeguano il bene come tale”;

ma si dovrebbe anche riconoscere, in considerazione di  $Y$  (e cioè del carattere finito che, per analisi, va attribuito ai beni particolari), la conseguenza:

$\neg\beta \equiv$  “i beni particolari (voluti, nell'ipotesi  $\neg\alpha$ , secondo necessità) non adeguano il bene come tale”.

Di qui l'autocontraddizione, per evitare la quale si confermerà — come priva di alternative — la tesi  $\alpha$ .

Da quanto fin qui detto, emerge che “volere” non coincide con “scegliere”; e che la volontà sta alla libertà di scelta, come l'intelletto sta alla ragione. Vale a dire, la libertà di scelta è la volizione del bene, mediata dal negativo.

## 1.2. Una proposta di approfondimento

### 1.2.1. Una premessa sui “primi principi”

Convorrà chiarire preliminarmente che, quando parliamo dei nessi logici fondamentali, chiamandoli con l'appellativo tradizionale di “primi principi”, intendiamo riferirci — da parte nostra — a strutture che appartengono al trascendentale in quanto tale, e che sono sue connotazioni “proprie” (*idia*); non intendiamo invece riferirci alle versioni meramente assiomatiche di tali strutture<sup>8</sup>. Ed è nostra convinzione che, al di là di alcune espressioni problematiche, questa consapevolezza sia propria anche di Blondel<sup>9</sup>; il quale, non per niente polemizza contro una concezione astrattistica del principio di non contraddizione, che porterebbe quest'ultimo a una relazione estrinseca ed artificiosa nei confronti del reale. Il fatto è che Blondel — come sappiamo — vede nella libertà in azione, e non nel mondo fisico, l'analogato principale della realtà; ed è per questo che parla di un «acosmismo» del principio di non contraddizione. Con tale espressione, infatti, egli allude alla calibrazione trascendentale del principio, per cui esso trova il proprio adeguato luogo di verifica nella dinamica morale, in cui l'orizzonte trascendentale è eminentemente in evidenza. Rispetto alla realtà fisica, lungi dal potervi essere controesemplificato, esso vi risulta anzi banalmente vero<sup>10</sup>, avendo piuttosto ad altro riguardo la sua autentica parola da dire<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Almeno, se “assioma” è inteso — come oggi è normale — in senso, non più “materiale”, bensì “formale”. Nel primo caso, che era quello dei classici, l'assioma è descrittivo di come stanno le cose; nel secondo caso, che è tipico della nostra contemporaneità, assioma è una assunzione ultimamente di tipo convenzionale.

<sup>9</sup> «Nel reale non si danno termini contraddittori ma solo termini contrari, di cui uno stesso determinismo concatena gli sviluppi opposti. Dall'altra [parte], sotto quelle forme diversamente compatibili dell'azione, ci imbattiamo in un principio di contraddizione, che fa valere il suo diritto anche a livello del fatto, e decide in assoluto del senso dell'essere. Pertanto compatibilità ed esclusione: è questo il senso profondo della legge di contraddizione che ci interessa chiarire. Essa fa regnare la verità nell'errore senza eliminare l'errore, e introduce l'assoluto dell'essere nel fenomeno senza abolire il relativo del fenomeno» (cfr. M. Blondel, *L'Azione*, p. 580).

<sup>10</sup> «Mai la contraddittoria è data di fatto: è impossibile che ella lo sia realmente. Sembra che tutto il significato del principio di contraddizione si risolva nel fatto che la realtà non ha alcuna presa su di lui» (cfr. M. Blondel, *Principio elementare di una logica della vita morale*, p. 25).

<sup>11</sup> Cfr. *ibi*, p. 32.



I principi dunque — seguiamo —, non vanno pensati come semplici assiomi (*axiómata*), bensì per quello che realmente sono, e cioè proprio come “principi” (*archai*). La differenza non è trascurabile. Si tratta infatti di ricordare che — per fare l’esempio più classico — il principio di non contraddizione non è riducibile ad una semplice regola di un linguaggio (logico, matematico, filosofico che sia), non può insomma venir trattato come se fosse solo o principalmente una regola di derivazione, propria di uno o anche di tutti i linguaggi conosciuti; ma va piuttosto considerato come una struttura che esprime qualcosa (e qualcosa di rilevante) che riguarda il trascendentale in quanto tale. Con i “primi principi” si mette dunque a tema una eidetica trascendentale, cioè una descrizione delle strutture che innervano l’essere dal di dentro, in ogni sua manifestazione<sup>12</sup>.

In quanto connotazioni proprie del trascendentale, i primi principi si possono dire tanto logici (cioè, esprimenti ciò che appartiene in modo inevitabile al pensiero), quanto ontologici (cioè, esprimenti ciò che appartiene in modo inevitabile all’essere); in quanto il trascendentale accoglie essere e pensiero come dimensioni astratte di sé. In tal senso, li diremo “onto-logici”<sup>13</sup>.

Pensiamo, per intenderci, all’implesso costituito da “principio di identità”, “principio di non-contraddizione” (PDNC) e “principio del terzo escluso” (PTE). Di tali principi abbiamo anche varie e appropriate espressioni logistiche, che possono essere utili ad evidenziare la convertibilità reciproca delle tre figure: convertibilità che si dà (signi-

---

<sup>12</sup> Occorre comunque prendere sul serio il carattere originariamente e pienamente ontologico dei primi principi, che si dicono “primi” proprio perché esprimono dei caratteri che appartengono al trascendentale. Nel linguaggio di Rosmini, diremmo che essi sono le leggi dell’“essere per sé manifesto”.

<sup>13</sup> Già Tommaso riconosceva con chiarezza che il principio di non contraddizione — prototipo dei primi principi — «si radica nel significato dell’essere e del non essere» (*principium contradictionis fundatur supra rationem entis et non entis*) (cfr. Tommaso, *Summa Theologiae*, I IIae, q. 94, a. 2 *Resp.*), quindi ha una portata immediatamente ontologica. Ma il filosofo che forse meglio di ogni altro ha teorizzato questa verità, è stato Antonio Rosmini (cfr. A. Rosmini, *Logica* [1850], a cura di V. Sala, vol. 8 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1984, Libro II, cap. IV). Si tratta di capire — con Rosmini — che la logica, così come il filosofo la conosce, è sempre onto-logica, nel senso che è espressione di quegli aspetti dell’essere che risultano innegabili, cioè che godono di statuto elenctico. Infatti, un principio può dirsi effettivamente tale, proprio in quanto gode di statuto elenctico: cioè, in quanto va a costituire le forme stesse della propria negazione.

ficativamente solo) nel caso in cui esse vengano intese in senso filosoficamente appropriato<sup>14</sup>.

In particolare, ciò che è vietato dalla formula  $NC \text{ — } |- \neg(\alpha \wedge \neg\alpha) \text{ —}$ , vale a dire, ciò cui si riferisce la negazione fuori parentesi, non sono i singoli elementi congiunti, bensì l'intera congiunzione in parentesi, la cui sintesi è espressa dal simbolo  $\wedge$  (*et*). Ora, la combinazione del *non* e dell'*et* dà l'*aut*:  $aut(\alpha, \neg\alpha)$ . Quindi, la formula  $NC$  è anche l'autentica espressione logica di PTE (non essendolo invece la regola  $TND \text{ — } |- \alpha \vee \neg\alpha$ ). In fondo, il *terzo* che il PTE esclude, è sì materialmente un medio che falsifichi entrambi i poli contraddittori, ma formalmente esso è la stessa autocontraddizione. Quel che si intende sostenere, è che sia il PDNC sia il PTE trovano la loro adeguata espressione logico-formale in  $NC$ , il che sta ad indicare la loro reciproca sostituibilità.

In realtà, il tentativo esperito variamente — in prospettiva logicista, ma soprattutto intuizionistica e minimale — è quello di de-trascendentalizzare i primi principi, rendendoli mere regole (derivabili) di derivazione all'interno di un calcolo; e perdendone così di vista la natura principale.

### 1.2.2. Una considerazione filosofica del principio del terzo escluso<sup>15</sup>

Il PTE può fungere da luogo sintetico dell'implesso principale onto-logico. Una considerazione autenticamente filosofica di esso può

<sup>14</sup> Su questo punto, rinviamo al successivo capitolo: *Fondamento e fondazione*.

<sup>15</sup> L'autentica formula del PTE nel linguaggio simbolico potrebbe essere la seguente:  $|- \neg(p \wedge \neg p)$ , — con la quale si esclude sia l'*et et* sia il *nec nec*. Tale formula, però, è già l'espressione usuale per il PDNC. In realtà, ciò che in fondo si persegue, con l'uso della formula  $TND$ , è forse proprio la riduzione del PTE a semplice PDNC: cioè, a semplice guardiano della fenomenologia, senza capacità di introdurre alcuna verità ulteriore rispetto al dato immediato (ovvero, alcuna verità metafisica). In generale, si può dire che  $p$  e  $\neg p$  non si escludono — logicamente — in forza di  $TND$ , ma semmai di  $NC$ :  $|- \neg(p \wedge \neg p)$ . In altre parole, dal punto di vista di  $TND$ , non può essere che né nevichi né non nevichi; ma può essere che nevichi e non nevichi: quest'ultima eventualità resta infatti esclusa solo in forza di  $NC$ . In sostanza  $TND$  esprime solo un verso della incompatibilità duplice che vige tra le contraddittorie. Il fatto che  $TND$  non riesca a captare la valenza del PTE significa che quest'ultimo — come legge trascendentalmente valida — continua ad agire, per dir così, alle spalle dei calcoli logistici, entrando a costituire, ad esempio, la logica verofunzionale delle tabelle dei connettivi (che disgiunge vero e falso *sine tertio* — nel più perfetto stile aristotelico). Del resto, il  $TND$  può diventare tautologia — come abbiamo visto — solo come espressione di questo codice genetico tabellare.

consentirci di fissare l'attenzione (come, in fondo, auspicato da Kant, e realizzato da Jules Lequier) su due momenti costitutivi del medesimo, che risultano pertinenti anche ad una riflessione sulla libertà. Ci riferiamo: 1) al "complemento semantico" ( $\neg\alpha$ ); 2) all'oscillazione formalistica (tra  $\alpha$  e  $\neg\alpha$ ).

Quanto al complemento semantico, si può dire che esso — o, più precisamente, il fronteggiarsi di  $\alpha$  e  $\neg\alpha$ , cioè degli *antikeímena*<sup>16</sup> — sia il luogo istitutivo della portata trascendentale dei principi. Ciò non significa che  $\alpha$  e  $\neg\alpha$  diano luogo a qualcosa come un intero insiemistico, ma piuttosto significa che, quanto indicato con  $\neg\alpha$ , è lo stesso trascendentale traguardato a partire da  $\alpha$ ; ed è anche un modo di considerare  $\alpha$  alla luce del trascendentale, cioè come un elemento che gode delle distributive proprietà trascendentali (ad esempio, della contraddittorietà): un elemento, dunque, che anche nella sua nuda formalità ha un senso. Inoltre, il complemento semantico consente al pensante di aggirare, relazionare, relativizzare  $\alpha$ .

Quanto alla oscillazione formalistica, essa consiste nel considerare possibili a darsi allo stesso titolo, rispettivamente, sia  $\alpha$  sia  $\neg\alpha$ ; e nel considerarli, in tal senso, come com-possibili (anche se non reciprocamente indifferenti). Ovviamente, ciò che si considera possibile a darsi, non è la loro congiunzione, bensì che l'uno possa realizzarsi al posto dell'altro, senza che il trascendentale, espresso dalla struttura principale  $\alpha$  *aut*  $\neg\alpha$ , ne soffra.

Dunque, dal punto di vista formalistico, qualsivoglia (*quodlibet*) dei due può essere posto come vero. La sospensione formalistica fra i due elementi equivale ad una assunzione, sia pur sperimentale, di libertà di scelta. Anzi, proprio tale sospensione ci aiuta a calibrare il senso di tale libertà. Infatti, di fronte alle alternative radicali si realizza una indifferenza, che non è però immediatamente assiologica; tanto che si rinvia alla necessità di una esclusione: *aut* l'uno *aut* l'altro, e non *et* l'uno *et* l'altro, e neppure *nec* l'uno *nec* l'altro — come a dire che i due

---

<sup>16</sup> Gli *antikeímena* (letteralmente il termine greco vuol dire "giacenti l'uno contro l'altro") sono gli elementi della *antiphrasis*, cioè della struttura semantica che lega tra loro — senza congiungerle — le proposizioni (*pháseis*) tra loro contraddittorie (cfr. Aristotele, *De interpretatione*, VI; testo greco a cura di L. Minio Paluello), o i termini tra loro contraddittori (cfr. Aristotele, *Metafisica*, V, 1018a 20–22).

poli non sono nomi diversi dell'identico. E se si facesse riferimento ad una indifferenza assiologica, non si prospetterebbe l'inevitabilità di prendere l'uno per tralasciare l'altro, ma i due starebbero assiologicamente indiscernibili (dunque, o entrambi sì o entrambi no)<sup>17</sup>.

Piuttosto, l'in-differenza in questione è mediata da un terzo: cioè, dalla istanza di incontraddittorietà (che è una proprietà, o “nome”, del trascendentale): è questa che, dal punto di vista logico-formale, va rispettata e perseguita; ed è rispetto a tale istanza che le due alternative risultano in-differenti (l'una, in questo preciso rapportarsi all'istanza trascendentale dell'incontraddittorietà, vale l'altra). Anzi, è proprio la consapevolezza che l'istanza in questione è una necessità, ad essere il motore della scelta: ad essere cioè quel che rende inevitabile la scelta tra due elementi che, in relazione all'istanza stessa, sono invece indifferenti tra loro.

### 1.2.3. L'implicazione della libertà

Provando a raccogliere alcuni degli elementi sin qui emersi, si può dire che i primi principi — sinteticamente potremmo dire il PTE — sono concepibili solo da un soggetto che: (1) sia capace di abbracciare, ovvero di concepire, l'ambito semantico trascendentale; (2) sia capace di coglierlo come sfondo di una alternativa (l'*antíphasis*) tra contenuti entrambi possibili ad essere posti in realtà — e non per questo indifferenti assiologicamente, ma piuttosto dal soggetto trattati come se fossero indifferenti, alla luce del trascendentale (cioè, in relazione non diadica, bensì triadica); (3) sia capace di vivere in se stesso l'oscillazione formalistica che si realizza tra i due contenuti.

Ma, un simile soggetto può sinteticamente dirsi libero, almeno secondo un senso elementare della parola libertà, per il quale essa indica la capacità di apprezzare una qualunque realtà, tenendola in relazione al suo “altro”<sup>18</sup>. Così, cogliere i principi primi implica la libertà, in quanto richiede la capacità — propria del libero — di trattare

---

<sup>17</sup> Si può osservare, di passaggio, che l'ipotesi dell'*et et* — cioè della compatibilità positiva dei contraddittori quanto alla attualità —, e quella del *nec nec* — cioè della compatibilità negativa dei contraddittori quanto alla attualità — sono descritte, rispettivamente, dal simbolo della disgiunzione debole in *vel* ( $\vee$ ), e dalla “sbarra di Nicod” ( $\perp$ ).

<sup>18</sup> O anche a sé come altro, cioè come potenzialità di cambiamento.

l'empirico come contingente: cioè, come qualcosa che sta sullo sfondo di una radicale alternativa, altrettanto possibile a essere realizzata, quanto esso stesso lo era.

Con questo, non si è detto che il valore dei principi presupponga — almeno per quel che fin qui è noto — l'esistenza di un soggetto libero, o che l'accertamento di tale valore presupponga l'accertamento della libertà.

#### 1.2.4. A proposito di “implicazione”

Riservando il termine “implicitazione” all'implicazione di tipo analitico — quella che lega, ad esempio, un elemento del *definiens*, al suo *definiendum*<sup>19</sup> —, ci concentreremo brevemente sulla distinzione tra “implicazione” e “presupposizione”.

Per “presupposizione” intendiamo quel tipo di relazione (semantica), per cui, dire che la realtà  $x$  presuppone la realtà  $y$ , significa dire che la realtà  $x$  non è consistente senza la realtà  $y$ . Dunque, negando l'esser-posto di  $y$  (cioè, del presupposto),  $x$  sarebbe da intendere come autocontraddittoria (e perciò impossibilitata ad esistere, mentre invece esiste)<sup>20</sup>. In termini formali si potrebbe esprimere la relazione nel modo seguente:  $\neg(x \wedge \neg y)$ ; ovvero:  $x \rightarrow y$ .

Diverso è il caso della “implicazione”, che è una figura pragmatica (corrispondente, in inglese, al verbo *to imply*). Dire che  $\alpha$  implica  $\beta$ , significa dire che la negazione di  $\beta$  renderebbe inconcepibile  $\alpha$ . Anche qui, comunque, si potrà esprimere esteriormente la relazione nel modo seguente:  $\neg(\alpha \wedge \neg\beta)$ ; ovvero:  $\alpha \rightarrow \beta$ .

Con questo, non si è ancora detto a quale tipo di incongruenza vada incontro chi nega l'implicazione. Non si tratta della autocontraddittorietà (di  $\alpha$ ), bensì di una diversa e più radicale forma di inconcepibilità, che, nel suo grado più forte, è l'impossibilità elenctica.

Indubbiamente, il *to imply* viene usato — ad esempio da autori come J.L. Austin — anche per indicare relazioni meno radicali di quella da noi sviluppata in precedenza: ad esempio, relazioni tra “tipi illocu-

<sup>19</sup> In inglese, questa figura è indicata dal verbo *to entail*.

<sup>20</sup> In inglese, questa figura è indicata dal verbo *to presuppose*.

tori” (asserire → credere; promettere → impegnarsi; e così via)<sup>21</sup>. Invece, nel caso da noi considerato, il *to imply* indica la relazione tra una struttura intelligibile ed una sua condizione di intelligibilità.

Per illustrare dal punto di vista formale la differenza che c'è tra presupporre e implicare, si può — come test — applicare ad entrambe le figure il seguente quesito: sostituendo l'*implicans* con la sua contraddittoria, si potrebbe ottenere ancora l'*implicatum*? Ora, la risposta, nel caso dell'implicazione, risulterà negativa; nel caso della presupposizione, risulterà invece positiva. Si può verificarlo, considerando due esempi. Come esempio di implicazione vale quello che abbiamo discusso in precedenza: “io sono in grado di riconoscere i primi principi” → “io sono libero”. Come esempio di presupposizione, possiamo prenderne uno che illustreremo nel seguito: “il fatto *x* è posto secondo la contingenza debole” → “il fatto *x* è posto secondo la contingenza forte”.

### 1.3. Implicazione contro genealogia

#### 1.3.1. Le ragioni dell'implicazione

Si può intendere la relazione tra attestazione del libero arbitrio e attestazione del PTE, come un *implesso* (aperto anche ad ulteriori introduzioni): ciascuna delle due verità attestate non presuppone l'altra; e — come corollario di ciò — ciascuna può anche essere introdotta in modo indipendente dall'altra. Questo significa che il loro “implesso” (il termine deriva da “implicazione”) non è un “complesso” (cioè una struttura organica), dove l'un elemento non potrebbe essere tenuto fermo se non in relazione all'altro.

Referenti storici di una posizione teorica come la precedente sono: esplicitamente, Jules Lequier; implicitamente, Kant. Si pensi a Kant. Per quest'autore, la legge morale è valida a priori, cioè è priva di presupposti nel suo valere; eppure la libertà risulta implicata, quale condizione di senso, dal valere della legge morale. Dunque, secondo quanto Kant suggerisce, chiunque abbia la coscienza [*Bewußtsein*] di

---

<sup>21</sup> Per la distinzione che Austin fa di “implicare”, “implicitare” e “presupporre”, si veda: P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, FrancoAngeli, Milano 1999, P. I, cap. II.

questa legge fondamentale, non può che essere un soggetto libero<sup>22</sup>. L'introduzione della libertà risulta, in tal modo, disomogenea rispetto a quella degli altri postulati kantiani, che sono piuttosto delle presupposizioni [*Voraussetzungen*], ovvero la posizione di condizioni necessarie alla osservanza effettiva della legge morale<sup>23</sup>.

Indicare una condizione di concepibilità di un principio è altra cosa dall'indicare una "genealogia"<sup>24</sup>. Nel primo caso, infatti, non si tenta di ridurre ad altro ciò che, avendo natura principiale, è appunto irriducibile ad alcunché di più "arcaico"; si intende piuttosto evidenziare l'esistenza di un implesso di principi, in cui nessuno è presupposto di nessun altro — essendo ciascuno di essi riscattabile per via autonoma.

Le verità principali, più precisamente, sono tali in quanto godono di uno statuto elentico. *Élenchos* consiste, in breve, nel mettere in discussione proprio ciò di cui ogni argomentazione, in un modo o nell'altro, si avvale; per ritrovarne poi l'intrascendibilità. Ora, un tale procedimento è irriducibile a procedura: non è, infatti, qualcosa di "finitario" — tanto che non può essere tradotto in un processo di derivazione logico-formale<sup>25</sup>. Anzi, per poter essere eseguito, richiede la capacità di desituarsi — liberamente — rispetto ad ogni procedura codificata.

Non solo *élenchos* è luogo di espressione della libertà; ma i suoi risultati sono anche un motivo di provocazione per la libertà. Infatti, in relazione alle necessità trascendentali che *élenchos* variamente mette in luce, la libertà si può atteggiare, o come "accettazione consapevole" di quelle che sono condizioni inevitabili di ogni movenza dell'io, oppure come "violenza", cioè come tentativo di violazione. Tale tentativo risulterà impotente, quanto al trascendentale, ma potente rispetto allo stesso io violento, che si autocondanna, se coerente, alla *aproxía* e alla *aphasia* — secondo le espressioni di Alessandro di Afrodisia<sup>26</sup> —, cioè all'agire e al parlare a caso, tanto da giungere a trattare una cosa per qualsiasi altra (ciò che costituisce la cifra stessa dell'immoralità).

<sup>22</sup> Cfr. I. Kant, *KpV*, Dottrina degli elementi, Libro I, cap. I, § 7.

<sup>23</sup> Cfr. *ibi*, Dottrina degli elementi, Libro II, cap. II, VI.

<sup>24</sup> L'espressione non è certamente di Blondel, ma appartiene piuttosto al vocabolario di Kant e di Nietzsche.

<sup>25</sup> Su questo punto, rinviamo a P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, Appendice.

<sup>26</sup> Cfr. Alessandro di Afrodisia, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, p. 300.

La circostanza per cui la libertà stessa è evidenziabile elencticamente, mentre *élenchos* implica a sua volta la movenza libera, non costituisce circolo vizioso — come sarebbe se fosse in gioco la presupposizione, e non l'implicazione — ma piuttosto indica quella circolarità virtuosa, cui danno luogo le strutture che godono, appunto, di statuto elentico: le quali fanno partecipare di sé, inevitabilmente, anche le argomentazioni volte ad evidenziarle. E la libertà, in fondo, è stata da noi evidenziata proprio elencticamente, quando si è mostrato come il negarla comporterebbe — tra l'altro — il non poter più concepire, da parte nostra, i primi principi.

### 1.3.2. La pretesa “genealogica”

Accettare una ricostruzione “genealogica”, significa invece muoversi entro un impianto psicologistico e ultimamente gnoseologistico, con il carico aporetico che la cosa comporta. Lo “psicologismo” è uno sviluppo — per altro largamente praticato — dello gnoseologismo<sup>27</sup>: infatti, nel tentativo di porre, nell'io, un accordo tra pensiero ed essere, considerati come originariamente estranei tra loro, lo gnoseologismo incorre normalmente in qualche forma di psicologismo. Psicologismo è la pretesa che la tentata ricostruzione della dinamica conoscitiva dell'io<sup>28</sup> possa di diritto precedere e condizionare la fenomenologia stessa del conosciuto: pretesa ovviamente autocontraddittoria, visto che gli apparati psicologici messi in campo allo scopo, resterebbero, quali elementi presupposti, al di qua (e quindi in vana attesa) di quella validazione gnoseologica che proprio ad essi sarebbe per ipotesi affidata.

Ora, tentare una “genealogia” significa indicare la presunta genesi psicologica di un principio: non dunque una condizione che lo renda concepibile all'io, bensì una condizione che lo faccia valere per l'io.

---

<sup>27</sup> L'equivoco gnoseologistico consiste nella fallace pretesa di trattare il tema gnoseologico indipendentemente e antecedentemente rispetto a quello ontologico. Ora, il tema gnoseologico, in tal modo impostato, non potrebbe che essere svolto — come testimonia la storia della filosofia — secondo opzioni dogmatiche tra loro contrapposte: «realismo» e «idealismo»; le quali si reggono sul comune presupposto del dualismo gnoseologico — cioè, della reciproca estraneità di essere e pensiero —, con il carico di intrinseca contraddittorietà che questo comporta. E paradossalmente decidono, per vie opposte, di risolvere la presunta estraneità, riducendo arbitrariamente uno dei due termini all'altro.

<sup>28</sup> Tradizionalmente, la “psicologia filosofica”.



La differenza è segnata dal fatto che, se nel modello dell'implesso le verità considerate si "implicano" reciprocamente, nel modello della ricostruzione genealogica una "presuppone" l'altra, e precisamente si riduce a epifenomeno di questa.

Ebbene, nel testo blondeliano non mancano di certo espressioni che tendono a quella *metábasis eis allo ghenos* che è la genealogia. Si pensi in particolare ai brani in cui il nostro autore proietta sul principio di non contraddizione ipoteche di tipo temporale, legate alla vita psicologica del soggetto<sup>29</sup>; oppure ai luoghi in cui sembra sottintendere — alla maniera di Nice<sup>30</sup> — che il valore dei primi principi risieda semplicemente in una loro funzionalità alla vita pratica<sup>31</sup>. Ma queste ci sembrano piuttosto concessioni alla sensibilità filosofica del tempo, mentre l'aspetto vitale della ricerca blondeliana è salvato dal modello che abbiamo considerato in precedenza.

## 2. Contingenza debole e contingenza forte

In questo secondo tratto del percorso cercheremo di approfondire uno spunto blondeliano già citato, che però in precedenza era rimasto solo sullo sfondo del nostro discorso. La libertà di scelta, col suo "doppio taglio", fa sì che l'uomo idealmente contingentizzi — o meglio, tratti come contingente — la realtà pratica attraverso la quale egli si muove. Più precisamente, ogni *pragma* attuale acquista spessore dal suo ideale porsi a distanza rispetto ad una alternativa radicale, ma non meno possibile rispetto ad esso. Poco importa, poi, se l'agente sia in grado di fondare in senso metafisico tale suo presentimento.

### 2.1. Alcune distinzioni preliminari

Per poter offrire qualche sviluppo a questo tema, ci permettiamo di introdurre preliminarmente alcune precisazioni relative all'ambito del-

---

<sup>29</sup> Cfr. M. Blondel, *Principio elementare di una logica della vita morale*, pp. 31 ss.

<sup>30</sup> Per una discussione della concezione "genealogica" dei principi logici in Nietzsche, rinviamo al precedente capitolo: *Da Epitteto a Nietzsche, e ritorno*.

<sup>31</sup> Cfr. M. Blondel, *Principio elementare di una logica della vita morale*, p. 37.

le categorie modali: precisazioni che ci consentiranno di procedere poi senza gravi ambiguità.

### 2.1.1. Possibile e incontraddittorio

“Possibile” — dall’antico latino *potis esse*, cioè “potente ad essere” — è “ciò che può essere”. Nel senso più ampio, è ciò che non è impossibile ad attuarsi (in uno dei diversi modi, o livelli di realtà, che possono convenire all’attuazione). In questa generica accezione potremmo parlare di “possibile semantico”, associandolo alla seguente formula definitoria: (i)  $\diamond\alpha \equiv \neg\Box\neg\alpha$ ; che si può leggere così: “la possibilità di  $\alpha$  equivale alla non-necessità di non- $\alpha$ ”. La possibilità semantica potrà dirsi anche “possibilità unilaterale”, in quanto essa esclude da sé solo l’impossibilità, cioè la necessità di non- $\alpha$ :  $\Box\neg\alpha$ .

Referente storico (e classico) della figura ora in questione è Aristotele<sup>32</sup>. Aristotelicamente, «qualcosa è possibile (*dynatón*) se, assumendolo, non c’è nulla di impossibile»<sup>33</sup>. Il problema di questa definizione, è che l’impossibile, attraverso cui si vuol definire il possibile, rimanda a quest’ultimo, secondo una circolarità di *definiendum* e *definiens*. Nella *Fisica* troviamo però due passi<sup>34</sup>, nei quali si ripete la solita formula, ma si usa *átupon* come sostituto di *adýnaton*. L’“impossibile”, cioè, viene fatto equivalere al “privo di luogo”. Inoltre, l’“impossibile”, in altri passi aristotelici<sup>35</sup> compare nella formula “riconduzione all’impossibile” (*apagoghé eis adýnaton*), con la quale lo Stagirita indica il metodo della dimostrazione per assurdo (o, appunto, “apagogia”). Ora, in quella formula l’“impossibile” viene connotato implicitamente come “autocontraddittorio”: infatti, la riconduzione all’impossibile è intesa ordinariamente come esplicitazione della autocontraddittorietà della tesi contraddittoria a quella che si intende sostenere.

Si potrà dunque dire che, per Aristotele: (ii)  $\diamond\alpha$  sse  $\alpha \mid -/ \perp$ ; cioè: “ $\alpha$  è possibile se, e solo se, da  $\alpha$  non deriva autocontraddizione”; e così:

<sup>32</sup> Sul “possibile” in Aristotele, si veda: M. Mignucci, *Sulla nozione di possibilità in Aristotele*, «*Elenchos*», XXV (2004).

<sup>33</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IX, 1047a 24–28.

<sup>34</sup> Cfr. Aristotele, *Fisica*, VII, 243a 1–2 e 30–31.

<sup>35</sup> Valga per tutti: Aristotele, *Analitici Primi*, I, 50a 30–38; testo greco a cura di Th. Waitz.

(iii)  $\Box\alpha$  sse  $\neg\alpha \mid \perp$ ; cioè: “ $\alpha$  è necessario se, e solo se, dalla sua negazione deriva autocontraddizione”.

Aristotele sa anche (e lo mostra nel libro *Gamma* della *Metafisica*) che la autocontraddizione risulta essere impossibile in un senso che è più radicale di quello della autocontraddittorietà — pena la petizione di principio. E si tratta della impossibilità elenctica: cioè della impossibilità di metter fuori gioco le strutture principali (e, potremmo aggiungere, l'impossibilità di metter fuori gioco ciò che è condizione dell'esser note a noi di tali strutture).

Semantizzare il possibile come non-impossibile, non è una operazione tautologica, solo se quest'ultimo è saputo anche come l'incontraddittorio. Ma, è sufficiente l'incontraddittorietà di una ipotesi, a decretarne la possibilità? Vediamo.

Possiamo certo dire che: (I) “ogni autocontraddittorio è impossibile”. Ma, siamo anche autorizzati a convertire la (I) in: (II) “ogni impossibile è autocontraddittorio”? No. Infatti una universale affermativa, come la (I), si converte solo parzialmente: nel senso che dalla (I) potrò validamente ottenere solo che: (Ia) “almeno qualche impossibile è autocontraddittorio”. Quindi, non sapendo se vale la (II) — che non è ottenibile sulla semplice base della (I) —, neppure sono autorizzato a introdurre, a partire da essa, la sua contrapposta: (III) “ogni non-autocontraddittorio è non-impossibile”; la quale, semplificata, darebbe la seguente proposizione: (IV) “ogni incontraddittorio è possibile”. La contrapposizione della (II) darebbe validamente la (III), e quindi la (IV); ma il fatto è che la (II) non è stata a sua volta validamente introdotta.

In conclusione, l'incontraddittorietà è condizione necessaria, ma non sufficiente, della possibilità. Se con  $P$  si intende l'esser possibile di qualcosa, e con  $I$  il suo esser incontraddittorio, possiamo scrivere:  $Px \rightarrow Ix$ .

### 2.1.2. Possibile, virtuale, potenziale

Allora, che cosa sapremo essere possibile? A rigore, sappiamo essere possibile solo l'attuale: solo dell'attuale, infatti, è autocontraddittorio negare che possa essere attuale (ovvero che sia possibile)<sup>36</sup>. Sap-

---

<sup>36</sup> Lo stesso effato scolastico che dice *ab esse ad posse datur illatio* (“dall'essere al poter essere è lecita l'illazione”), va a rigore inteso: o come qualcosa di analitico (come a dire che, quel

priamo anche che l'ambito del possibile non coincide con quello dell'attualmente presente, dal momento che il divenire ci costringe a distendere l'attuale secondo le "estasi" temporali (passato, presente, futuro). Con ciò, non sappiamo ancora se vi sia o no altro possibile oltre il diversamente attuale: non sappiamo, insomma, se il modale — cioè il possibile, e i significati che intorno alla nozione del possibile si organizzano — sporga rispetto al meramente temporale.

Un possibile che sia tale oltre il diversamente attuale, può essere genericamente detto "virtuale". Filosoficamente parlando, il virtuale non è l'immaginario (l'ambito della *fictio*), bensì il potenzialmente possibile, l'ipotetico: ciò intorno alla cui possibilità ci si interroga (e che poi potrà venir identificato come contingente, o come alternativa possibile al contingente, o come necessario, o come impossibile).

L'uomo si trova dunque a tentare il possibile, a procedere per tentativi, senza essere assicurato a priori sull'esito. Ora, lo spazio della indagine sul virtuale è lo spazio costituito dal trascendentale. Il trascendentale è la matrice del possibile (del *potis esse*). La differenza di potenziale che sussiste tra l'attuale noto e l'orizzonte trascendentale in cui esso è noto, si esprime appunto come un poter-essere ulteriormente: il trascendentale è ciò che possibilita il possibile<sup>37</sup>.

Ma, se articoliamo idealmente l'attuale secondo le tre estasi temporali, che cosa resta del possibile? La *ratio entis* ha esaurito, in tal modo, le sue possibilità? Per rispondere a questa domanda, si possono seguire — in parallelo — due linee.

Si tratterà di esplorare il virtuale, concependo e tentando di immaginare e attuare situazioni ulteriori rispetto a quelle attuali. Seguire in questo il criterio della incostraddittorietà (o consistenza) sarà necessario, ma non sufficiente. Si potrà parlare in proposito di una "peirastica" (una messa alla prova) del possibile: di una certa ipotesi *x*, sapremo realmente che è possibile in una determinata situazione, quando *x* si sarà attuata in quella situazione; e l'ambito della verifica è il tra-

---

che accade, era possibile che accadesse); o come qualcosa di semplicemente illativo (come a dire che, è ragionevole pensare che, quel che accade, possa ripetersi in forme analoghe).

<sup>37</sup> Ora, la differenza di potenziale qui in questione è quella che i classici chiamavano *ratio entis*, che è dunque la ragione generatrice (o il rapporto generatore) nell'ambito dell'essere. (Il possibile è così — in termini classici — ciò che è *de ratione entis*, ciò che è conforme alle strutture dell'essere).

scendentale. Quest'ultimo, con le sue strutture principali, sarà anche criterio negativo (necessario, dunque, ancorché insufficiente) della messa alla prova del virtuale. Invece, il criterio positivo — non più dunque di esclusione, ma di determinata introduzione del possibile —, resta sempre l'attuale e la comprensione di esso.

Leggere l'attuale secondo la coordinata dei suoi possibili sviluppi fenomenologici (cioè, di come variamente potrà apparire, rivelarsi), vuol dire interpretarlo secondo le sue potenzialità (*dynámeis*). Ma, a ben vedere, la rilevazione delle potenzialità (retroattiva, prima, e anticipatrice, poi)<sup>38</sup>, non dice ancora niente circa un possibile che sporga oltre l'attuale: semplicemente, essa legge il divenire come manifestazione di strutture dinamiche (nature che si sviluppano, o che possono essere sviluppate), piuttosto che come contiguità e successione di eventi atomisticamente isolati gli uni dagli altri.

Ma c'è anche una seconda linea secondo la quale interrogare l'attuale che si distende secondo le tre estasi, per capire se esso lasci spazio ad un possibile ulteriore. È la linea di una indagine esplicitamente metafisica. Classicamente, la lettura non-nichilistica del divenire comporta l'introduzione di una realizzazione trascendente dell'essere, e di una relazione creatrice tra la realtà trascendente e quella che si distende nel divenire. Il culmine di un simile procedimento — che non è certo qui il luogo di ricostruire nei suoi determinati passaggi argomentativi — consiste nel riconoscimento del carattere contingente dell'attuale. La contingenza di  $x$ , infatti, non consiste semplicemente nel fatto che  $x$  sia diveniente, ma nel fatto che  $x$  sia il correlato oggettivo di un atto creatore, e quindi di un atto di libera e radicale produzione — in forza del quale,  $x$  esiste, ma potrebbe non esistere, o esistere diversamente da come esiste. Insomma, il trascendente è l'origine del contingente, così come il trascendentale lo è del possibile.

Tra le due acquisizioni si dà una analogia di proporzionalità. Infatti, da un lato il soggetto della peirastica del possibile insiste intenzionalmente sul trascendentale, e perciò il suo muoversi (il suo tentare) è libero. Dall'altro, il contingente è tale, in quanto prodotto da una libertà creatrice. In altre parole, l'invenzione del possibile è propria di una li-

---

<sup>38</sup> La potenzialità viene scoperta, in prima battuta, quando si è rivelata, passando all'atto. Poi, potrà essere pronosticata in casi analoghi.

bertà in situazione; la creazione del contingente è propria di una libertà originaria.

## 2.2. *Il contingente*

La contingenza è la “possibilità bilaterale”<sup>39</sup>. Ora, la bilateralità in questione si configura, immediatamente, come una duplice esclusione. Il contingente, infatti, esclude da sé sia l'impossibile, sia il necessario; come è espresso dalla seguente formula:

- (1)  $\diamond\alpha \equiv \neg\Box\alpha \wedge \neg\Box\neg\alpha$ ; che potremo leggere così: “la contingenza di  $\alpha$  equivale alla non-necessità di  $\alpha$  — cioè della posizione di  $\alpha$  —, congiuntamente alla non-necessità di non- $\alpha$  — cioè della negazione di  $\alpha$ ”.

Nel testo aristotelico questa figura corrisponde all'*endechómenon*, almeno nei termini in cui Aristotele ne parla in *Analitici Primi*, I, 32a 18–20 e in *De interpretatione*, XIII, 23a 7–15.

Senonché, tale bilateralità ne implicita un'altra, non meno rilevante: quella che vige tra il contingente e la sua possibile alternativa nell'accadere. Questa seconda bilateralità possiede un senso implicitamente metafisico, di cui però Aristotele non è in grado di dar conto<sup>40</sup>, e che si può esprimere così:

- (2)  $\diamond\alpha \equiv \neg\Box\alpha \wedge \diamond\alpha$  (si ottiene dalla (1) per def. di poss. come non-imposs., cioè  $\diamond\alpha \equiv \neg\Box\neg\alpha$ )  
 (3)  $\diamond\alpha \equiv \diamond\neg\alpha \wedge \diamond\alpha$  (si ottiene dalla (2) per regola di tr. di  $\Box$  in  $\diamond$ , mediata dalla regola *DN*:  $\neg\Box\alpha \mid\text{-} \diamond\neg\alpha$ )<sup>41</sup>.

Questo secondo tipo di bilateralità è presente, presso Aristotele, in *Analitici Primi*, I, 32a 36–38. Si tratta di una figura di spessore meta-

<sup>39</sup> Cfr. J.L. Gardies, *Essai sur la logique des modalités*, Puf, Paris 1979.

<sup>40</sup> Lo rileva opportunamente anche Nicola Abbagnano (cfr. *Scritti esistenzialisti*, a cura di B. Maiorca, Utet, Torino 1988, p. 551).

<sup>41</sup> La non-necessità di  $\alpha$  equivale infatti alla negazione della non-possibilità della negazione di  $\alpha$ . La regola *DN* — della doppia negazione classica — trasforma poi la duplice negazione in affermazione: quindi, nella semplice possibilità della negazione di  $\alpha$ .

fisico, che appunto su quel piano va discussa. L'obiezione più rilevante che si potrebbe muoverle, è così formalizzabile:

$$1. \diamond\alpha \wedge \diamond\neg\alpha \mid\text{-} \diamond(\alpha \wedge \neg\alpha)$$

$$2. \diamond(\alpha \wedge \neg\alpha) \mid\text{-} \perp.$$

Senonché, la raccolta del simbolo della possibilitazione e la sua collocazione fuori parentesi, non è regola di trasformazione valida in alcun sistema di logica modale.

Si potrebbe poi formulare un'altra obiezione, così esprimibile:

$$1. \diamond\alpha \wedge \diamond\neg\alpha \mid\text{-} \diamond\alpha \wedge \neg\diamond\alpha \text{ (dalla (3) per tr. di } \diamond\neg\alpha \text{ in } \neg\diamond\alpha)$$

$$2. \diamond\alpha \wedge \neg\diamond\alpha \mid\text{-} \perp.$$

Ma, anche qui, la trasformazione proposta, non è valida in alcun sistema di logica modale: e non a caso, visto che essa stravolgerebbe completamente il significato dei simboli usati.

Circa la (1) si può, in positivo, osservare quanto segue: (a) la complementarità che essa indica (tra possibilità alternative), non è di rilievo fenomenologico; (b) non è però autocontraddittoria (come invece sarebbe se fosse riconducibile alla formula:  $\diamond\alpha \wedge \neg\diamond\alpha$ ); (c) in effetti, è autocontraddittorio ipotizzare che si realizzino insieme  $\alpha$  e  $\neg\alpha$ ; cioè, la loro compossibilità sarebbe autocontraddittoria solo se venisse intesa come compossibilità a realizzarsi simultaneamente; (d) ciò che propriamente è possibile, è che *aut*  $\alpha$  *aut*  $\neg\alpha$  si realizzino; dove la compossibilità è mediata dall'*aut* (e non dall'*et*).

Insomma, sono possibili *et*  $\alpha$  *et*  $\neg\alpha$ ; cioè, è possibile che *aut*  $\alpha$  *aut*  $\neg\alpha$  si realizzino. Ciò — aristotelicamente<sup>42</sup> — connota il possibile rispetto all'attuale: due corsi contraddittori di sviluppo potenziale di una realtà in atto, sono *simul*-consistenti come "mondi possibili" (nel senso di Kripke)<sup>43</sup>; non lo sono invece come mondi attuali.

L'osservazione di alcuni autori<sup>44</sup>, secondo cui la possibilità che si realizzi  $\neg\alpha$  invece che  $\alpha$  è precedente, e non simultanea, rispetto al realizzarsi di  $\alpha$ ; è corretta, ma capziosa. Corretta, perché all'accadere

<sup>42</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IX, 1051a 11-13.

<sup>43</sup> Secondo Saul Kripke, un "mondo possibile" non è un altro mondo da quello in cui viviamo, bensì un possibile corso degli eventi, diverso da quello che si è di fatto realizzato (cfr. S. Kripke, *Naming and Necessity* [1972]; trad. it. di M. Santambrogio, col titolo: *Nome e necessità*, Boringhieri, Torino 1982, p. 54).

<sup>44</sup> Si veda, ad esempio: M. Visentin, *Le categorie e la realtà*, Le Lettere, Firenze 1990, pp. 28-29.

in  $t$  di  $\alpha$  risulta certo impossibilitato (si pensi alla “schioppettata” di manzoniana memoria...) l'accadere pure in  $t$  di  $\neg\alpha$ . Capziosa, perché con ciò si suggerisce che tale impossibilitazione sia retroattiva, cioè tale da rendere  $\alpha$  privo di alternative in  $t$  (non-contingente, appunto). Era questo, del resto, il progetto di Diodoro Crono, cui accenneremo. L'aspetto interessante di questa posizione, sta nel fatto che essa evidenzia come la bilateralità non sia una qualità coglibile attraverso una ispezione del fatto (dal momento che *factum infectum fieri nequit*), ma solo attraverso una ricostruzione della qualità dell'atto (che pone i fatti). Il che conferma quanto di vero vi sia nella impostazione kantiana del tema della libertà.

Ma ritorniamo ora, in termini più filosoficamente impegnativi, sulla seconda obiezione sopra ipotizzata a riguardo della concepibilità stessa della contingenza. Rilevavamo l'improponibilità del passaggio dalla: (3)  $\diamond\alpha \wedge \diamond\neg\alpha$ , alla: (4)  $\diamond\alpha \wedge \neg\diamond\alpha$ ; passaggio cui avrebbe fatto seguito la denuncia di autocontraddittorietà.

Ora, questo passaggio — errato — non solo sottintende: (5)  $\diamond\neg\alpha \mid \neg\diamond\alpha$  (secondo una invalida regola di trasformazione); ma, con ciò, viene anche a sottintendere, per inferenza di “contrapposizione”, che: (6)  $\diamond\alpha \mid \neg\diamond\neg\alpha$ .

La (5), mediante una elementare regola di trasformazione (dalla impossibilità di  $\alpha$  alla necessità di  $\neg\alpha$ ), può essere riespressa come segue: (5a)  $\diamond\neg\alpha \mid \Box\neg\alpha$ . Mentre la (6), attraverso una analoga regola di trasformazione (dalla impossibilità di  $\neg\alpha$  alla necessità di  $\alpha$ ), può essere riespressa come segue: (6a)  $\diamond\alpha \mid \Box\alpha$ .

Ebbene, la (5a) e la (6a) dicono, rispettivamente in senso negativo e in senso positivo, la tesi fatalista di Diodoro Crono. Ora, questa tesi — che il passaggio scorretto dalla (3) alla (4) già sottintendeva — andrebbe fondata, e non assunta surrettiziamente (cioè sottintesa alla obiezione che si muove alla incontraddittorietà dell'ipotesi della contingenza).

Dunque, in attesa di una fondazione o viceversa di una smentita della tesi megarica, la simultaneità delle possibilità alternative, resta almeno una virtualità. Più precisamente, si può dire — come ci ricorda Blondel — che essa è trattata come effettiva possibilità dal soggetto libero, per il quale  $\alpha$  e  $\neg\alpha$  sono *objecta actionis* (contenuti elicitati). È la libertà del soggetto che pone *quoad se* come composibili di fronte



all'azione gli *antikeimena*; senza che — anche prima di una indagine metafisica — ciò implichi autocontraddizione.

### 2.3. *Due forme della contingenza*

La struttura indicata dalla (3), intesa come una virtualità, può essere detta “contingenza debole” (CD). La medesima struttura, intesa però come una realtà effettiva, in quanto metafisicamente fondata, potrà essere detta “contingenza forte” (CF). Nel caso in cui risultasse accertata la CF, ed un contingente si realizzasse anche come scelto da un soggetto libero (e non solo in quanto evento naturale), allora si avrebbe una intensificazione o reduplicazione di contingenza.

Ora, la CD presuppone semanticamente la CF, nel senso che:  $\neg(CD \wedge \neg CF)$ . Non potrebbe esserci, cioè, CD senza CF. Più precisamente, se risultasse accertata la CF, allora la (3) — che, in quanto virtuale, equivale a: (3a)  $\diamond(\diamond\alpha \wedge \diamond\neg\alpha)$  — diventerebbe: (3b)  $\square(\diamond\alpha \wedge \diamond\neg\alpha)$ . Se invece risultasse esclusa CF, allora la virtualità della (3) si rovescerebbe nel modo seguente: (7)  $\neg\diamond(\diamond\alpha \wedge \diamond\neg\alpha) \mid\text{-} \square\neg(\diamond\alpha \wedge \diamond\neg\alpha)$ , si trasformerebbe cioè nella necessaria disgiunzione in *aut*, non più tra  $\alpha$  e  $\neg\alpha$ , bensì tra  $\diamond\alpha$  e  $\diamond\neg\alpha$ , e quindi nella tesi megarica — sia pur esposta ora in forma diversa da quella precedente.

Comunque, la CD non presuppone epistemicamente la CF; ovvero, si può avere consapevolezza della CD, anche senza avere consapevolezza della CF. Del resto, lo testimoniano sia la via classica alla libertà, che in Tommaso trova il suo interprete più raffinato, sia la via moderna di Lequier (che, *ad honorem*, potrebbe essere riferita anche a Blondel).

Lequier, addirittura, inverte il procedimento che parrebbe più sensato, ed esclude il panteismo (e quindi introduce la trascendenza e la libertà dell'originario), proprio in quanto ritiene che il panteismo implichi la negazione della libertà umana — previamente accertata. Più precisamente, si può dire che sia possibile operare una sorta di falsificazione del megarismo (fatalismo) — teoria, quest'ultima, che è compatibile con una corretta fenomenologia del divenire –, ponendo la libertà umana, con le proprie movenze elicitate, quale controesempio al fatalismo stesso<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Su questo punto, rinviamo a: P. Pagani, *Libertà e non-contraddizione in Jules Lequier*, Parte IV.

L'obiettivo interesse di questa posizione sta nel fatto che essa pone esplicitamente la tesi per cui l'accertamento della libertà umana, non solo non ha necessità di esser preceduto da quello della libertà divina, ma anzi, può essere inteso come un punto fermo che faccia da accesso all'accertamento di quella.

#### 2.4. Nota sul "discorso invincibile".

Come abbiamo già detto, la tesi del fatalismo megarico non è superabile lungo la coordinata fenomenologica. Essa può venir confutata solo da una indagine che si svolga lungo la coordinata metafisica. Ne è indiretta conferma l'analisi della discussione che Aristotele riserva al megarismo, in alcuni passi della sua opera<sup>46</sup>.

Il fatto è, che Aristotele introduce l'*endechémenon* sulla base del senso comune, ma non è in grado — pur definendolo correttamente — di giustificare l'effettiva esistenza, perché questo richiederebbe una fondazione metafisica che lo Stagirita non è in grado di fornire, non avendo egli nozione di una metafisica della creazione.

Infatti, quando si propone di confutare il megarismo — e quindi di confermare indirettamente l'esistenza dell'*endechémenon* —, Aristotele non fa altro, in realtà, che proporre una fenomenologia del divenire, in cui esibisce la scansione e il passaggio dalla potenza all'atto. Ecco come Aristotele sembra ragionare: se  $\alpha$  passa dal non-esserci all'esserci, ciò significa che  $\alpha$  era prima in potenza e ora è in atto, cioè — ecco il punto delicato — che  $\alpha$  non era impossibile, ovvero era possibile, anche prima di esserci effettivamente.

A ben vedere, però, questa possibilità è solo una potenzialità di possibilità. Infatti, il passaggio all'atto attesta semplicemente che ora  $\alpha$  non è impossibile: non attesta invece che lo fosse prima di realizzarsi in atto; cioè, non attesta che  $\alpha$  non si è realizzato, prima, pur potendo realizzarsi; o che ora si realizza, pur potendo non realizzarsi. Il correlato della realizzabilità (prima) o della non-realizzabilità (ora), andrebbe giustificato per altra via. Diodoro Crono, ad esempio, potrebbe

---

<sup>46</sup> Il riferimento è a *Metafisica* IX e a *De interpretatione* 9. Per una discussione più puntuale di questi luoghi, rinviamo a: P. Pagani, *Libertà e non-contraddizione in Jules Lequier*, Conclusioni.

convenire con tutto quello che dice Aristotele in quei passi: anche sulla scansione tra potenza ed atto; senza che si sia neppure avuto accesso al problema da lui sollevato.

Senonché, lo stesso Diodoro non appare in grado di fondare la propria tesi fatalista, abitualmente citata come “discorso invincibile”. La tesi diodorea — sulla base di una indicazione dossografica di Cicerone<sup>47</sup> — potrebbe liberamente essere enunciata così: “il possibile si riduce all’attuale, e quindi al necessario”. Infatti, se non c’è altro possibile, oltre a ciò che accade, ciò che accade non ha alternative possibili, ed è dunque necessario — nel preciso senso di “necessitato”.

Quanto alla giustificazione che Diodoro dava della tesi, possiamo ricostruirla — sulla base di una indicazione dossografica di Epitteto<sup>48</sup> — come segue:

- (1) in futuro accadrà  $\alpha$  oppure  $non-\alpha$  (infatti, non sapendo in anticipo quale dei due accadrà, siamo costretti a dirli entrambi possibili);
- (2) quando però sarà capitato — poniamo —  $\alpha$ , allora  $non-\alpha$ , da possibile diventerà impossibile (cioè, si rivelerà impossibile, dopo essere apparso possibile);
- (3) ma non può il possibile diventare impossibile (o rivelarsi tale);
- (4) dunque,  $non-\alpha$  doveva non esser possibile già in partenza (cioè, il suo non esser accaduto, si rivela come una vera e propria impossibilità ad accadere).

In realtà, ciò che si è in grado di esibire al punto (2) non è la impossibilità di  $non-\alpha$  ad accadere, bensì il suo non essere accaduto (non l’impossibilità, ma piuttosto la non-attualità). Il fatto che  $non-\alpha$  non accada, non comporta che sia impossibile il suo accadere.

Insomma, qui siamo di fronte ad un indebito slittamento, che risulta speculare a quello che avevamo evidenziato in Aristotele. Se in Diodoro c’è una infondata illazione dall’accadere di  $\alpha$ , alla sua necessità; in Aristotele c’è infondata illazione dall’accadere di  $\alpha$ , alla sua contingenza. Ma l’accadere di qualcosa, di per sé, né possibilità né impossibilità l’accadere del suo contraddittorio. Ecco dunque che la questio-

---

<sup>47</sup> Cfr. Cicerone, *De fato*, IX, 17; testo latino a cura di R. Giomini.

<sup>48</sup> Cfr. Epitteto, *Diatribes*, II, 19.

ne merita — oggi come ieri — di essere affrontata con un impegno di portata metafisica.

Nel caso specifico della scelta, ci si potrebbe chiedere che consistenza abbia il possibile che in essa viene tralasciato. In altre parole, una volta che  $\diamond\alpha$  diventa  $\alpha$ , che ne è di  $\diamond\neg\alpha$ ? — o che cosa rivela di essere? Quando è in questione la libertà umana, esso resta un *obiectum* di scelta possibile, che non va comunque fatto coincidere con un corso di cose inattuato, ma attuabile: infatti, la sua attuabilità o meno resta qualcosa di peirastico, e di strutturalmente velleitario. Quando è in questione la libertà divina, il non attuato sarà interpretabile come una latenza dell'atto creatore, il cui configurarsi non sarà da noi determinabile, e la cui consistenza ontologica non è distinta realmente dall'atto creatore stesso.

### 3. Una logica della libertà

Se la libertà è lo sfondo entro cui ha senso rappresentarsi l'alternativa tra possibilità reciprocamente contraddittorie, occorrerà poi considerare in che modo la libertà possa muoversi rispetto all'alternativa che ad essa si prospetta. E il modo è — a ben vedere — quello della *stéresis*. Infatti, l'incompatibilità tra i contraddittori impone all'azione la forma della scelta, e ogni scelta — ogni *electio* — è appunto *selectio*.

#### 3.1. *Antíphasis e stéresis secondo Blondel*

Converrà anche qui, preliminarmente, riportare in nota alcuni brani del testo blondeliano, per offrirne poi da parte nostra uno schema<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> «L'originale e reale senso del principio di contraddizione è quello di stabilire che ciò che avrebbe potuto essere e incorporarsi, in virtù del nostro fare, a ciò che noi siamo (*hexis*), ne è per sempre escluso (*stéresis*), senza che ciò che è così escluso cessi di servire a pensare distintamente ciò che è stato scelto e fatto, ad alimentare lo sforzo della conoscenza e della esecuzione, ed a determinare moralmente l'atto realizzato e lo stesso agente. Ma se noi consideriamo unicamente dall'esterno il risultato apparente o i fatti che sembrano estranei alla nostra azione, allora tutto si riduce ad una questione di affermazione o di negazione (*katáphasis* o *apóphasis*), e, perdendo di vista l'elaborazione interna del risultato e la complessità delle relazioni che sussistono sotto l'idea della contraddittoria esclusa, noi sostituiamo a queste vive

### 3.1.1. Uno schema

- (a) Il principio di non contraddizione rileva l'incompatibilità, nell'atto e quindi nell'azione, tra le possibilità reciprocamente contraddittorie. Esso attesta, dunque, che agire è scegliere, cioè afferrare qualcosa tralasciando qualcosaltro.
- (b) Il tralasciato, comunque, conserva una sua carica attiva, in quanto quel che viene scelto non smette di riferirsi "simbolicamente" al tralasciato, col quale resta in relazione organica.
- (c) Tale relazione organica non ha limiti preventivabili di estensione, dal momento che "l'uomo è in qualche modo ogni cosa", cioè l'apertura coscienziale ha una portata trascendentale.
- (d) Il "rigore della logica formale", apparentemente estraneo alla fluidità dell'esperienza morale, si rivela invece profondamente pertinente a suo riguardo: anzitutto, esso evidenzia, con l'incompatibilità in atto dei contraddittori, l'inevitabilità di procedere diaireticamente; in secondo luogo, articolando l'incompatibilità nel modo assoluto dell'*antíphasis*, presenta il "tralasciato" in una chiave trascendentale.

---

relazioni la semplicità artificiosa del concetto e della parola» (cfr. M. Blondel, *Principio elementare di una logica della vita morale*, p. 33). «Mentre l'*apóphasis* sopprime il concetto negato senza che gliene resti traccia, la *stéresis* lascia nella potenza che poteva realizzarla le stigmate dell'atto che recide. E l'*hexis* che segue non è identico a l'*hexis* che precede la *stéresis*. I rapporti delle idee si troncano con un sì ed un no; ed è detto tutto: è come una geometria piana dove due linee si tagliano in un sol punto. Le reali relazioni sono organiche all'infinito, sempre infallibilmente riflesse ed integrate. [...] 'L'uomo è ogni natura'; nulla gli è estraneo o indifferente; [...] nulla dunque in lui sfugge, se si può dire, a l'*hexis* e alla *stéresis*» (cfr. *ibi*, p. 41). «Sembrava al principio che Logica e Morale fossero ostili o per lo meno estranee: noi vediamo ora che la logica misconosce le sue origini e perde il suo senso legittimo se non l'affondiamo nel cuore della morale, e che la morale non è più tale se non partecipa ai rigori della logica formale. [...] Solamente la mortificazione realizza la contraddittoria del non-essere e mediante una specie di esperienza metafisica produce il nostro essere nell'essere; la soluzione antagonista lo realizzerebbe nella privazione, la quale non è l'inesistente. Perché a differenza della logica intellettuale che si limita ad affermare l'uguaglianza astratta riguardo al possibile e l'incompatibilità formale delle soluzioni opposte, la logica morale, sebbene giustifichi questo esclusivismo del quale essa manifesta l'utilità, l'oltrepassa, perché in fondo a tutte le soluzioni possibili rimane uno stesso soggetto di inerenza a riguardo del quale sono ineguali e di segno contrario. [...] Bisogna restituire al principio reale di contraddizione la formula primitiva di Parmenide ma interpretata in modo assolutamente diverso: il non-essere non è né in sé né per noi; l'essere morale non muore; e, dal punto di vista reale non è l'*antíphasis* è la *stéresis* positiva che è l'estremo opposto dell'essere» (cfr. *ibi*, pp. 48–49).

- (e) I due volti della scelta — quello dell'afferrare e quello del tralasciare — sono rispettivamente indicati come “mortificazione” e “steresi positiva”. La reale «contraddittoria del non-essere» starebbe appunto nella mortificazione, che, «mediante una specie di esperienza metafisica, produce il nostro essere nell'essere». La reale contraddittoria dell'essere starebbe invece nella steresi positiva.

### 3.1.2. Qualche spunto

Un primo spunto da evidenziare riguarda la relazione tra *antíphasis* e *stéresis*: relazione messa a tema analiticamente nei testi aristotelici, e che qui ritorna per cenni, con esplicita attenzione alla vita pratica. A ben vedere, la *stéresis* pratica si colloca all'interno dell'*antíphasis* — secondo l'indicazione aristotelica per cui «la privazione è una certa contraddizione»<sup>50</sup> —, in quanto è la trascendentalità dell'orizzonte pratico a configurare la scelta come privazione di una ulteriorità avvistata: tale ulteriorità è infatti il complemento semantico del contenuto della scelta, ogni empirica versione del quale risulta inadeguata. In altre parole,  $\beta$  è negativamente implicato in  $\alpha$  solo per la mediazione di quel  $\neg\alpha$ , cui  $\beta$  appartiene. Anzi, considerato che  $\neg\alpha$  non è un insieme, l'autentico *implicatum* di  $\alpha$  è propriamente  $\neg\alpha$ .

Un secondo spunto da evidenziare è la ricerca di come si configuri ed agisca sul contenuto scelto la potenza del “negativo”, cioè del tralasciato. Tale potenza viene rappresentata da Blondel come un campo di forze entro cui il vettore della scelta deve costantemente riorientarsi, per realizzare un'effettiva composizione di quelle forze, a costo di trovarsi a raggiungere un obiettivo diverso da quello originariamente perseguito<sup>51</sup>. Del resto, l'obiettivo perseguito altro non è — già lo si

<sup>50</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, X, 1055b 3–8.

<sup>51</sup> «Le tendenze represses rimangono per additare il senso, per determinare il prezzo, per alimentare la vita delle trionfatrici: di modo che nulla sembra inibito ed escluso da noi senza essere incluso e impiegato; nulla entra in noi che non provenga, sotto un certo punto di vista, da una predisposizione intima; nulla esce da noi senza penetrarvi ancor più profondamente. Dei due, o più, contrari, alcuno non sopravvive solitario all'opzione e all'atto; vi è una nuova realtà; perché un'idea realizzata non è più quella che era prima di essere stata scelta tra le altre ed opposta alle altre. La risultante dell'attività umana non si sviluppa dunque sulla linea assegnata dall'idea semplice e chiara che noi, forse, crediamo di seguire sola: la logica della vita si dispiega sulla diagonale del parallelogramma di tutte le forze concorrenti e solidali. Ed è

diceva — che l'oggetto di una peirastica: se e come esso sia effettivamente realizzabile, non è possibile saperlo a priori<sup>52</sup>.

Degna di nota è infine la riproposizione blondeliana dell'opposizione parmenidea, considerata in relazione alla prassi. Tutto lo spazio pratico che si apre al realizzarsi del positivo, è quello che passa attraverso la condizione della "mortificazione", cioè della accettazione della finitezza — la cui alternativa sarebbe una tentata *voluntas*. Grazie alla mortificazione, qualche cosa che era possibile, ora sarà. Viceversa, tutto lo spazio pratico che si offre al non essere, è quello della rinuncia (o steresi propriamente detta). Grazie alla rinuncia, qualche cosa che era possibile, ora non sarà. Si tratta degli analogati umani del potere creatore.

### 3.2. *Verso un approfondimento*

#### 3.2.1. L'escluso

L'alternativa che nella deliberazione viene esclusa dalla scelta, che statuto ha? Non si presenta mai esplicitamente sotto l'aspetto di  $\neg\alpha$  ma piuttosto come un plesso costituito da  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$ , e così via: plesso che solo remotamente rinvia a qualcosa come  $\neg\alpha$ . Il non-scelto è insomma qualcosa che è ritenuto essere un possibile pratico, e che, come tale, non potrà avere la stessa ampiezza del possibile semantico. Parlare di "possibile pratico", vuol dire infatti specificare il generico possibile

---

per questo che spesso, che sempre noi mettiamo capo là dove non avevamo esattamente preveduto che noi saremmo andati, là dove la dialettica astratta e monoideistica, con il suo disegno lineare non ci avrebbe condotto» (cfr. *ibi*, pp. 44–45).

<sup>52</sup> Dunque, che cosa propriamente "significhi" fare ciò che ha deciso di fare, l'uomo non è in grado di saperlo, considerato che non gli è presente dispiegatamente l'organismo universale delle relazioni in cui il contenuto della sua azione è coinvolto: organismo che si presenta — non dimentichiamolo — come imprevedibilmente aperto nelle direzioni più diverse. E, a ben vedere, la ragione per cui l'agente non sa mai perfettamente che cosa di fatto stia facendo (abbia fatto o abbia intenzione di fare), è analoga alla ragione per cui egli non è mai garantito in anticipo della riuscita del suo progetto. Anzi, si può dire che la ragione sia la medesima — vista, rispettivamente, *a parte ante* e *a parte post* —: e cioè, la non-assolutezza del contenuto d'azione (progettato o attuato) rispetto all'organismo relazionale, il quale è in grado, rispettivamente, di accogliere o respingere l'attuazione del progetto, e comunque di condurne l'eventuale attuazione anche oltre il percorso preventivato dall'agente.

semantico, facendo riferimento a ciò che rientra nell'ambito d'azione del soggetto.

Considerare l'escluso nei termini di  $\neg\alpha$  — come accade nel linguaggio dei primi principi —, significa collocarlo in una prospettiva trascendentale. Invece, una “logica della steresi” — come quella che Blondel vuole introdurre<sup>53</sup> — dovrebbe soffermarsi su quelle determinazioni a portata empirica, come  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$ , secondo le quali  $\neg\alpha$  inevitabilmente viene a configurarsi. Stando ad un esempio elementare, se  $\alpha$  è il mio andare oggi a Milano e  $\neg\alpha$  (l'alternativa esclusa) è il mio non andarci, occorrerà ricordare che questo non andarci ha il volto determinato o del restare a casa, o dell'andare a Torino (o magari dell'indecisione tra questi due, o di altro ancora).

Seguendo l'indicazione di Blondel, possiamo aggiungere che le ragioni<sup>54</sup> del mio andare a Milano sono autentiche ragioni, solo se comprendono in sé anche le ragioni che avrebbero suggerito di restare a casa o di andare a Torino. In altre parole, scegliere  $\alpha$  non vuol dire rinnegare quanto di ragionevole ci sarebbe stato nello scegliere  $\beta$ ; ovvero, rinunciare a  $\beta$  non vuol dire rinunciare alle ragioni che porterebbero a  $\beta$ . Questa semplice considerazione si fonda su una radicale verità: le ragioni per scegliere  $\alpha$  non coincidono con  $\alpha$ , se sono ragioni propriamente umane; esso sono piuttosto ragioni sempre eccedenti rispetto all'empirico, ragioni appunto trascendentali. Anzi, il mio andare a Milano è ragionevole, solo se intende soddisfare — pur nel prevalere di una certa riconoscibile priorità o di una certa ragionevole urgenza — anche le esigenze che mi avrebbero persuaso, in assenza di

---

<sup>53</sup> Cfr. M. Blondel, *Principio elementare di una logica della vita morale*, III.

<sup>54</sup> Leggiamo in proposito: «Dal momento in cui il concepimento di un atto è accompagnato da concepimenti contrari, e in cui, grazie all'antagonismo di queste forze rivali, è comparsa la riflessione, la semplicità dell'automatismo primitivo è perduta». E poco dopo: «La ragione decisiva di un atto non ci sembra mai risiedere in nessuna delle tendenze parziali che hanno contribuito a renderlo possibile. Ai nostri occhi essa sta in questo potere, che nessuna delle determinazioni particolari potrebbe esaurire e che, assorbendo tutte le ragioni particolari, sembra naturalmente capace di dominare l'insieme delle forze definite: energie fisiche, appetiti, tendenze, motivi, determinismo della natura e dello spirito. L'azione cosciente trova la sua spiegazione e la sua ragione totale solo in un principio irriducibile ai fatti di coscienza come ai fenomeni sensibili. Essa è cosciente della propria iniziativa solo in quanto si attribuisce un carattere di infinitezza e di trascendenza». (Cfr. M. Blondel, *L'Azione*, pp. 210–213).



quella priorità o di quell'urgenza, a rimanere a casa oppure ad andare a Torino.

La logica della steresi è dunque un approfondimento della logica stessa della libertà. Se scelgo  $\alpha$  è perché in  $\alpha$  vedo la migliore possibilità di perseguire quello che propriamente voglio, e che comprende anche il positivo — sterminato — che  $\alpha$  lascia immediatamente fuori di sé. Ed è proprio per la strutturale eccentricità di  $\alpha$  rispetto al vero scopo del volere, che  $\alpha$  si trova inevitabilmente coinvolto nell'organismo di richiami e sollecitazioni (da parte di  $\beta$ ,  $\gamma$ , e altro) cui Blondel — fin dalla prima *Action*<sup>55</sup> — fa riferimento.

Il nostro autore, anzi, è interessato a individuare le eventuali costanti di tali organici richiami e sollecitazioni; e tenta di abbozzarne un quadro nell'ultima parte del testo da noi considerato in linea principale. Di tale quadro valorizzeremo tra poco un paio di punti.

### 3.2.2. Complementazione e negazione

Nelle pagine precedenti abbiamo fatto riferimento a più riprese al complemento semantico e alle sue virtualità trascendentali. Sia che comparisse nella formula del terzo escluso, sia che comparisse in quella della contingenza, esso era inteso come complemento di un qualche *alpha*, cioè di una incognita indicante l'esistenza di uno stato di cose, o il contenuto di una scelta: in ogni caso, una proposizione e non un puro e semplice significato.

Ora, è chiaro che, fino a che si ha a che fare con insiemi, valgono formule come la seguente:  $A \cup \bar{A} = U$  (dove  $U$  è l'"insieme-universo"). E qualcosa di analogo vale per le classi. Anche tra i significati ( $A$  e  $non-A$ ) vale una relazione di tipo organico, per cui  $A$  non sta senza  $non-A$ . Qui, però, non è possibile stabilire una figura come  $U$ , in quanto il relazionarsi dei significati complementari avviene sullo sfondo del significato trascendentale, e non di una semplice totalità collettanea.

Ancor meno riconducibili a canoni insiemistici sono una formula (tipicamente una proposizione) e il suo complemento. Ma come andrà

---

<sup>55</sup> Cfr. ad esempio: *ibi*, Parte III, Terza Tappa, cap. III.

espresso il complemento di  $\alpha$ ? A rigore, dovremmo esprimerlo come  $non-\alpha$ . In realtà,  $non-\alpha$  è sì formalmente altra cosa da  $\neg\alpha$ ; ma materialmente, in questo caso, complementazione (negazione semantica) e negazione propriamente detta (negazione sintattica) sono la stessa cosa. Infatti, la formula  $\neg\alpha$ , negando  $\alpha$  senza sostituire determinatamente la situazione negata, cioè senza proporsi come un certo  $\beta$ , equivale ad uno sterminato declinarsi di possibilità alternative, cioè di descrizioni alternative del mondo in cui  $\alpha$  ha senso.

A espressione della reciproca convertibilità tra  $non-\alpha$  e  $\neg\alpha$ , proponiamo le due formule seguenti, che attestano entrambe che simultaneamente le stesse cose non possono stare in due modi alternativi tra loro<sup>56</sup>:

$$(8) \alpha \wedge \neg\alpha = \emptyset$$

$$(9) \alpha \wedge non-\alpha = \emptyset.$$

Se invece le due situazioni complementari vengono considerate come semplicemente possibili, allora il loro darsi simultaneo viene a delineare l'orizzonte trascendentale ( $T$ ); infatti l'unico ámbito comune agli *antikeimena* è il trascendentale:

$$(10) \diamond\alpha \wedge \diamond\neg\alpha = T$$

$$(11) \diamond\alpha \wedge \diamond non-\alpha = T.$$

Considerare le due formule complementari come delle semplici possibilità, vuol dire attestarsi sui loro contenuti semantici, e constatarne — a quel livello — la reciproca compatibilità: anzi, la reciproca complementarità. Quest'ultima non significa che i contenuti delle due formule possano darsi simultaneamente in atto; bensì che la ricchezza semantica che in entrambi è presente, non esclude una attuazione sintetica — un atto puro e in nulla privativo —, di cui l'azione umana, del resto, cerca incoattivamente di inseguire la perfezione, secondo le dinamiche cui Blondel è interessato.

---

<sup>56</sup> Qui non si può usare il simbolo della congiunzione ( $\cup$ ), perché non sono in questione degli insiemi. Si usa piuttosto il simbolo della simultaneità ( $\wedge$ ).

### 3.3. Mortificazione e steresi positiva

Se l'azione umana è segnata dalla *stéresis*, la libertà come libero arbitrio non può che tradursi nei due volti che alla *stéresis* appartengono: la mortificazione e la steresi positiva.

La parola "mortificazione" era stato già introdotto da Blondel nella prima *Action*, e anche lì nei termini di una «sperimentazione metafisica che investe l'essere stesso»<sup>57</sup>. Vivere la mortificazione è accettare il carattere finito di ogni contenuto di scelta: accettare, cioè, che la volizione sia — in regime di libero arbitrio — *electio*, e quindi *selectio*; e non abbia presa diretta sul trascendentale *quo talis*. La mortificazione nasce dalla presa d'atto che l'affermazione pratica è limitata, e per questo vive del rapporto con i determinati contenuti del proprio complemento semantico.

Si tratta di accettare l'incompatibilità tra positivi segnata dal principio di non contraddizione, e accettarla come condizione di positività; e così di riconoscere — contro ogni tentazione gnostica — la positività del limite e insieme la tutela che il principio di non contraddizione svolge in funzione di essa.

In sintesi, la mortificazione è la rassegnazione alla inevitabilità di scegliere qualcosa di inadeguato alla portata del nostro volere; e con ciò, ultimamente, un riconoscimento del nostro essere *in via* piuttosto che *in patria*.

La steresi propriamente detta è invece il risvolto selettivo della *electio*. Vivere consapevolmente la steresi, è capire che  $\neg\alpha$  non è un oggetto che si possa a sua volta scegliere tematicamente: si potrà perseguirlo solo nella forma determinata di  $\beta$  o di  $\gamma$ , o di altro ancora. La negazione pratica è anch'essa limitata: sia nel senso che ogni negazione è una qualche affermazione, sia nel senso che il negato resta sempre relato all'affermato. Il  $\neg\alpha$  che dà forma al principio di non contraddizione, non è dunque altro che un possibile, espresso in forma negativa.

Se — come osserva Blondel — lo stesso contenuto eletto nella scelta, assume inevitabilmente un aspetto diverso dopo la scelta, in quanto su di esso agiscono i richiami di ciò cui, scegliendo, si è rinun-

---

<sup>57</sup> Cfr. M. Blondel, *L'Azione*, p. 487.

ciato; allora la scelta si configura come un certo qual “tradimento”, non solo di quel che non si è scelto; ma anche di quel che si è scelto. E — almeno a tratti — il testo blondeliano lascia intravedere la scelta come un *tertium* tra possibilità tra loro contraddittorie<sup>58</sup>: l’atto (liberamente posto) sarebbe così il *tertium quod datur* tra i contraddittori possibili.

Ma, al riguardo, occorre la giusta cautela. L’intento dell’autore non è quello di oltrepassare le inoltrepassabili indicazioni onto-logiche elementari; bensì quello di approfondire la relazione tra il non-scelto e lo scelto, senza evitare le inerenti difficoltà — analogamente a quanto Hegel aveva fatto mettendo a tema la “negazione interna”.

### 3.4. *Una nota sulla negazione interna*

#### 3.4.1. Un breve *excursus* hegeliano

Per potersi rapportare a sé come identica con sé, ogni realtà determinata deve essere negazione dell’altro da sé (o “negazione della negazione” — come Hegel si esprime). Già Spinoza, nella sua *Epistola* 50, affermava che «*omnis determinatio est negatio*», come a dire che *A* è ciò che non è *non-A*; Hegel riprende questa intuizione, affermando che ogni determinato si costituisce in sé come identico a sé, ma per star fermo in tale costituzione, deve distinguersi (e dunque, relazionarsi negativamente) rispetto all’altro da sé. Ora, in tal senso, il determinato si costituisce come una sintesi di positivo e di negativo<sup>59</sup>, dove il “negativo” è l’“altro in generale”, rispetto a cui la determinatezza si staglia<sup>60</sup>.

Ma, riconoscere che l’essere determinato ha un altro da sé, significa anche riconoscere che esso è il “finito” (*das Endliche*). E, in tale finitudine, risiede la sua “destinazione” (*Bestimmung*). Con questo termine, Hegel intende esprimere che l’alterità è inerente ad ogni realtà determinata: le è — per dir così — presente come una limitazione interna, in quanto è costitutiva del suo significato (*A* è ciò che non è *non-*

<sup>58</sup> Cfr. M. Blondel, *Principio elementare di una logica della vita morale*, p. 41.

<sup>59</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band. Die objektive Logik (1812/1813), a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, hrsg von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 11, Buch I, Abschnitt I, Kap. II, A.

<sup>60</sup> Cfr. *ibidem*.

A). E, per questo, la realtà determinata è altrettanto ben descrivibile come un “essere in sé” e come un “essere per altro”<sup>61</sup>, cioè come un qualcosa che ha nel suo significato, di essere destinato ad aver relazione con l’altro da sé<sup>62</sup>.

Non solo, ma questo aver relazione con l’altro che lo limita, è per l’ente finito l’occasione per uscire dal proprio limite, e diventare, appunto, altro da sé. In tal senso, Hegel parla di una «inquietudine del qualcosa, che consiste nell’essere, nel suo limite in cui è immanente, la contraddizione [*Widerspruch*], che lo spinge oltre a se stesso»<sup>63</sup>.

È opportuno, poi, tenere in contatto questa pagina hegeliana della “logica dell’essere” con quella dedicata — nella “logica dell’essenza” — alla contraddizione. Secondo Hegel, se la dialettica di identità e diversità si rivela come una autentica opposizione, la *Aufhebung* di quest’ultima consiste (paradossalmente) nella “contraddizione” (*Widerspruch*)<sup>64</sup>. Hegel intende per “contraddizione” l’unità degli opposti (positivo e negativo), che si trasformano incessantemente l’uno nell’altro. Essa non è quindi intesa da lui come lo “zero” logico (come l’equivalente di una negatività assoluta); piuttosto è intesa come la sintesi degli opposti, nella quale ciò che è negato non è né l’uno né l’altro di essi, bensì la loro reciproca indipendenza<sup>65</sup>.

Possiamo azzardare — andando oltre il dettato hegeliano — che, quel che Hegel intende dire presentando la contraddizione come sintesi dell’identità e della diversità (ovvero, del positivo e del negativo), è che il principio di identità–non–contraddizione, da una parte, e la negazione interna ovvero l’implicazione tra ogni significato e il proprio contraddittorio, dall’altra, sono veri insieme; e questo sembra dar luogo ad una situazione autocontraddittoria. Infatti, il principio di non–contraddizione, formulato in senso hegeliano, risulterebbe:  $\neg(A \wedge \neg A)$ ; il principio della negazione interna (che non cessa, hegelianamente, di valere nel regno delle essenze) risulterebbe invece:  $A \rightarrow non-A$ . Ora, la seconda formula potrebbe venire espressa anche così:  $\neg(A \wedge \neg non-A)$ . Dunque, complessivamente si avrebbe:  $\neg(A \wedge \neg A)$  et  $\neg(A \wedge \neg non-$

<sup>61</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band, Buch I, Abschnitt I, Kap. II, B.

<sup>62</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>63</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>64</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band, cit., Buch II, Abschnitt I, Kap. II, C.

<sup>65</sup> Cfr. *ibidem*.

A). Ora, è chiaro che le posizioni indicate dalle due formule qui congiunte non sono l'una la negazione dell'altra; anche se è altrettanto chiaro che, se si considerassero la negazione sintattica ( $\neg$ ) e la negazione semantica (*non*) come tra loro omogenee, e dunque come se  $\neg$ non- $A$  fosse, quale doppia negazione, semplificabile in  $A$ ; allora si otterrebbe l'esito autocontraddittorio di cui Hegel è in cerca. Infatti, si avrebbe:  $\neg(A \wedge \neg A)$  et  $\neg(A \wedge A)$  — esito che sarebbe violazione del principio di non-contraddizione.

### 3.4.2. Una precisazione

Nel caso in cui invece considerassimo una formulazione proposizionale del principio di non contraddizione —  $\neg(\alpha \wedge \neg\alpha)$  —, e considerassimo l'“inquietudine” che spinge  $\alpha$  verso il proprio complemento —  $\alpha \rightarrow$  non- $\alpha$  —, l'aporia sopra prospettata si presenterebbe effettivamente. Infatti, nel nuovo caso non ci sarebbe ragione di tener distinta la negazione semantica da quella sintattica, e la situazione che si creerebbe —  $\neg(\alpha \wedge \neg\alpha)$  et  $\neg(\alpha \wedge$  non- $\alpha)$  —, sarebbe traducibile precisamente in:  $\neg(\alpha \wedge \neg\alpha)$  et  $\neg(\alpha \wedge \alpha)$ .

Ma in realtà, l'esito aporetico qui provvisoriamente accennato è frutto di una semplificazione, indebita quanto inavvertita. È chiaro che l'implicazione tra  $\alpha$  e  $\neg\alpha$  non può riguardare queste due figure in quanto entrambe attuali: se così fosse, tale implicazione altro non sarebbe che un altro volto della contraddizione (come si è visto). L'implicazione in questione vale invece tra  $\diamond\alpha$  e  $\diamond\neg\alpha$ :  $\diamond\alpha \rightarrow \diamond\neg\alpha$ . Non solo, ma — ed è il caso che interessa Blondel — essa vale anche tra  $\alpha$  e  $\diamond\neg\alpha$ ; come a dire che l'attuazione di un lato del possibile, è polarizzata dalla possibile attuazione del possibile alternativo:  $\alpha \rightarrow \diamond\neg\alpha$ . Il quale, naturalmente, è ora diversamente possibile da quanto non lo fosse prima dell'attuarsi di  $\alpha$ , in quanto l'irrevocabilità dell'esser stato posto di  $\alpha$ , rende irrevocabile anche il non esser stato posto di  $\neg\alpha$ : per questo, Blondel avverte che agire in regime di *stéresis* vuol dire veder mutare in qualche modo entrambe le alternative tra le quali si era deliberato.

## Concludendo

Nel chiudere questo giro di annotazioni, vorremmo indicare una sorta di punto di fuga per la riflessione blondeliana sin qui considerata. Parlare della *stéresis* significa attribuire alla scelta uno strutturale carattere di privazione. È inevitabile, al riguardo, riandare alla pagina aristotelica di *Metafisica* Δ, dove — tra i vari significati di *stéresis* — i primi tre indicati dallo Stagirita parlano, variamente, di un difetto di natura: della mancanza, cioè, di un che di naturalmente dovuto<sup>66</sup>. Ora, parlare di un *debitum* inscritto nell'agire in quanto tale — un *debitum* che *ob-ligat* tale agire —, significa alludere ad un ripensamento essenziale della classica figura della legge morale.

Parte di questo ripensamento potrebbe consistere in una sobria considerazione, che accenniamo quasi di sfuggita. Nei termini più elementari la legge morale classicamente intesa può essere descritta come l'indicazione di vivere l'imprescindibile articolazione dei bisogni, secondo l'apertura trascendentale del desiderio. Il bisogno, infatti, è propriamente umano in quanto è desiderante: sta però alla responsabilità personale riconoscere questo, e vivere le azioni che esprimono o soddisfano il bisogno, appunto secondo la profondità del desiderio, e cioè, non come chiusura su ciò che si ha tra mano al momento, bensì come apertura verso l'orizzonte trascendentale che ci attrae intimamente.

L'apertura a quell'orizzonte — apertura che orienta e dà forma all'azione — non può che realizzarsi, all'interno di essa, come una lievitazione intenzionale, cioè come un suo dilatarsi progressivo verso livelli di bisogno superiori a quello in cui immediatamente essa si muove, e quindi come un aprirsi a fini infravalenti, che danno più diretto accesso al perseguimento ideale dell'oggetto proprio del desiderio<sup>67</sup>.

Ora, il riconoscimento dell'orizzonte illimitato in cui l'agire ha senso, e l'ideale regolativo di una lievitazione intenzionale dell'azio-

---

<sup>66</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, V, 1022b 22–31.

<sup>67</sup> Pensiamo, per fare un semplice esempio, a come cambia di forma (nella cura e nella intensità) l'adempimento di una mansione lavorativa, se questa viene vissuta come prestazione puramente funzionale allo stipendio, oppure se viene vissuta come passo verso la realizzazione di qualcosa che è legato al raggiungimento di una finalità più grande, quale il bene della propria famiglia o della propria comunità, o dell'umanità tutta: dove ciò che si intravede sullo sfondo è appunto la aspirazione ad un bene senza limiti.

ne, che la porti ad abbracciare anche ciò che essa non può mettere direttamente a tema, sono certamente tra le questioni principali che Blondel — nel breve testo cui ci siamo riferiti — intende proporci. E questo, nella più generale prospettiva di un ripensamento essenziale di che cosa sia legge per la vita morale.



## CAPITOLO IV

### FONDAMENTO E FONDAZIONE

Nell'ambito del presente volume si sono a più riprese richiamate le figure fondative dell'*élenchos* e della apagogia: proprio in riferimento ai temi dell'antropologia filosofica e dell'etica. Nelle pagine seguenti cercheremo di mettere a fuoco le figure ora richiamate.

#### 1. Dalla fondazione al fondamento

Il tema del fondamento sembrerebbe, ad un primo sguardo, qualcosa di peregrino in relazione al dibattito attuale tra i filosofi. Ma, a questa inattualità fa paradossalmente riscontro una sempre più accanita discussione intorno alle possibilità fondative del linguaggio filosofico — in qualche modo mutuata, quest'ultima, dalla secolare vicenda del dibattito sui fondamenti della matematica.

##### *1.1. L'apagogia come luogo fondativo*

Nei luoghi in cui viene fatta valere una pretesa fondativa specificamente filosofica — specifica, ad esempio, rispetto alle risorse sapienziali —, è normale che si faccia appello almeno implicitamente alla classica apagogia (foss'anche nella forma della riduzione della antitesi a contraddizione performativa). D'altra parte l'apagogia è diffusamente messa in crisi, in riferimento alle problematiche fondazionali

del sapere matematico. A nostro avviso, però, le critiche messe in campo al riguardo non risultano pertinenti; e, anzi, mostrano quanto sia urgente il recupero di alcune ovvietà ontologiche, oggi troppo facilmente trascurate.

Si può parlare, anzitutto, di una crisi del principio portante dell'apagogia: il principio del terzo escluso (d'ora in poi: PTE). Le maggiori difficoltà al PTE vengono dalla matematica e dalla logica intuizionistiche<sup>1</sup>, a partire dalle quali la problematicità di tale principio è divenuta, anche presso i filosofi, quasi un luogo comune.

Il "primo atto dell'intuizionismo in matematica" prevede che il PTE non valga per le "proprietà sfuggenti" — che sono, ad esempio, alcune proprietà dei "numeri irrazionali" (come  $\pi$ , o  $\sqrt{2}$ ). In realtà, in questo caso, il PTE viene inteso come "principio completo di giudicabilità", secondo cui si dovrebbe essere sempre in grado o di giustificare  $\alpha$  o, in alternativa, di ridurre  $\alpha$  all'assurdo<sup>2</sup>. Del resto, la particolare

<sup>1</sup> Ci riferiamo in linea principale alle Lezioni sull'intuizionismo che il matematico olandese Brouwer tenne a Cambridge tra il 1946 e il 1951 (cfr. *Brouwer's Cambridge Lectures on Intuitionism*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, cap. 1; trad. it. di S. Bernini, col titolo: *Lezioni sull'intuizionismo*, Boringhieri, Torino 1983).

<sup>2</sup> Tale principio è diverso da quello che Brouwer chiama — ammettendone la validità — "principio semplice di valutabilità", secondo cui si può sempre dimostrare o che  $\alpha$  è non contraddittoria, o, in alternativa, che  $\alpha$  è assurda. Rimanendo al terzo escluso, Brouwer distingue tra un "principio semplice di giudicabilità" (o "principio semplice del terzo escluso"), che sarebbe anche intuizionisticamente valido, limitandosi a dichiarare "disgiunte" due specie di entità matematiche la cui intersezione sia vuota; e un "principio completo di giudicabilità", secondo cui: «se  $a$ ,  $b$ ,  $c$ , sono specie di entità matematiche, con  $a$  e  $b$  sottospecie di  $c$ , e  $b$  consiste degli elementi di  $c$  che non possono appartenere ad  $a$ , allora  $c$  è identica all'unione di  $a$  e  $b$ ». La differenza tra i due principi sta in questo: il primo prevede un dominio di applicazione delimitato (cioè, completamente dato), mentre il secondo ammette un dominio di applicazione non del tutto controllabile. In altre parole, il primo disgiunge tra un  $a$  e un  $b$  "preassegnati", per decidere le relazioni tra i quali è disponibile un certo metodo introspettivo di verifica; il secondo, invece, disgiunge tra un  $a$  e un  $b$ , i quali — configurandosi rispettivamente come non- $b$  e come non- $a$  — risultano non preassegnati, e non del tutto prevedibili nel loro sviluppo: quindi, non finitariamente dominabili. Ora, il principio completo di giudicabilità, richiede che, per come si configurano le due sottospecie di  $c$ , tra esse vi sia disgiunzione completa. Si tratta però — stando a Brouwer — di due domini che non possono essere trattati come reciprocamente complementari, dal momento che entrambi vengono a configurarsi come non finitariamente dominabili; il che rende non dominabile finitariamente (non solo di fatto, ma anche di diritto) l'intera disgiunzione. (Cfr. *Brouwer's Cambridge Lectures on Intuitionism*, cap. 1). Provando con un esempio a chiarire che cosa l'autore intenda dire, possiamo ipotizzare che  $c$  sia il dominio dei numeri reali, e che  $a$  sia quello dei numeri pari e  $b$  quello dei numeri non-pari, cioè dei numeri dispari; a sua volta,  $a$  dovrà essere descritto come il dominio dei numeri

interpretazione che Brouwer dà dell'affermazione e della negazione — per cui, affermare un'ipotesi significa riconoscere che essa è verificata introspettivamente, mentre negarla significa riconoscere l'impossibilità di una sua verifica introspettiva —, lo porta a leggere la formula  $|\neg \alpha \vee \neg \alpha$  nel senso ora indicato, secondo cui  $\alpha$  deve risultare o giustificato oppure impossibile<sup>3</sup>.

Ad esempio, se  $\alpha$  è l'ipotesi che una certa sequenza numerica compaia nella serie decimale in cui si sviluppa un numero “irrazionale”, essa può rimanere indecisa nelle condizioni a noi note: di qui, si pretende che per quell' $\alpha$  non valga il PTE. In realtà — come ben sappiamo — il classico PTE, diversamente dal “principio completo di giudicabilità”, dice solo che  $\alpha$  o è vera o non lo è (nel senso dell'*aut*); ma non decide, di per sé, se sia l'una oppure l'altra cosa; e neppure stabilisce di per sé l'esistenza di un metodo finitario, universalmente valido a decidere la questione<sup>4</sup>.

Il “secondo atto dell'intuizionismo” contiene più direttamente l'esclusione stessa, dalla matematica, della “dimostrazione per assurdo”: infatti, in considerazione della interpretazione intuizionistica del simbolo della negazione, la formula  $\neg\neg\alpha$  equivale alla “assurdità della assurdità di  $\alpha$ ”; dalla quale non si arriva alla necessaria posizione di  $\alpha$ <sup>5</sup>. In realtà, questo è vero anche dal punto di vista della filosofia clas-

non-dispari. In tal modo,  $c$  si configurerà come l'unione dei due domini disgiunti dei non-dispari ( $a$ ) e dei non-pari ( $b$ ): dove la disgiunzione resta palesemente falsificata, ad esempio dai valori irrazionali (pure appartenenti al dominio dei numeri reali), i quali possono dirsi insieme non-dispari e non-pari. È chiaro, comunque, che l'aporia è suscitata nel momento in cui si avalla l'indebita identificazione tra “dispari” e “non-pari”, da un lato, e tra “pari” e “non-dispari”, dall'altro: identificazione, dunque, tra coppie di termini contrari e coppie di termini contraddittori. Mentre, la disgiunzione completa ha senso — classicamente — tra termini contraddittori, e non tra contrari.

<sup>3</sup> Su questo punto, cfr. S. Bernini, *Introduzione a: L.E.J. Brouwer, Lezioni sull'intuizionismo*, pp. 15–16.

<sup>4</sup> Brouwer sostiene che l'ipotesi ora suscitata non soddisfi, non solo il “principio completo di giudicabilità” — da lui rifiutato in assoluto —, ma neppure il “principio semplice di giudicabilità”, da lui invece accettato in riferimento a entità finitariamente dominabili. L'ipotesi in questione — a suo avviso — controesemplificherebbe anche il “principio semplice di valutabilità”, di cui sopra. (Cfr. *Brouwer's Cambridge Lectures on Intuitionism*, cap. 1).

<sup>5</sup> Dal punto di vista intuizionistico — per le ragioni già accennate —, la negazione della negazione di una formula, equivale al riconoscimento della “assurdità della assurdità” di quella formula; o, più precisamente, della impossibilità della impossibilità di una sua verifica introspettiva. Ora, è chiaro che quest'ultima situazione equivale alla possibilità di una verifica

sica, e non intacca la validità dell'apagogia. In particolare, se — come sembra — l'“assurdità” consegue qui all'“impossibilità”, anche dal punto di vista classico l'impossibilità dell'impossibilità di  $\alpha$  equivale, non alla necessità, bensì alla possibilità di  $\alpha$ . Dunque l'intuizionismo non nega in realtà né il PTE né l'autentica dimostrazione per assurdo, bensì certe loro versioni alternative<sup>6</sup>.

Partecipe delle posizioni intuizionistiche è anche Wittgenstein<sup>7</sup>. Negli anni Trenta, in diretto riferimento ai temi dell'intuizionismo matematico, questi scriveva: «chi enuncia il PTE ci mette davanti, per così dire, due immagini tra le quali dobbiamo scegliere, dicendo che una corrisponde ai fatti»<sup>8</sup>. Osserviamo, al riguardo, che, se i termini tra

introspettiva, e non ad una verifica già attuata. Per questo, non vale — intuizionisticamente — il passaggio:  $\neg\neg\alpha \mid \neg\alpha$  (equivalente alla “regola della doppia negazione classica”).

<sup>6</sup> Heyting, che sviluppa in campo logico le posizioni di Brouwer e Kolmogoroff, conclude che il PTE espresso alla maniera intuizionistica dovrebbe suonare così: «ogni problema è risolvibile» — cioè come principio di decidibilità completa. (Cfr. A. Heyting, *Les fondements des mathématiques*, Gauthier — Villars ed E. Nauwelaerts, Paris — Louvain 1955, pp. 18–19). In realtà, anche la semplice considerazione del quadrato di Psello — che del PTE descrive le virtualità — ci fa riconoscere che certi rapporti tra proposizioni, sulla semplice base del PTE, non sono decidibili. Dunque il PTE non ha a che fare con il fasullo principio di decidibilità.

<sup>7</sup> Già ascoltatore di Brouwer a Vienna nel 1928, e poi a Cambridge nella seconda metà degli anni Quaranta.

<sup>8</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Basil Blackwell, Oxford 1956, IV, § 10; trad. it. di M. Trinchero, col titolo: *Osservazioni sui fondamenti della matematica*, Einaudi, Torino 1988. Espressioni simili troviamo già nel *Big Typescript*, dove comunque la portata delle considerazioni viene esplicitamente limitata al campo del linguaggio matematico. «In matematica non si può mai provare nulla in questo modo: ho visto 2 mele sul tavolo; ora ce n'è rimasta una; dunque A ha mangiato una mela. — In altre parole, escludendo certe possibilità non è possibile provarne una nuova che non fosse già implicita in quell'esclusione in forza di regole date da noi. In questo senso in matematica non ci sono alternative autentiche. Se la matematica fosse la ricerca di aggregati empiricamente dati allora, escludendo una parte, si potrebbe descrivere ciò che non è stato escluso; e qui la parte non esclusa non sarebbe equivalente all'esclusione dell'altra» (cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, hrsg von R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford 1969; trad. it. di M. Trinchero, col titolo: *Grammatica filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1990, Parte II, § 39). In appunti ancora precedenti, Wittgenstein sembra ricondurre il PTE ad un criterio di “decidibilità” (ovvero di giudicabilità), cui sfuggirebbe la regia dei casi indecidibili. «La logica ha per presupposto che non può essere a priori — e quindi logicamente — impossibile conoscere se una proposizione è vera o falsa. Perché se la domanda sulla verità o falsità di una proposizione è a priori indecidibile, la proposizione perde con ciò il suo senso, e appunto per questa via i principi logici perdono per essa la loro validità» (cfr. Id., *Philosophische Bemerkungen*, a cura di R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford 1964; trad. it. di M. Rosso, col titolo: *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1999, §§ 173–174).

loro contraddittori che il PTE disgiunge fossero davvero due “immagini”, essi sarebbero  $A$  e  $B$ , e non — come invece sono —  $A$  e non- $A$ . Ora, non- $A$  non può avere immagine, perché, dilatandosi virtualmente all’infinito (ad abbracciare tutto ciò che non è  $A$ ), risulta sì concepibile, ma non propriamente immaginabile. In secondo luogo, il PTE ci dice solo che le alternative non sono compatibili nella verità, ma non ci obbliga a scegliere una di esse: è lecito, dunque, se non si hanno gli elementi opportuni per fare altrimenti, scegliere di sospendere la scelta tra le due.

Ora, l’approccio al tema da parte di Wittgenstein e dell’intuizionismo è condizionato da un apriori “psicologista” ed “empiristico”: cioè dalla previa riduzione del pensiero all’immaginazione umana<sup>9</sup>. Il PTE viene così confuso con uno schema immaginativo, comodo per trattare la realtà. Secondo queste posizioni, pensare è immaginare; sapere qualcosa, è saperlo costruire nella mente come immagine o come schema (cioè, come metodo per costruire immagini).

### 1.2. *Equivoci intorno al complemento semantico*

Ma la crisi del PTE, e quindi della apagogia, è legata anche alla crisi del complemento semantico. Preferiamo parlare di “complemento semantico”, piuttosto che di “complemento booleano”, in quanto la seconda espressione risulta già compromessa con una logica delle classi, che non si intende nel nostro discorso far valere<sup>10</sup>. Dal punto di vista di Boole, se  $x$  è una classe, non- $x$  è la sua classe-complemento (cioè la classe di tutte quelle realtà che non appartengono a  $x$ ). Ora, una simile

---

<sup>9</sup> Si veda emblematicamente: L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953, Parte I, §§ 251 e 352; trad. it. di R. Piovesan e M. Trincherò, col titolo: *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1983.

<sup>10</sup> «Poiché, insieme con l’idea di una classe qualsiasi di oggetti, per esempio ‘uomini’, viene suggerita alla mente l’idea di una classe contraria alla quale appartengono quegli esseri che non sono uomini, e poiché l’intero universo è fatto da queste due classi prese insieme — dal momento che di ogni individuo appartenente all’universo si può affermare o che è un uomo o che non è un uomo — diventa importante ricercare in qual modo si debbano esprimere tali nomi contrari» (cfr. G. Boole, *An Investigation of the Laws of Thought, on which are founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities* [1854]; trad. it. di M. Trincherò, col titolo: *Indagine sulle leggi del pensiero*, Einaudi, Torino 1976, cap. III, § 14). In tal senso, si avrebbe una formulazione del PTE come questa: l’“unione di  $x$  e non- $x$  è vera (=1)”; e una formulazione del PDNC come questa: l’“intersezione di  $x$  e non- $x$  è falsa (=0)”.

prefigurazione di  $non-x$  — precisamente, come classe di tutte le classi che non sono  $x$  —, non può certo essere data per scontata; e ciò implica che venga ripensata la figura del complemento booleano.

Ma allora, che tipo di realtà è, quella indicata da  $non-x$ ? Ben prima di Kant — e della sua riflessione sul “giudizio infinito”<sup>11</sup> —, era stato Aristotele a occuparsi del complemento semantico, chiamandolo *aóriston ónoma* (“nome indefinito”). Si tratta — secondo lo Stagirita — di qualcosa di unitario che significa un che di definito solo in relazione negativa al suo correlato. Più precisamente, si tratta di un termine unico, in cui però si raccoglie una congerie semantica solo negativamente qualificata, di cui partecipano, non solo elementi dello stesso genere prossimo<sup>12</sup>, ma piuttosto elementi di ogni genere<sup>13</sup>. Nel suo commento al testo aristotelico, Tommaso spiega che il termine *aóriston* «significa la negazione di una certa forma, negazione in cui molte cose convergono come in un che di determinato *secundum rationem*»<sup>14</sup>.

Non c'è affatto bisogno di pensare il complemento semantico come un insieme, per poter far valere il PTE, e con esso l'apagogia<sup>15</sup>. Il PTE

<sup>11</sup> Se lo chiedeva Kant, nella Prima Critica, parlando del “giudizio in-finito” [*unendliches Urteil*], cioè del giudizio che ha come predicato un concetto negativo: giudizio del quale egli suggeriva una considerazione, non puramente formalistica, ma piuttosto filosofica. (Cfr. I. Kant, *KrV*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, “Analitica trascendentale”, Libro I, cap. I, sez. II, § 9).

<sup>12</sup> Se  $x$  è “uomo”,  $non-x$  non coinvolge solo gli animali non razionali, bensì anche ogni altra realtà oltre a questi.

<sup>13</sup> «*Hen gar pos semáinei aóriston*» (cfr. Aristotele, *De interpretatione*, 10, 19b 9).

<sup>14</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Expositio libri Peri Hermeneias*, II, lect. 1. Osserva opportunamente il Belardi, che il termine indeterminato non implica l'esistenza di una sede determinata in cui il “non-esser-tale” si realizzerebbe. Il valore di una simile espressione è dunque completamente relativo — al correlato positivo. Così, «*ouk ánthropos* può riferirsi a tutti i sostrati possibili globalmente presi ed indica tali sostrati ad esclusione di *ánthropos*. Resta cioè implicato il fatto che tra i sostrati non si annovera *ánthropos*, e non il fatto che in tali sostrati si ravvisi la quiddità del non-essere-uomo» (cfr. W. Belardi, *Filosofia, grammatica e retorica nel pensiero antico*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, pp. 125–126).

<sup>15</sup> Sembra questa la posizione di chi tratta il complemento semantico come segue:  $\neg x0 = x1 \wedge x2 \wedge x3 \wedge x4 \dots xn$ . In tale interpretazione, la negazione di  $\neg x0$  diventa:  $\neg\neg x0 = \neg(x1 \wedge x2 \wedge x3 \wedge x4 \dots xn)$ ; da cui, applicando le trasformazioni di De Morgan, si ottiene:  $\neg\neg x0 = \neg x1 \vee \neg x2 \vee \neg x3 \vee \dots \neg xn$ . Ora, quest'ultima è una serie di enunciati la cui condizione complessiva di verità, è che almeno uno di essi sia vero; ma, trattandosi di formulazioni negative, la loro verità è la falsità della situazione descritta. Da cui la conseguenza, che «tutto il fondamento della metafisica riposa sul principio: ‘deve pur esistere almeno un falso’» (cfr. F. D'Agostini, “*La stessa ferita ti salverà*”. *Nota sulla diagonalizzazione antifrastica*, «Aut Aut», 291–292 [1999], p. 124). Il che non sembra niente di scandaloso, dal momento che la verità possiamo

infatti non disgiunge tra loro degli insiemi (più in particolare, un insieme e il prodotto logico degli insiemi che idealmente comporrebbero il complemento di quello); esso disgiunge piuttosto dei campi semantici<sup>16</sup> — a meno che non si voglia far valere senz'altro l'equivalenza tra “campo semantico” e “insieme”. Credo, ad esempio, che le difficoltà manifestate da alcuni autori<sup>17</sup> — anche in recenti dibattiti — nei confronti della fondazione apagogica, intesa da loro come compito infinito (di *reductio* di tutte le componenti, potenzialmente infinite, ottenute dalla disgiunzione della antitesi  $\neg\alpha$ , e cioè:  $\beta$ ,  $\gamma$ , ecc.), affondi qui le proprie radici<sup>18</sup>.

Insomma, ciò che si è sovente insinuato, è che la negazione renda omogeneo il complemento, rispetto al significato negato. Occorre qui

tenerla ferma solo in modo indiretto. Se non che, è possibile che con la precedente considerazione si intenda far scontare, ai linguaggi che adottano la logica classica, il “teorema di Church”, secondo cui, per le proposizioni del calcolo dei predicati — benché questo sia semanticamente completo, e quindi capace di un algoritmo che enumera via via tutte le sue espressioni valide —, non esiste un algoritmo capace di enumerare le espressioni non valide, con conseguente esclusione della decidibilità completa. (Per il teorema di Church, si veda: J.B. Rosser, *An Informal Exposition of Proof of Gödel's Theorem and Church's Theorem*, «The Journal of Symbolic Logic», IV [1939], pp. 56–60).

<sup>16</sup> «I concetti hanno un loro campo [*Feld*] in quanto sono riferiti ad oggetti a prescindere dalla possibilità della conoscenza degli oggetti stessi» (cfr. Kant, *Kritik der Urteilskraft* [1790], in *Kant's gesammelte Schriften*, Band V; trad. it. di A. Gargiulo riveduta da V. Verra, col titolo: *Critica del giudizio*, Laterza, Roma — Bari 1997, §11).

<sup>17</sup> Il riferimento è a Enrico Berti, e al dibattito che lo ha visto impegnato negli anni Ottanta nei confronti di Carmelo Vigna.

<sup>18</sup> Scrive Berti: «Se si vuole dimostrare una tesi determinata (per esempio,  $p$ ), la sua negazione per essere generale, deve essere indeterminata (per esempio, non- $p$ ). Ma riesce difficile immaginare come possa essere ridotta a contraddizione una tesi del tutto indeterminata» (cfr. E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'epos editrice, Palermo 1987, p. 10). Di qui, la necessità di affrontare volta per volta, e all'infinito, negazioni determinate della tesi in questione. Si pensi alla opportuna replica di Vigna: «La proposizione indeterminata, quella nostra, cioè quella che esprime il rifiuto della metafisica (= ‘non esiste un essere assoluto trascendente’) può essere benissimo dimostrata falsa, nonostante abbia la forma ‘indeterminata’, perché il suo contenuto non è costituito da un mucchio sterminato di ‘oggetti’, ma da un ‘oggetto’ solo, a cui l'affermazione e la negazione si riferiscono» (cfr. C. Vigna, *Enrico Berti e la controvertibilità del sapere*, in: Id., *Il frammento e l'intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 445). Berti, comunque, riconosce che il problema di cui sopra non si pone, nel caso in cui si tratti di confutare una tesi determinata, e di porre l'indeterminata che ne è contraddittoria. Quanto alla *reductio* della “indeterminata negativa”, Vigna indica tre vie: (a) mostrare la contraddittorietà di non- $p$  rispetto all'immediatezza fenomenologica; (b) esibire il carattere analitico di  $p$ ; (c) confermare  $p$  sulla base della sinergia dell'immediatezza fenomenologica e dell'immediatezza logica. (Cfr. *ibi*, pp. 439–440).

precisare che il complemento è istituito dalla negazione<sup>19</sup>, quindi la sua determinatezza è negativa<sup>20</sup>. Nel caso di un termine ( $x$ ), la genericità (o specificità o individualità) solo virtuale del suo complemento, dice che questo non è necessariamente da concepire come un *totum* seriale o comunque insiemistico (attualmente<sup>21</sup> o potenzialmente<sup>22</sup> dato, poco importa). Analogamente, nel caso di una formula ( $\alpha$ ), il *non* di  $\alpha$  non è un  $\beta$  omologo ad  $\alpha$ <sup>23</sup>, ma è piuttosto una possibilità aperta quanto è aperto il possibile<sup>24</sup>.

---

<sup>19</sup> Dove, la negazione in questione, è — per usare una distinzione di Trendelenburg — “logica”, e non “reale” (cfr. F.A. Trendelenburg *Logische Untersuchungen*, Leipzig 1870<sup>3</sup>, cap. III; trad. it. di M. Morselli, col titolo: *Il metodo dialettico*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 13–14). Infatti,  $\text{non-}x$  non è un opposto che fronteggi  $x$ , strutturandosi come un omologo di  $x$ ; esso è piuttosto il contraddittorio di  $x$ : determinato sì, ma solo in senso relativo. L’analogo si dica per  $\neg\alpha$  rispetto ad  $\alpha$ .

<sup>20</sup> Se è vero che *omnis determinatio negatio* ( $\alpha \mid \neg\neg\alpha$ ), è anche vero che *omnis negatio determinatio* ( $\neg\neg\alpha \mid \alpha$ ).

<sup>21</sup> Come disgiunzione chiusa.

<sup>22</sup> Come disgiunzione aperta.

<sup>23</sup> Ad esempio, che il cane Rambo non sia il numero 2, non vuol dire che sia un numero diverso da 2.

<sup>24</sup> Si veda invece la posizione espressa da Andrea Robiglio, sulla scorta di Cornelio Fabro, e secondo la quale il PTE, per valere, dovrebbe omologare l’essere, riconducendolo a un che di panoramicamente dominabile dall’ “intelletto umano”. Leggiamo al riguardo: «T.n.d. ha valore come principio di identità–determinazione poiché permette di sostituire al contenuto negato un secondo contenuto distinto dal primo ed *in sé determinato*. Ora, questo può verificarsi solamente allorché si ha presente la totalità ed è conoscibile come contenuto determinato *tutto* quanto si oppone alla determinazione che viene negata. In altre parole,  $\neg\alpha$ , per affermare qualcosa di determinato, deve coincidere o con  $\beta$  o con  $\gamma$  o con  $\delta$ , oppure con  $\delta i$  ( $= \beta+\gamma+\delta$ ).  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$  devono essere formule determinate oppure insiemi di formule determinate. Inoltre, l’insieme di  $\alpha$  e di  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$ , ovvero  $\delta i$  deve esaurire la totalità attuale del reale, nella quale vale T.n.d. [...] Arrivati a questo punto, si dovrà ammettere che il Tutto è finito, ovvero che l’intelletto umano intenziona e comprende l’Infinito (attuale). Ora, secondo Fabro, l’intelletto umano non può intenzionare la totalità, ‘perché il mondo non è tutto e perché l’uomo si distingue dal mondo’. L’intenzionalità — come ha insegnato la Scuola fenomenologica — è sempre prospettica e perciò parziale. Se — come Fabro crede — il punto di partenza è l’ente, si capisce che T.n.d. non può essere *ipso facto* valido. Infatti l’ente non è il tutto e non è neppure una regione chiusa ed in sé risolta (a meno di volerlo considerare esclusivamente sotto l’aspetto quidditativo). [...] La coscienza stessa — pur essendo lo sfondo intrascendibile del presentarsi dell’ente — non è il tutto [...]. In un’applicazione predicamentale (riguardo ad un ambito conchiuso della realtà), il p.n.c. può effettivamente ottenere la medesima *performance* di T.n.d. e coincidere con esso, ma ciò non toglie che si tratti di un caso particolare. [...] Non si dà mai un tutto, di cui io e mondo, pensiero ed essere, rappresentino le parti» (cfr. A. Robiglio, *La logica dell’ateismo. Il principio di non contraddizione secondo C. Fabro*, «Divus Thomas», CII [1999], pp. 135–138).



Del resto, superata la tentazione di prefigurare il complemento semantico<sup>25</sup> in un senso seriale<sup>26</sup> (come se contenesse una serie di elementi omogenei rispetto al negato, e quindi omogenei tra loro), o anche in un senso più genericamente insiemistico<sup>27</sup>, ci si renderà conto che l'esplorazione di quell'ambito semantico — per quanto resa prospettica dalla focalità che si concentra su di un elemento particolare ( $x$ , oppure  $\alpha$ ) — può riservare scoperte di portata radicale, proprio in ordine alla

---

<sup>25</sup> Il complemento semantico è forse accostabile a quella figura che Nicola Abbagnano chiama “possibilità trascendentale” o “possibilità della possibilità” (cfr. N. Abbagnano, *L'esistenzialismo è una filosofia positiva*, in: Id., *Scritti esistenzialisti*, Utet, Torino 1988). Questa figura è — secondo la tradizione esistenzialistica — lo spazio di respiro della scelta umana. Essa non indica il dispiegarsi, di fronte all'agente, del complesso di tutti i possibili oggetti di scelta; e questo, sia perché non è noto se i possibili costituiscano un tale complesso totalizzante, sia, soprattutto, perché non c'è nozione diretta del possibile determinato, se non nell'attuale. Pertanto, il complemento semantico si rivela anzitutto come possibilità di desituarsi rispetto al punto di vista già assunto, per intraprendere eventualmente una peirastica delle possibilità effettivamente disponibili. Ora, la disgiunzione  $x$  aut  $non-x$  ha l'estensione del trascendentale, ed è, in fondo, l'espressione concreta di ogni disgiunzione pratica. In ogni alternativa umana c'è sempre un elemento non-focale, rispetto al quale l'alternativa è, a priori, formalmente in *aut*. Questo elemento non-focale è appunto il complemento semantico, che è comprensivo del possibile semantico non coincidente con l'elemento focale.

<sup>26</sup> “Serie” è una relazione asimmetrica, transitiva e coerente. In tal senso, specifico, essa non è semplicemente un insieme di termini tra i quali intercorra una qualsiasi relazione definibile (o “campo” di una relazione), ma è essa stessa una certa relazione. Ad esempio, le serie: 1, 2, 3; 1, 3, 2; 2, 3, 1; 2, 1, 3; 3, 2, 1; 3, 1, 2; sono differenti, per quanto abbiano lo stesso campo (cfr. B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy* [1919], Allen and Unwin LTD, London 1960, cap. 4). Secondo Cantor, «ogni insieme  $K = \{x\}$ , costituito di numeri cardinali finiti e diversi, si può mettere sotto forma di serie:  $K = (x_1, x_2, x_3, \dots)$ ; essendo:  $x_1 < x_2 < x_3 \dots$ » (cfr. G. Cantor, *Beiträge zur Begründung der Transfiniten Mengenlehre* [1895], § 5, in: Id., *Gesammelte Abhandlungen*, hersg von E. Zermelo — G. Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1962, p. 292).

<sup>27</sup> La definizione classica (cantoriana) di “insieme” [*Menge*] è la seguente: «Per ‘insieme’ noi intendiamo ogni riunione  $M$  in un tutto di determinati e ben distinti oggetti  $m$  dati dai nostri sensi o dal nostro pensiero (che son detti gli elementi di  $M$ )» (cfr. G. Cantor, *Beiträge zur Begründung der Transfiniten Mengenlehre*, §1, p. 282). Ergo: l'insieme esiste ogni volta che un molteplice si lascia pensare come “uno” mediante una regola; l'insieme è internamente determinato, nel senso che, mediante la regola che lo costituisce e il PTE, si può sempre decidere se un oggetto qualsiasi appartiene o meno all'insieme stesso; l'insieme è una molteplicità coerente nel senso che gli elementi di esso possono stare insieme [*zusammensein*] senza contraddizione; l'esistenza dell'insieme è oggettiva, cioè indipendente dal pensiero o dal linguaggio che lo esprime; come unità, l'insieme può sempre costituire l'elemento di un altro insieme. (Cfr. N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia* [1960], TEA, Milano 1993, voce “insieme”). Che la teoria degli insiemi si sia servita del PTE, non significa comunque che questo sia solida a quella.

definizione dello statuto autentico di quell' $x$  o di quell' $\alpha$ .<sup>28</sup> Per dirla tutta, il complemento semantico va inteso come il trascendentale che si dà in prospettiva. Dire che tale complemento è prospettico, è dire che la sua relazione col termine o con la formula di partenza è dissimmetrica: infatti, il dominio su cui il complemento si apre, è lo stesso trascendentale traguardato a partire da un elemento particolare.

### 1.3. *L'approccio minimalista alla fondazione*

Un'ulteriore critica alla apagogia si traduce nella diffusa convinzione che essa — come argomentazione negativa — sia in grado di attestare l'inconsistenza della posizione avversa alla tesi sostenuta, ma non di confermare positivamente la tesi stessa. Una simile posizione (sviluppata dal razionalismo critico) può essere detta "minimalista", in quanto ricalca il modulo di quella che i logici chiamano la "regola della negazione minimale" o regola  $\neg j$ , che si può schematizzare nella forma seguente:

$$\begin{array}{l} X \alpha \mid - \beta \\ \hline Y \alpha \mid - \neg \beta \\ X \cup Y \mid - \neg \alpha \end{array}$$

che si può leggere così: se l'assunzione di  $\alpha$  in un calcolo logico consente la derivazione di  $\beta$  e di  $\neg \beta$ , allora, in quel calcolo, si può derivare  $\neg \alpha$ .

Ora, lo schema diventa interessante per il nostro caso, se, al posto di  $\alpha$ , mettiamo  $\neg \alpha$ : infatti, in questo caso, dal fatto che la negazione di  $\alpha$  risulti inconsistente, si ottiene la negazione della negazione di  $\alpha$  (appunto, la negazione della posizione avversa a quella che si intende sostenere); ma non l'affermazione positiva dello stesso  $\alpha$ :

$$\begin{array}{l} X \neg \alpha \mid - \beta \\ \hline Y \neg \alpha \mid - \neg \beta \\ X \cup Y \mid - \neg \neg \alpha \\ \text{(stante che qui: } \neg \neg \alpha \mid - / \alpha \text{).} \end{array}$$

---

<sup>28</sup> L'indagine metafisica va precisamente in questa direzione.

Secondo una simile impostazione, dunque, sarebbe possibile falsificare una tesi, ma non sarebbe possibile dimostrarla in senso ultimativo<sup>29</sup>.

Una prima radice teorica di questa posizione sta nella diffidenza verso la regola della “doppia negazione classica” (*DN*), considerata da alcuni autori come un frutto dell’aritmeticismo booleano (cioè, della pretesa che anche in logica “meno” per “meno” dia “più”)<sup>30</sup>. Quando, in realtà, dal punto di vista propriamente filosofico — e non da quello di una mimesi simbolica di esso —, il significato dei due segni di negazione, che in *DN* compaiono, non è lo stesso: il più esterno nega sintatticamente, il più interno fa corpo semanticamente con la formula che lo segue immediatamente. È per questo, che lo  $\alpha$  che sta a destra del segno di derivazione (nella formula della doppia negazione), non è formalmente equivalente ad un  $\alpha$  che stia a sinistra di quel segno: il primo  $\alpha$  è infatti vero senza alternative possibili, cioè in modo necessario. Se invece i due segni di negazione avessero esattamente lo stesso valore, e semplicemente si elidessero in senso computistico, allora lo  $\alpha$  che ne deriva, non sarebbe formalmente diverso da un  $\alpha$  ipotetico, assunto a sinistra del segno di derivazione.

Una seconda radice teorica della posizione che abbiamo detto minimalista, mi sembra si possa esplicitare così: si pensa che, stabilire che  $\neg\alpha$  è inconcepibile, non significhi ancora sapere che  $\neg\alpha$  è impossibile. Per questo, tra l’impossibilità di concepire  $\neg\alpha$ , e la positiva affermazione di  $\alpha$ , si scava un vuoto, come se vi fossero delle possibilità intermedie. Eppure, i sostenitori del minimalismo logico non sono di per sé contestatori del PTE: essi, cioè, sarebbero disposti a riconoscere la verità di  $\alpha$ , una volta che avessero riconosciuto che davvero  $\neg\alpha$  è impossibile; il fatto è, che essi non sembrano riconoscere appunto quest’ultima circostanza.

<sup>29</sup> È questa, ad esempio, la posizione del falsificazionismo popperiano.

<sup>30</sup> Su questo, cfr. T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1966; trad. it. di C.A. Donolo, col titolo: *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, p. 142. Obiezioni ad un modo meramente computistico di intendere la doppia negazione, vengono avanzate da Wittgenstein nelle *Ricerche*. Wittgenstein ipotizza anche l’uso di differenti simboli di negazione (*X* e *Y*): uno che, reduplicato, dia luogo ad un’affermazione; l’altro che, reduplicato, rafforzi la negazione. «Alle due negazioni associamo rappresentazioni differenti. È come se ‘*X*’ facesse ruotare la proposizione di 180 gradi. È per questo che due di queste negazioni riportano il senso al suo posto di prima. Invece ‘*Y*’ è come uno scuotere il capo. E come non si può eliminare una scossa del capo con un’altra, così non si può eliminare una ‘*Y*’ con un’altra» (cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Parte I, nn. 554–557).

Essi avrebbero ragione, naturalmente, nel caso in cui si potesse stabilire che  $\neg\alpha$  è solo inimmaginabile — perché, in tal caso, lo si potrebbe ancora credere possibile —; senonché, l'autocontraddittorietà sigla propriamente l'inconcepibilità di  $\neg\alpha$ . Dunque, il problema è un altro. Evidentemente, chi sostiene una posizione di tipo minimalista, ritiene che ciò che vale per il pensiero non valga per l'essere, e dunque, che ciò che è escluso dal pensiero — come inconcepibile —, non risulti per ciò stesso escluso dall'essere — come impossibile.

#### *1.4. La radice gnoseologica del minimalismo*

Naturalmente, questa posizione gnoseologica ha alla radice una confusione tra il pensiero in quanto tale, che è la stessa intelligibilità o manifestatività dell'essere, e l'io. Che le due realtà non coincidano, è attestato, tra l'altro, dal fatto che l'io sa anche concepire — sia pure come non attuale — la possibilità del proprio non comparire nell'orizzonte dell'essere. Ciò non toglie tuttavia che la relazione che l'io intrattiene con l'orizzonte — tradizionalmente, l'intenzionalità — abbia di specifico proprio questo: e cioè, di essere capace dell'orizzonte in quanto tale. Insomma, ciò che specifica l'io è appunto la sua capacità ontologica, che pure si apre a partire da un punto di visuale che è onticamente segnato. Ora, la collocazione ontica viene sovente fatta interagire in modo improprio con l'intenzionalità, come se la capacità ontologica potesse venir intaccata dalla prospettività secondo cui essa si apre. In realtà, la possibilità stessa di riconoscere come inautentica quella capacità di ridare l'ontologico, potrebbe fondarsi, propriamente, solo sulla presunzione di una apprensione autentica dell'ontologico stesso.

Dunque, la posizione gnoseologica è traducibile in una contraddizione performativa: tra la posizione esplicita della inautenticità della manifestazione intenzionale dell'essere, e la presupposizione che vi sia invece una manifestazione intenzionale autentica, che faccia da termine di confronto rispetto alla prima. Ed è chiaro che, in questo senso, il dualista gnoseologico fallisce il proprio atto di discorso.

Ma, se la considerazione più consueta trae motivo dalla autocontraddittorietà dello gnoseologismo, per affermare la verità della posizione ad esso contraddittoria (seguendo in tal modo proprio quello schema apagogico, che è ora in questione), una considerazione più approfondita

può soffermarsi piuttosto sull'*implicatum* presupposizionale, e vedere nella (appunto, implicita) assunzione di quello, il riconoscimento effettuale della inevitabilità dell'apofantico dal terreno della autentica manifestazione dell'essere — secondo uno schema elentico. Si tratta di evidenziare che l'apofantico come tale — e dunque anche l'apofansi di contenuto gnoseologico — non può non essere impegno con la verità, cioè con l'autentica manifestazione dell'essere, che dunque non potrà mai esser detta fuori portata, senza con ciò venir riproposta.

### *1.5. Nota sulla natura trascendentale dei primi principi*

La questione della apagogia coincide con quella della validità e fecondità inferenziale dei primi principi. È chiaro che, quando parliamo di “primi principi”, ci riferiamo a costanti dell'essere dell'ente, a sue connotazioni proprie; e non a semplici regole di derivazione di un linguaggio formalisticamente organizzato: queste ultime potranno piuttosto intendersi come traduzioni assiomatiche di quelle. I primi principi (*archai*), dunque, non vanno pensati come gli assiomi di una assiomatica formale. E la differenza non è trascurabile. Si tratta infatti di ricordare — per fare l'esempio più classico — che il principio di non contraddizione non è riducibile ad una semplice regola di derivazione, propria di un certo linguaggio (logico, matematico o filosofico che esso sia). Con i primi principi si mette piuttosto a tema una descrizione delle costanti che innervano l'essere, in ogni sua manifestazione.

Non è difficile pensare che buona parte delle difficoltà che nell'ultimo secolo si sono addensate sui primi principi, provenga dalla loro identificazione — già, a suo tempo, opportunamente vietata da Alfred Tarski<sup>31</sup> — con le corrispettive regole di derivazione. L'indebita identificazione ha avuto, rispetto alla concezione dei principi, almeno due conseguenze: quella di proiettare su di essi i problemi di se-

---

<sup>31</sup> Alfred Tarski ricordava che le «leggi di non-contraddizione e del terzo escluso, che caratterizzano la concezione aristotelica della verità» sono «leggi semantiche», che «non dovrebbero essere identificate con le relative leggi logiche di non-contraddizione e del terzo escluso; queste ultime appartengono al calcolo proposizionale, cioè alla parte più elementare della logica e non si richiamano in alcun modo al termine 'vero'» (cfr. A. Tarski, *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*, «Philosophy and Phenomenological Research», IV [1944]; trad. it. di A. Meotti, in: *Semantica e filosofia del linguaggio*, a cura di L. Linsky, Milano 1969, pp. 44–45).

condarietà grammaticale e derivativa cui le regole in questione sono esposte; e quella di proiettare su di essi il presupposto di origine booleana, su cui sono impostate le tavole vero-funzionali che definiscono i connettivi, e quindi le relazioni logiche, nei consueti calcoli logico-formali.

Tale presupposto consiste nell'affidare alla disgiunzione tra valori contrari — quali sono vero/falso — la classificazione dei termini e dei connettivi; quando la disgiunzione a portata trascendentale sarebbe piuttosto quella tra valori contraddittori: vero/non-vero. La conseguenza è che i casi di indecidibilità, controesemplificando la disgiunzione tra contrari, danno l'illusione di istanziare il *tertium* tra i contraddittori. In particolare, il PTE disgiunge, non tra la verità e la falsità di  $\alpha$ , bensì tra  $\alpha$  e  $\neg\alpha$ , cioè tra la verità e la non-verità di  $\alpha$ . In altri termini,  $\alpha$  è vero oppure non è vero, in uno dei tanti modi in cui gli è possibile non esserlo: cioè, il falso, l'impossibile — di cui è specie l'autocontraddittorio  $\neg$ , l'indecidibile, l'insensato, il mal-formato, e così via.

Nel linguaggio di Rosmini, potremmo dire che i primi principi sono le leggi dell'“essere per sé manifesto”. Non sono, insomma, leggi valide dal punto di vista dell'io, che poi si proietterebbero su di un preteso “essere in sé”, nella speranza (mai assicurata) di avere una qualche presa su di esso. Quest'ultima posizione si supera nella considerazione che il pensiero non è altro che il manifestarsi dell'essere (e l'io umano è capace del pensiero)<sup>32</sup>.

Parlando di primi principi, pensiamo, per intenderci, all'implesso costituito da “identità” (PDI), “non-contraddizione” (PDNC) e “terzo escluso” (PTE). E, se è vero che essi non devono essere confusi con le rispettive versioni logico-formali, è anche vero che que-

---

<sup>32</sup> Già Tommaso riconosceva con chiarezza che il principio di non contraddizione — prototipo dei primi principi — «si radica nel significato dell'essere e del non essere» (*principium contradictionis fundatur supra rationem entis et non entis*) quindi ha una portata immediatamente ontologica (cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I IIae, q. 94, a. 2, *Resp.*). Ma il filosofo che forse meglio di ogni altro ha teorizzato questa verità, è stato Antonio Rosmini (cfr., in special modo: *Logica*, Libro II, cap. IV). Si tratta di capire — con Rosmini — che la logica, così come il filosofo la conosce, è sempre onto-logica, nel senso che è espressione di quegli aspetti dell'essere che risultano innegabili, cioè che godono di statuto elenctico. Infatti, un principio può dirsi effettivamente tale, proprio in quanto gode di statuto elenctico: cioè, in quanto va a costituire persino le forme della propria (tentata) negazione.

ste possono risultare utili ad evidenziare la convertibilità reciproca delle tre figure<sup>33</sup>.

In particolare, è opportuno considerare che il *terzo*, che il PTE esclude, è sì materialmente un medio che falsifichi entrambi i poli contraddittori, ma formalmente tale medio — là dove realmente dei contraddittori si tratti, e non dei contrari — è la stessa autocontraddizione<sup>34</sup>. Se rettamente intesi, insomma, il PDNC e il PTE si equivalgono reciprocamente<sup>35</sup>.

## 2. L'*élenchos* e la sua peculiarità

L'apodissi — di cui l'apagogia è l'estrema risorsa — non è in grado, da parte sua, di tener fermi i principi che sfrutta, e quindi non è in

<sup>33</sup> In particolare, nel calcolo proposizionale, il PDI può essere formulato come regola *I*:  $\vdash \alpha \rightarrow \alpha$ ; e il PDNC può essere formulato come regola *NC*:  $\vdash \neg(\alpha \wedge \neg\alpha)$ . E si può rilevare che le due formule sono simbolicamente equivalenti (in quanto si passa dall'una all'altra grazie a una semplice trasformazione per equivalenza simbolica). Dunque:  $\alpha \rightarrow \alpha \equiv \neg(\alpha \wedge \neg\alpha)$ . La trasformazione di *I* in *NC* è ottenibile tramite la regola di trasformazione della implicazione in congiunzione (*Tr*→ $\wedge$ ):  $\alpha \rightarrow \beta \vdash \neg(\alpha \wedge \neg\beta)$ . Eccone la derivazione:

$$\begin{array}{lll} \alpha \rightarrow \beta & \alpha \vdash \beta & A \text{ (bis) } MP \\ \alpha \rightarrow \beta \vdash \neg(\alpha \rightarrow \beta) & & C \\ \alpha \wedge \neg\beta \vdash \neg(\alpha \rightarrow \beta) & & \wedge I \\ \alpha \rightarrow \beta \vdash \neg(\alpha \wedge \neg\beta) & & C \end{array}$$

<sup>34</sup> Ciò che è vietato dalla formula *NC*, vale a dire, ciò cui si riferisce la negazione fuori parentesi, non sono i singoli elementi congiunti, bensì l'intera congiunzione in parentesi. Ora, la combinazione del *non* fuori parentesi e dell'*et* entro parentesi, dà la sbarra di Nicod; ma la sbarra, qui, agisce tra una formula e la negazione di essa: quindi, restano escluse le situazioni che comportano la verità di entrambe e la falsità di entrambe. Si ha così, implicitamente, l'*aut* — *aut*( $\alpha, \neg\alpha$ ) —, che caratterizza esplicitamente il PTE. Volendo, comunque, si può anche operare la trasformazione di *TND* in *NC* tramite le "leggi di De Morgan". Si pensi ad esempio alla regola di trasformazione della disgiunzione nella congiunzione, nella forma:  $\alpha \vee \neg\beta \vdash \neg(\neg\alpha \wedge \beta)$ .

<sup>35</sup> Sulla presunta non equivalenza di significato dei due principi, si basa invece il tentativo di dimostrare per assurdo il PTE. Si tratta di un tentativo esperito da Peirce in termini ricostruibili come segue: se il PTE fosse falso, sarebbe falso che ogni proposizione deve essere o vera oppure non-vera; in tal caso vi sarebbe almeno qualche proposizione insieme non-vera e non-non-vera; ma, semplificando, si avrebbe — dalla negazione del PTE — che qualche proposizione dovrebbe essere insieme non-vera e vera; il che è autocontraddittorio (cfr. C.S. Peirce, *Collected Papers*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass. 1931–1958, vol. V, § 340). In realtà, la dimostrazione per assurdo già presuppone la validità del PTE: infatti, se l'ipotesi  $\neg\alpha$  risulta autocontraddittoria, la posizione in sua vece di  $\alpha$ , presuppone appunto che tra i due elementi non si dia un terzo.

grado di superare la provocazione del trilemma di Fries<sup>36</sup>, rinviante di fatto al trilemma aristotelico degli *Analitici Secondi* — di cui i teoremi gödeliani di incompletezza possono essere interpretati come una complessa e originale conferma<sup>37</sup>. L'attualità del trilemma è confermata dal fatto che le proposte epistemologiche che oggi si contendono il campo — fondazionalismo, giustificazionalismo condizionato e coerentismo —, sembrano corrispondere rispettivamente alle tre varianti previste dalla classica aporia.

### 2.1. *Élenchos come risposta al trilemma della fondazione*

Per evitare il trilemma, occorre dunque far ricorso ad *élenchos*, come discussione, non più apodittica, bensì dialettica<sup>38</sup> dei principi — e anzitutto, dei principi fatti valere nell'apagogia. Ma, per considerare adeguatamente *élenchos*, conviene preliminarmente considerare il testo aristotelico di *Metafisica Gamma*, di cui è opportuno mettere in rilievo alcuni tratti decisivi.

Anzitutto, il legame esplicito con gli *Analitici*<sup>39</sup>: il tema elenctico, infatti, è introdotto in *Gamma*, proprio per affrontare il trilemma apo-

<sup>36</sup> È stato Popper ad accostare la situazione del Barone di Munchhausen, che voleva trarsi fuori dalla palude sollevandosi per i capelli, a quella illustrata nel "trilemma di Fries" (cfr. J.F. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der reinen Vernunft*, 1807, vol. I, Einleitung). Il trilemma friesiano del punto di partenza del sapere (che prevede per il sapere la possibilità, o di partire da assunzioni dogmatico-convenzionali, oppure di regredire all'infinito, o ancora di assumere evidenze legate alla psicologia del soggetto umano) viene piegato da K. Popper (cfr. *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1979, cap. V) in un senso omogeneo a quello del trilemma aristotelico degli *Analitici Secondi*. Infatti, Popper intende lo psicologismo di Fries come circolarità viziosa (stabilire ad esempio che l'induzione è una legge della mente, richiede l'uso dell'induzione). Hans Albert riprende il trilemma del cognitivismo, proponendolo nella discussione con Apel e Habermas; e lo intende senz'altro nei termini canonici, già stabiliti da Aristotele (cfr. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* [1968], J.C.B. Mohr, Tübingen 1980, pp. 11–15).

<sup>37</sup> L'incompletezza che è in questione nei teoremi VI e XI della nota memoria gödeliana del 1931, è in prima battuta quella di tipo sintattico. Se non che, si può mostrare come tale genere di incompletezza implichi — nel caso in questione — anche quella semantica (cfr. S. Galvan, *Introduzione ai teoremi di incompletezza*, FrancoAngeli, Milano 1992, pp. 160–61). In generale, cfr. K. Gödel, *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia mathematica und verwandter Systeme I* (1931); trad. it. di P. Pagli, col titolo: *Sulle proposizioni formalmente indecidibili dei Principia Mathematica e di sistemi affini I*, in Aa.Vv., *Il teorema di Gödel* (1988), ediz. italiana a cura di P. Pagli, Muzzio Padova 1991.

<sup>38</sup> Cfr. Aristotele, *Analitici Secondi*, I, 77a 29–30; testo greco a cura di W.D. Ross.

<sup>39</sup> «Occorre che i miei uditori abbiano una preliminare conoscenza delle cose dette negli *Analitici*» (cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 1005b 3–4).



retico di *Analitici Secondi*, I, 72b 5–18<sup>40</sup>. In secondo luogo, il registro analogico dello svolgimento di *élenchos* nel testo aristotelico. La struttura fondamentale delle esecuzioni elenctiche in *Gamma* — quella “semantica”, quella “sintattica” e quella “pratica”<sup>41</sup> — è infatti costante, ed è sinteticamente espressa dalla formula *anairōn logon, hypoménei logon* (chi toglie il logos, lo ripropone)<sup>42</sup>: dove per *logos* si intende, a ben vedere, l’essere che si manifesta nella apofansi.

Così, il risultato complessivo di *élenchos* è l’esibizione dell’inevadibile. È proprio questa dialettica elenctica la figura virtuosamente circolare che evita il trilemma aporetico: ma lo evita, ben inteso, per quel linguaggio filosofico in cui viene a parola l’essere come tale, con le sue costanti proprie. Altri linguaggi, nei quali le *archai* giocano in senso non tematico, e cioè i linguaggi ai quali Aristotele pensa negli *Analitici*, e per i quali le *archai* sono tutt’al più degli *axiómata* (ovvero gli elementi ultimi di valore cui l’analisi mette capo), non sembrano invece potersi sottrarre alla regia del trilemma<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Lo si capisce bene, quando Aristotele esclude che vi sia *apódeixis* del principio fermissimo, precisando che non di tutto può esservi *apódeixis* — pena un aporetico “regresso all’infinito” (cfr. *Metafisica*, IV, 1006a 8–9). E qui il riferimento è al primo corno del trilemma degli *Analitici* (cfr. *Analitici Secondi*, I, 72b 8–9: «*hoi men gar eis ápeiron axioúsin anghesthai*»). Lo si capisce anche quando Aristotele in *Gamma* esclude un altro corno del trilemma: quello del dialele (cfr. *Analitici Secondi*, I, 72b 16–18: «*endéchesthai gar kyklo ghígnesthai ten apódeixin kai ex allélon*»), concretantesi nell’ipotesi di una fondazione apagogica del PDNC. (Su questo, cfr. *Metafisica*, IV, 1006a 15–17: «La differenza fra la dimostrazione elenctica e la dimostrazione *simpliciter* sta in questo: che dimostrando *simpliciter* [*apodeiknýon*] si cadrebbe evidentemente in una petizione di principio»). Se poi, delle tre uscite aporetiche del trilemma, viene apparentemente trascurata in *Gamma* quella dell’arresto arbitrario — ad un livello ipotetico — nell’ordine della fondazione regressiva (cfr. *Analitici Secondi*, I, 72b 11–15), va considerato che questo caso è in realtà quello di cui Aristotele si occupa in linea principale. Infatti, se egli — dopo aver chiarito che non hanno valore epistemico il regresso all’infinito e il dialele — si impegna a mostrare quale sia lo statuto appropriato della fondazione del PDNC, lo fa appunto per fare in modo che questo venga assunto come un che di ultimo, ma non nel senso, appunto, della arbitrarietà, bensì in quello della “anipoteticità”: «Deve essere un principio *anypótheton*. Infatti, quel principio che di necessità deve possedere colui che voglia conoscere qualsivoglia cosa non può essere una pura ipotesi (*hypóthesis*), e ciò che necessariamente deve conoscere chi voglia conoscere qualsiasi cosa deve già essere posseduto prima che si apprenda qualsiasi cosa» (cfr. *Metafisica*, IV, 1005b 14).

<sup>41</sup> Rinviamo, per questa scansione, a: P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, Parte III.

<sup>42</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 1006a 26.

<sup>43</sup> Questo, infatti, non viene sciolto, nel corpo di *Analitici Secondi*; e solo nel finale dell’opera assistiamo all’indicazione di uno scorcio prospettico, secondo il quale le *archai* —

## 2.2. *La struttura di élenchos*

La struttura della movenza elenctica può essere ridetta, in estrema sintesi, così: togliere è porre (quando il tolto è ciò che appartiene al trascendentale)<sup>44</sup>. Naturalmente, tale formula non va intesa come se fosse a

---

non formalmente gli *axiomata* — sarebbero il contenuto del *nous*, descritto a sua volta come una *hexis*, e dunque come una capacità costante di possesso critico — potremmo dire “dialettico”. (Cfr. Aristotele, *Analitici Secondi*, II, 100b 5–15).

<sup>44</sup> Si può allora aggiungere che l’ “ideale regolativo” — per dir così — di una negazione effettuale del trascendentale sarebbe l’isolamento dell’intenzione soggettiva (*finis operantis*) dalla esecuzione (*obiectum actionis*): nel senso che, se il negatore effettuale riuscisse davvero a realizzare la propria intenzione, si autosottrarrebbe alla prassi (anche linguistica). Dunque, il negatore non può voler dire quel che dice negando, perché quel che dice negando è l’impossibile (ed è quindi ciò che non può essere voluto — propriamente, cioè *sub specie impossibilitatis* –, perché non può essere propriamente pensato). Ora, compito di *élenchos* è appunto quello di far apparire l’impossibile *sub specie impossibilitatis*, e di mettere in luce, dunque, che il negatore vuole, esegue e radicalmente pensa sempre altro rispetto alla intenzione che dichiara. Perciò, l’*afasia* cui la negazione effettuale rinvia, per quanto irrealizzabile, è un “limite teoretico” che risulta in qualche modo euristico: infatti, essa è il luogo di una possibile semantizzazione diairetica tra illocutorio e locutorio, in quanto il negatore effettuale prospetta una illocuzione (una intenzione comunicativa) priva di una proiezione locutoria possibile — mentre ogni proiezione locutoria di quella illocuzione sarebbe, rispetto alla medesima, un controesempio; così, l’illocuzione acquista rilievo come un che di autonomo rispetto alla locuzione (e viceversa), e, d’altra parte, essa si mostra come qualcosa che, nel suo ipotetico isolamento, non produce alcunché di discorsivo, ed è dunque strutturalmente riferita ad un qualche contenuto (la locuzione). Ma la più generale figura “limite” della *aproxia*, è luogo di una più ampia semantizzazione diairetica: quella, che già si diceva, tra intenzione ed esecuzione (tra ciò che ci si propone di fare e ciò che realmente si fa, nel dar corso al proponimento). Infatti, per dir così, la proiezione poetica della intenzione pratica annunciata, è di per sé nulla; mentre, ogni proiezione non nulla realizzerebbe *eo ipso* un controesempio dell’intenzione stessa. Qui, dunque, si vede — come limite teorico — lo spezzarsi della prassi in una intenzione e in un oggetto d’azione (*pragma*), di cui il secondo acquista un rilievo autonomo rispetto alla prima, mostrando la propria refrattarietà al progetto di negazione effettuale (delle strutture principali), che la prima contiene. Si può d’altra parte osservare che il locutorio, prodotto senza tematico riferimento alle strutture principali, resta all’interno dell’orizzonte come semplice dato ontico, perdendo la sua specificità ontologica. Ciò, però, non offre spunti per una semantizzazione simmetrica alla precedente. E la ragione è che, in questo caso, non va perduto il riferimento all’illocutorio: infatti, per fare un esempio eminente, anche per quanto riguarda la stessa contraddizione in termini (proposizionale), sembra essenziale che essa si dia all’interno di un ambito illocutorio determinato e decifrabile, senza del quale non sarebbe rilevabile come contraddizione. Si pensi, ad esempio, ad una situazione che, risultando autocontraddittoria in un contesto standardizzato in senso assertorio (come quello di una ricostruzione storica), potrebbe non esserlo più in un altro riferimento illocutorio (come quello della poesia), aperto alla presenza della metafora viva. Un approfondimento ulteriore della analisi, consentirebbe però di rilevare un più fitto coinvolgimento reciproco delle due dimensioni. Infatti, l’illocutorio, anche come pura intenzione, sarebbe destinato alla laten-

sua volta l'espressione di una autocontraddizione ( $P \wedge \neg P$ ). Il “togliere” e il “porre” ora in questione, infatti, non stanno tra loro sullo stesso piano: non coincidono, cioè, con due mere locuzioni<sup>45</sup>. Per capirlo meglio, è opportuno considerare partitamente i due casi di “toglimento” tradizionalmente ipotizzati: quello di una “negazione formulata” (NF) dei principi e quello di una loro “negazione effettuale” (NE).

Per il primo caso, si può rilevare che la NF di certe costanti trascendentali, si realizza all'interno di quelle stesse costanti: essa fa ciò che nega — proprio nell'atto di negare —; ovvero, “performativamente” non riesce ad evadere da ciò che “locutoriamente” rifiuta. Qui si tratta di rilevare come certe formulazioni locutorie dicano una negazione di cui non sanno dare esecuzione. La NF è infatti, ad un livello elementarmente ontico — come ente fra gli enti (o meglio, *pragma* fra i *prágmata*) —, realizzativa di quelle costanti semantiche che entrano a costituire tutto ciò che compare nell'orizzonte apofantico<sup>46</sup>. Questo livello di considerazione del linguaggio è però generico: tanto generico da comprendere in sé lo stesso linguaggio autocontraddittorio (quello che rinuncia ad essere specificamente linguaggio). Senonché, la NF è realizzativa del trascendentale anche secondo una più elevata considerazione, specificamente ontologica<sup>47</sup>, per la quale anche quella particolare apofansi che la NF è, risulta inveramento delle strutture principali: sia con la sua struttura sintattica, sia con la sua intenzionalità semantica (pragmaticamente condizionata).

za, se non fosse traducibile, sia pure per locuzione interiore all'io, in un che di espresso e di comunicabile; il che significa che — a rigore — la stessa intenzione negatrice dovrebbe, per coerenza, autosopprimersi. Così, si può dire che la semantizzazione prima suggerita accada in una fase non ancora estrema del percorso elentico.

<sup>45</sup> Dunque, non vale obiettare che:

togliere  $NC \equiv \neg P$

porre  $NC \equiv P$

togliere–porre  $NC \equiv \neg P \wedge P$

Infatti, le due figure non sono simmetriche: “togliere” implica “porre”, ma non viceversa. Quindi:  $T \rightarrow P$ , vale a dire:  $\neg(T \wedge \neg P)$ ; mentre,  $\neg(P \rightarrow T)$ , vale a dire:  $P \wedge \neg T$ .

<sup>46</sup> Dire qualcosa, è a sua volta un che di incontraddittorio — foss'anche un'autocontraddizione il contenuto di questo dire, oppure la negazione formulata del PDNC. Dal punto di vista ontico, si può chiaramente osservare che il dire e il non dire non sono tra loro indifferenti, e che, anzi, si escludono nella simultaneità.

<sup>47</sup> È la considerazione per cui il dire non è un fare qualunque, bensì un fare nel quale, aprendosi l'orizzonte apofantico, è l'essere che si rivela come tale — essendo, le costanti apofantiche, funzionali a tale rivelazione.

Nel caso della negazione effettuale (NE), è possibile distinguere due situazioni. La prima è quella di una messa fuori gioco parziale delle strutture apofantiche, che ne violi esplicitamente qualcuna, all'interno dell'esercizio delle altre. In tal senso, si può citare il caso di una formulazione volutamente autocontraddittoria, o quello di un differimento all'infinito della determinazione semantica dei termini, o quello di un differimento all'infinito della responsabilità illocutoria: tutti casi nei quali il dire, pur costituendosi per qualche aspetto, si ridurrebbe però ad un fare qualunque (di tipo semplicemente ontico)<sup>48</sup>. La seconda situazione è quella di una radicale *epoché* afasica (di tipo pirroniano) — che si vieta, comunque, di accedere al piano stesso della apofansi, e quindi anche di accedere al proprio apparire come negazione; e che, nella misura in cui si realizza, lo fa vivendo parassitariamente delle stesse strutture che epochizza. L'estrema possibilità di una NE sembra dunque affidata ad una strategia del silenzio, la quale non concederebbe nulla alle costanti trascendentali, ma neppure porrebbe nulla di proprio o di alternativo ad esse, soprattutto in considerazione del fatto che il silenzio autentico del negatore dovrebbe essere anche interiore e, in generale, dovrebbe essere anche rinuncia ad una prassi intenzionale. Tali improponibili strategie di NE si manterrebbero comunque inconciliabili con le rispettive opzioni contraddittorie — e, anche solo per questo verso, fruirebbero del regime trascendentale<sup>49</sup>.

### 2.3. *Élenchos e libertà*

In fondo, i grandi interpreti del motivo elenctico, hanno prospettato una alternativa radicale: quella tra una adesione alle costanti dell'essere, che sia consapevole e voluta (cioè libera); e una adesione coatta, in cui, al tentativo di affermare la propria autonomia rispetto al destinale, fa riscontro una forza delle cose che costringe ad una ade-

---

<sup>48</sup> Seguendo il vocabolario di Austin: l'atto fatico verrebbe meno, e coinvolgerebbe in questo l'atto retico (cioè, l'intenzionalità del dire).

<sup>49</sup> Questo significa che il negatore realizzerebbe comunque i principi, sia pure secondo il livello sempre più elementare di negazione sul quale sceglie via via di attestarsi.

sione da schiavi (come dice Epitteto)<sup>50</sup> — di cui è paradigma regolativo il vivente vegetativo (*pephykós*)<sup>51</sup>.

Ora, la NE del trascendentale è violenza; la quale però non è potente quanto all'ontologico, ma solo quanto all'ontico. Insomma, la violenza non è patita dal trascendentale; piuttosto essa si traduce in una automutilazione del violento, il quale si trova — senza peraltro riuscire ad attuare l'intenzione specifica della sua strategia — a ridurre il proprio agire ad un mero fare, che sarà, in generale, un muoversi almeno potenzialmente autolesionistico, “aprasico”: un fare a caso. E sarà, specificamente, un parlare ontico (in latino: *pronuntiare*, in greco: *phthéngomai*), non più rivelativo dell'essere: dunque “afasico”, nel senso di banalizzato. Ma la dissociazione progressiva che il negatore realizza, è dissociazione dal proprio riconoscimento del trascendentale, e non ovviamente dal trascendentale stesso. Perciò, egli si sottrae a se stesso; più precisamente, alla propria capacità di aderire liberamente al trascendentale — tendenzialmente regredendo dalla specie al genere, dal *signatus* all'*exercitus*.

#### 2.4. *La natura non formalistica di élenchos*

La formula *anairón logon hypoménei logon*, potrebbe sembrare assimilabile alla “regola di autofondazione” (*AF*), propria del calcolo

---

<sup>50</sup> Il quale, paradossalmente, fa recitare la parte dello schiavo (negatore) ad un padrone di schiavi–filosofi, che gli rendono la vita impossibile, prendendo alla lettera la sua negazione teorica dei principi. Sul tema rinviamo al cap. I della Parte III del presente volume (il riferimento è a: Epitteto, *Diatriba*, II, 20).

<sup>51</sup> Infatti, si tratterebbe di regredire al generico livello vegetativo, per poter sostenere una posizione propriamente non pensabile, tale insomma da escludere lo *hypolambáno* (*suscipio*): la posizione di chi si muove acriticamente. Al riguardo, il testo aristotelico di *Metafisica*, IV, 1008b 11 presenta la variante *ton pephykóton* (plurale del participio perfetto di *phyo*), riportata nei codici Vindobonensis e Laurentianus. Ora, tale variante dice, forse meglio della sua alternativa (*ton ghe phytón*), la regressione ipotetica al generico, che la NE richiederebbe. Essa è discussa nel Commentario di Tommaso che — riportata la dizione prevalente — aggiunge: «*Alius textus habet [differre] 'ab aptis natis'. Et est sensus, quia talis, qui nihil suscipit, nihil differt in hoc quod actu cogitat, ab illis qui apti nati sunt cogitare, et nondum cogitant actu; qui enim apti sunt cogitare de aliqua quaestione, neutram partem asserunt, et similiter nec isti*» (cfr. Tommaso d'Aquino, *Sententia super Metaphysicam*, lect. IX; in edizione Fiaccadori, Parma). Qui Tommaso accomuna i non ancora pensanti in atto e i regredienti tendenziali al generico, nella esclusione (rispettivamente involontaria e volontaria) del *suscipere* — in cui il generico *opinari* è specificato dalla *assertio* distinguente (che afferma o nega).

proposizionale<sup>52</sup>: quella per cui “se una formula è derivabile dalla sua negazione e da eventuali altre assunzioni, allora è derivabile da quest’ultime soltanto”<sup>53</sup>. In realtà, due — almeno — sono le ragioni che rendono inassimilabili tra loro le figure in questione. In primo luogo, *élenchos* non può essere inteso come una regola derivabile di un calcolo logico — come si propone di essere invece *AF*<sup>54</sup> —; più in particolare, *élenchos* non presuppone la validità di “regole di derivazione” alla propria capacità argomentativa. In secondo luogo, l’insieme di assunzioni introdotto con *AF* è, per ragioni ovvie, di tipo puramente proposizionale, e dunque locutorio; quando invece, già da uno sguardo sommario alle esecuzioni elenctiche di *Gamma*, si può arguire che *élenchos* si istituisce alla confluenza di più dimensioni linguistiche<sup>55</sup>.

L’*élenchos* del PDNC non è dunque un procedimento di derivazione logico-formale<sup>56</sup>. E questa osservazione, lungi dal costituire obie-

<sup>52</sup> Tale regola corrisponde alla cosiddetta *consequentia mirabilis* (cfr. F. Bellissima — P. Pagli, *Consequentia mirabilis*, Olschki, Firenze 1996):  $(\neg p \rightarrow p) \rightarrow p$ . Franca D’Agostini parla, al riguardo, di “straverità”, e aggiunge: «la straverità è la base, per lo più inavvertita e misconosciuta, della teoria classica della verità. Agostino per primo nei *Soliloqui*, e con lui molti altri, hanno autorevolmente sostenuto che la fondazione della verità si ottiene per la via della non verità. L’enunciato ‘la verità non esiste’ si sottopone infatti all’obiezione elenctica [...] Caso singolare di una tesi che contiene il proprio controesempio: ossia a rigore, caso paradigmatico di straverità» (cfr. F. D’Agostini, “*La stessa ferita ti salverà*”. *Nota sulla diagonalizzazione antifrastica*, pp. 123–124).

<sup>53</sup> La formulazione è tratta da: S. Galvan, *Logiche intensionali*, p. 33. Qui *AF* è formulata come segue:

$$\frac{X \neg \alpha \mid \alpha}{X \mid \neg \alpha}$$

$$X \mid \neg \alpha$$

<sup>54</sup> Secondo la seguente derivazione:

$$X \neg \alpha \mid \alpha \qquad \text{hyp.}$$

$$\neg \alpha \mid \neg \alpha \qquad A$$

$$X \mid \neg \alpha \qquad \neg k$$

<sup>55</sup> Anche altre ragioni, più evidenti, vietano di pensare *AF* come formalizzazione di *élenchos*: e precisamente la presenza, nella sequenza di derivazione di *AF*, di due regole come  $\neg k$  e come la “regola di assunzione” ( $X \mid \alpha$ , per  $\alpha \in X$ ). Infatti, in quest’ultima qualcuno vuol vedere la formalizzazione a livello proposizionale del “principio di identità–determinazione”, in difesa del quale *élenchos* dovrebbe semmai intervenire; mentre  $\neg k$  è la formalizzazione dell’apagogia, che a sua volta presuppone — anche se non tematicamente — il valore di PDNC e PTE, sui quali *élenchos* è pure chiamato ad intervenire.

<sup>56</sup> Nell’equivoco — analogo — di trattare il *cogito* come se fosse una derivazione logistica, cade F. D’Agostini (cfr. “*La stessa ferita ti salverà*”, pp. 114–117), che — indicando con *D* l’atto del dubitare — traduce l’argomentazione di Cartesio come segue:

$$D(x) = x \vee \neg x \qquad \text{per significato di } D$$

zione, va a difesa della specificità elenctica. Del resto, ciò che *élenchos* mette in questione, e sostiene, non sono — in prima battuta — i possibili corrispettivi logico-formali dei principi primi; ma sono piuttosto i principi stessi nella loro valenza trascendentale: quella, per intenderci, all'interno e nel rispetto della quale si dà l'istituzione grammaticale e sintattica, e l'interpretazione semantica, di ogni calcolo possibile — compresi i calcoli non-scotiani —; quella valenza, cioè, rispetto alla quale non è possibile porsi a distanza. In altri termini: nel programma elenctico non rientra qualcosa come la derivazione apodittica della regola *NC* per tutte le formule di un certo linguaggio, ma semplicemente la messa in chiaro che il PDNC è implicazione inevitabile di qualunque positività.

In base a queste osservazioni, si possono considerare nella giusta luce alcuni interessanti tentativi volti a mostrare l'impossibilità di ridare una versione puramente logico-formale di *élenchos* (in relazione al caso classico del PDNC). In particolare, da parte di alcuni autori, si ipotizza la costruzione di un "calcolo e" — che assuma come regole di derivazione, quelle che sono riconosciute come "base comune" nella discussione tra lo scettico (S) e il suo oppositore (O)<sup>57</sup>. Obiettivo perseguito sarebbe la derivazione in e di  $\neg\tau$  (negazione della tesi dello scettico), attraverso la sequenza di "autocontraddizione elenctica" (*A-E*), per cui  $\tau \mid\text{-} \neg\tau$

$$\mid\text{-} \neg\tau.$$

Ma in e rientreranno anche alcune "minimali condizioni di coerenza": *S1* (che indica l'assunzione in e di tutto ciò che è condizione necessaria perché  $\tau$  rimanga fermo)<sup>58</sup>, ed *S2* (che indica l'esclusione da e

$D(D(x)) = (x \vee \neg x) \vee \neg(x \vee \neg x)$	per significato di D
$D(D(x)) = (x \vee \neg x) \vee (\neg x \wedge x)$	<i>Tr</i> di De Morgan
$D(D(x)) = x \vee \neg x$	eliminazione della contraddizione.

Una formula, l'ultima ottenuta —  $x \vee \neg x$  —, che si riproporrebbe per ogni ulteriore reiterazione della D. Da cui la D'Agostini conclude che «l'iterazione del dubbio conferma il dubbio» (cfr. *ibi*, p. 115). Qui, evidentemente, manca la considerazione dell'elemento pragmatico, su cui si innesta l'argomentazione elenctica reale.

<sup>57</sup> Cfr. in particolare: S. Galvan, *Le regole della negazione nella logica classica, intuizionistica e minimale*, Pubblicazioni ISU Università Cattolica, Milano 1994, pp. 79–89. La "base comune" in questione viene fatta coincidere, da Galvan, con la base comune dei calcoli proposizionali "classico", "intuizionistico" e "minimale" + la regola *E $\forall$* .

<sup>58</sup>  $\tau \mid\text{-} \alpha$

di tutto ciò che impedirebbe di tener fermo  $\tau$ )<sup>59</sup>. Dunque, se  $O$  riuscisse a derivare la premessa  $\tau \mid\!-\ \neg\tau$  (per brevità  $p$ ), potrebbe — applicandola a  $S2$  — ottenere la  $AE$ , con la conseguente derivazione di  $\neg\tau$  in  $e$ . Ora, se è possibile la derivazione di  $p$  — nel linguaggio di  $e$  — partendo dalla negazione generalizzata del PDNC:  $\forall\alpha(\alpha \wedge \neg\alpha)$ <sup>60</sup>; altrettanto non accade nel caso di una negazione locale del PDNC:  $\exists\alpha(\alpha \wedge \neg\alpha)$ . Da quest'ultima assunzione, infatti, non si può più derivare  $p$  ( $e$ , con esso,  $NC$ )<sup>61</sup>. Per farlo, occorrerebbe potenziare  $e$  con l'introduzione di qualche regola aggiuntiva — ad esempio la regola  $\neg i$ , detta anche dello “pseudo-Scoto”<sup>62</sup>.

Prima osservazione: è vero che la dinamica elenctica sta nel passaggio dalla posizione della negazione, alla rilevazione della formale autoesclusione di questa; ma sta anche — e principalmente — nella messa in luce del convenire obiettivo della negazione con la struttura che essa va a negare: di modo che occorrerà precisare che l'autoesclusione compete alla negazione (nella fattispecie, del PDNC) in quanto è negazione (cioè, in quanto ha come contenuto locutorio la negazione del principio), e non in quanto è “posizione” della negazione (cioè, in quanto è l'atto linguistico che ha quel contenuto)<sup>63</sup>. Infatti,

$$\begin{array}{l} \mid\!-\ \alpha \\ \text{}^{59} \alpha \mid\!-\ \neg\tau \\ \mid\!-\ \neg\alpha \end{array}$$

$$\begin{array}{ll} \text{}^{60} \forall\alpha (\alpha \wedge \neg\alpha) \mid\!-\ \forall\alpha (\alpha \wedge \neg\alpha) & A \\ \forall\alpha (\alpha \wedge \neg\alpha) \mid\!-\ \tau \wedge \neg\tau & E\forall \end{array}$$

$$\tau \mid\!-\ \neg\tau \quad E\wedge \text{ e def. di } \tau \text{ (in senso generalizzato)}$$

<sup>61</sup> La non derivabilità di  $NC$  all'interno di  $e$  — secondo Galvan — non è solo questione di fatto, ma può anche essere stabilita a priori, considerando che  $NC$  non è derivabile neppure nel calcolo  $\mathbf{b}+AC$ , di cui  $e$  è soltanto una restrizione (ottenuta per applicazione di  $AC$  al caso  $\tau$ ). E che  $NC$  non sia derivabile nel calcolo  $\mathbf{b} + AC$ , è qualcosa che l'autore ha dimostrato con un teorema precedente, basato sulla costruzione di un contromodello per  $NC$  all'interno di una semantica di tipo kripkiano, verificante la “correttezza” di  $\mathbf{b} + AC$ . (Cfr. S. Galvan, *Le regole della negazione nella logica classica, intuizionistica e minimale*, pp. 71–74).

<sup>62</sup> La derivazione potrebbe essere questa:

$$\begin{array}{ll} \alpha \wedge \neg\alpha \mid\!-\ \alpha \wedge \neg\alpha & A \\ \alpha \wedge \neg\alpha \mid\!-\ \alpha & E\wedge \\ \alpha \wedge \neg\alpha \mid\!-\ \neg\alpha & E\wedge \\ \alpha \wedge \neg\alpha \mid\!-\ \neg(\alpha \wedge \neg\alpha) & \neg i \\ \tau \mid\!-\ \neg\tau & \text{def. di } \tau \end{array}$$

<sup>63</sup> Diciamo “posizione” della negazione — e non semplicemente “atto del negare” —, perché, che l'atto del negare non possa risultare semplicemente annullato dal successivo atto del



la stessa negazione, considerata nella sua struttura sintattica e nella sua intenzionalità semantica (pragmaticamente condizionata), è inveramento del trascendentale secondo le sue diverse valenze: nella fattispecie, è inveramento del PDNC in quanto norma della autocoerenza sintattica e della determinatezza semantica e illocutoria.

Seconda osservazione: che la cosiddetta “negazione locale” di *NC* non risulti logicamente confutabile, è qualcosa che non intacca il senso proprio di *élenchos*. Infatti, anche la negazione “locale”, per proporsi come tale, ha bisogno di osservare di fatto — come è testimoniato dalle regole *S1* ed *S2* — quella condizione di autocoerenza di cui *NC* è espressione formalizzata: anche la negazione locale, infatti, evita di porre la negazione di sé. Non solo, ma così facendo, essa tutela la propria determinatezza semantica, e lo fa attraverso una — almeno implicita, ma comunque esplicitabile — intenzione illocutoria: *S1* ed *S2* vanno infatti tradotte (o proiettate) nei modi che si diceva.

Comunque, che il progetto complessivo di un calcolo e fosse inadeguato alla espressione di *élenchos*, è qualcosa che era lecito pronosticare già in partenza, rilevando che *AC* (regola fondamentale in *e*) viene derivata attraverso l'impiego di  $\neg j$ . Ora, se  $\neg j$  non presuppone formalisticamente la validità di *NC*, è però chiaro che essa esprime tematicamente la valenza di “incompatibilità” sintattica, che è propria del PDNC, e alla “evidenza” di esso fa sicuro riferimento. Così, la pretesa formalizzazione di *élenchos* finisce per prospettarsi come una *petitio principii*, in cui si presume di far valere, in questo caso, *NC*, facendo appello a regole di derivazione che vivono già dell'evidenza del PDNC trascendentalmente considerato.

### 2.5. Ancora l'equivoco gnoseologico

Se non che, la difficoltà già discussa a proposito dell'apagoria — potere di negare l'altrui, ma non di affermare il proprio —, viene normalmente opposta anche ad *élenchos*. Il dualismo gnoseologico si concreta, qui, nella pretesa distinzione tra una “impossibilità metafisica” o assoluta (IM), e una “impossibilità epistemica” (IE)<sup>64</sup>; laddove la

---

negare la negazione, è qualcosa che va da sé.

<sup>64</sup> Cfr. H. Putnam, *Analyticity and Apriority: beyond Wittgenstein and Quine*, in: Id., *Phi-*

IM sarebbe valida incondizionatamente (cioè, per ogni mondo possibile)<sup>65</sup>, mentre la IE sarebbe valida in quel mondo che è accessibile alle condizioni di esercizio in cui si trova l'intelligenza propria dell'uomo. La realtà è che la distinzione stessa tra condizionato e incondizionato è qualcosa che si colloca nell'orizzonte trascendentale, e si costituisce grazie alle strutture di questo: di qualcosa, dunque, che si trova al di qua della stessa pretesa distinzione. E lo stesso Putnam, cui si deve la più fine proposta della distinzione in parola, è costretto a riconoscere l'accessibilità del trascendentale, come condizione di esercizio di ogni revisione critica del sapere<sup>66</sup>.

Comunque, secondo alcuni autori, la distinzione tra IE e IM giocherebbe in *élenchos*, in quanto elenticamente si potrebbe solo sperimentare che, di fatto, non si è in grado di produrre attualmente controesempi ai principi; ma ciò non toglierebbe che la situazione attuale possa essere smentita in qualche mondo possibile (M'). Al riguardo, osserviamo due cose. (1) La "innegabilità attuale" non coincide affatto, di per sé, con qualche forma di "contingenza"<sup>67</sup>. Contingente è infatti ciò che potreb-

*losophical Papers*, vol. III, Cambridge University Press 1983.

<sup>65</sup> Si può aggiungere, al riguardo, che il fraintendimento della portata autentica delle strutture principali sembra oggi facilitato da una certa enfaticizzazione della nozione kripkiana di "mondo possibile". A proposito della quale conviene osservare che, affinché siano ipotizzate anche situazioni di "mondi non-normali", occorre comunque che risulti posta tutta una serie di condizioni strutturali, relazionali e interpretative, tali da portare ad intelligibilità il "modello" entro cui siano progettabili quei mondi: modello che dovrà essere ipotizzato nel rispetto di regole rigorose che ne impediscano la autobanalizzazione. Ciò significa che si struttura sulla base del PDNC come norma trascendentale, anche un "mondo" in cui — stanti le ipotesi su cui è progettato — siano derivabili insieme la negazione di una formula e la negazione di quella negazione.

<sup>66</sup> Quando Putnam parla di "esseri razionali" in generale, si riferisce implicitamente proprio al pensiero in senso trascendentale, di cui la logica indica le dimensioni costanti. Ora, l'apofantico in quanto tale è apparire dell'orizzonte trascendentale e delle sue costanti; ed anche Putnam sembra riconoscerlo, quando vede nel giudizio il luogo di resistenza ad un fallibilismo assoluto. Il giudizio è, anche dal suo punto di vista, custode di una consapevolezza che non può essere negata se non a costo della banalizzazione totale (noi parlavamo, al riguardo, di una caduta nel semplicemente ontico). Non interessa ora discutere della formulazione che Putnam dà di questa consapevolezza: ciò che conta, è che egli la riconosce — sia pure con qualche incertezza — come la condizione stessa dell'esercizio di ogni revisione possibile, ovvero di ogni progresso del sapere. Chi è capace del "giudizio", dunque, è capace del trascendentale, e, con questo, del logico. L'IE non è dunque niente di diverso dall'IL; e l' "ineludibilità" principale non è una modesta scappatoia di fronte all'incapacità apodittica, bensì è l'esercizio più acuto della capacità critica — rispetto al quale la movenza apodittica brilla semplicemente di luce riflessa.

<sup>67</sup> Leggiamo infatti che, «in quanto dimostra solo l'innegabilità attuale di un certo sapere, [l'*élenchos*] non è in grado di escluderne la rivedibilità. Non è quindi in grado di fornire un

be, intelligibilmente, non essere; mentre le verità a statuto elenctico sono precisamente il luogo in cui si costituisce l'intelligibilità stessa: quindi il loro non essere risulta con ciò inconcepibile. (2) Quando si chiede che, perché stiano saldi i principi, venga esclusa la possibilità di una forma radicalmente nuova e diversa di pensiero, si chiede, non solo qualcosa di autocontraddittorio — nel senso della contraddizione performativa —, ma anche qualcosa di più radicalmente inconcepibile, proprio in senso elenctico. La contraddizione performativa di pensare (attualmente) qualcosa che, per ipotesi, non è attualmente pensabile, si traduce nella constatazione della impossibilità che il pensiero esca da sé, e nella necessità (sperimentata) che esso convenga con sé.

Occorre però considerare che l'impossibilità ad uscire da sé del pensiero, non è semplicemente il fregeano «non poter uscire dalla propria pelle»<sup>68</sup>, ma è piuttosto la stessa intrascendibilità del trascendentale. Se davvero si pretendesse che  $M'$  venisse attualmente concepito, per essere poi escluso in qualche modo, si pretenderebbe in realtà, non l'inverarsi del programma elenctico, quanto piuttosto il suo stesso autoconfutarsi: se infatti  $M'$  risultasse attualmente concepito, sarebbe con ciò stesso qualcosa di possibile. Ma chi sostiene il programma elenctico sa anche che, se  $M'$  venisse attualmente concepito, esso non sarebbe più  $M'$  — che nell'attuale orizzonte è destinato per ipotesi a non comparire —, ma sarebbe piuttosto qualcosa d'altro: per esempio, il contenuto ipotetico di una evocazione strategica.

### 3. Regresso ontologico

L'attenzione che abbiamo dedicato alla figura elenctica è dovuta al fatto che essa rappresenta la differenza specifica di una logica filosofica, rispetto ad una logica semplicemente apodittica.

Non deve trarre in inganno, circa il potere fondativo dei sistemi apodittici, il fatto che di alcune costruzioni di questo genere<sup>69</sup> si possa di-

---

sapere che possa oltrepassare la contingenza, la storicità delle nostre pratiche discorsive» (cfr. M. Bianchin, *L'argomento trascendentale*, «Verifiche», XX [1991], p.202).

<sup>68</sup> Cfr. G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik* (1893), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962, I. Band, p. XVII.

<sup>69</sup> Come il calcolo proposizionale classico o il calcolo dei predicati del primo ordine.

mostrare la completezza semantica. Infatti, la stessa semantica dei calcoli cui ora facciamo allusione, viene costruita assumendo un meta-linguaggio, la cui assiomatica potrebbe essere discussa criticamente solo in un ulteriore ambito meta-linguistico, e così via; mentre, il tentativo di evitare il rinvio meta-linguistico, darebbe luogo ai noti cortocircuiti indicati dai teoremi di incompletezza. In altre parole, ciò che vale per l'assiomatizzazione della "aritmetica ricorsiva primitiva" — e cioè l'impossibilità di derivare la propria completezza sintattica e semantica all'interno di una variante del proprio stesso linguaggio —, vale a maggior ragione per gli altri linguaggi formalizzati, che in quello aritmetico hanno il loro analogato principale<sup>70</sup>. Tutto questo, però, riguarda appunto i linguaggi strutturalmente apodittici; e non la filosofia, che essenzialmente è altra cosa.

L'apodittica, dunque, è destinata ad assumere una forma aperta, nel senso che non le è possibile ritornare su di sé per derivare nel proprio linguaggio tutte le proprie assunzioni. In termini più tradizionali, l'incompletezza semantica strutturale, cui è destinato il discorso apodittico, dice che esso ha un valore ipotetico. Ma si potrebbe anche descrivere l'apodittica come un tipo di linguaggio programmaticamente monodimensionale, che, in quanto tale, ha tra le sue possibilità quella di progredire nell'operare la derivazione, o quella di arretrare nel ricostruirla, arrestandosi però all'accettazione di regole primitive di derivazione.

---

<sup>70</sup> È vero che — a partire dai teoremi di incompletezza — «si ha l'infondabilità logica dell'affidabilità delle procedure in uso nella matematica». Ed è anche vero che «tali procedure sono [...] le procedure di fondazione più rigorose che il pensiero umano abbia mai escogitato» (cfr. S. Galvan, *Introduzione ai teoremi di incompletezza*, FrancoAngeli, Milano 1992, p. 195). Bisogna precisare, però, che questo è vero nell'ambito del sapere apodittico; e la filosofia non è un sapere di questo tipo. Per questo non avrebbe senso proporre una disgiunzione di questo tipo: o *élenchos* è un procedimento apodittico, e allora è destinato a subire la legge della incompletezza sintattica (e semantica), oppure esso non è apodittico, e allora non è neppure un procedimento razionale. Infatti, la disgiunzione ora richiamata — che è quella tra incompletezza sintattica e insensatezza — finisce per presupporre, senza ragione, la portata totalizzante dei teoremi di Gödel, quasi che anche il procedimento elentico non potesse essere altro (e perché mai?) che una teoria aritmetizzabile sul paradigma della aritmetica ricorsiva primitiva — cui le dimostrazioni di incompletezza ora accennate fanno riferimento. È lo stesso Gödel, del resto, a non estendere la portata delle sue dimostrazioni di incompletezza al di là del ben preciso ambito dei sistemi che formalizzano "forme dimostrative finitiste" (cfr. K. Gödel, *Discussion on providing a foundation for mathematics* [1931], Postscript, in: Id., *Collected Works*, vol. I, edited by S. Feferman, Oxford University Press – Clarendon Press, New York – Oxford 1986, pp. 203–205).

Invece, la riflessione propriamente filosofica, pur muovendosi a partire da innumerevoli presupposti, è in grado di ritornare su di essi per riscattarli, appunto, elencticamente. Quella che il discorso filosofico persegue, non è dunque una completezza semantica che sia guadagnata una volta per tutte, ma piuttosto una completezza semantica che, dall'interno del discorso stesso, si attualizzi continuamente e *secundum quid*, cioè in relazione ai presupposti che siano venuti di volta in volta in luce come tali.

Del resto, il fatto di realizzare la propria completezza semantica, per dir così, *in fieri*, è la contropartita del carattere propriamente ontologico — ovvero della portata tematicamente trascendentale — del linguaggio filosofico. Esso è quel linguaggio che mette a tema, appunto, ciò rispetto a cui non è possibile collocarsi a distanza in nessun modo, ovvero ciò che non può essere considerato in riferimento ad un meta-punto di vista<sup>71</sup>.

Così, a ben vedere, il linguaggio della filosofia — che è specificamente quello ontologico — si trova in una situazione che è analoga, anche se fortemente caratterizzata, rispetto a quella di un “linguaggio semanticamente chiuso”<sup>72</sup>, cioè tale da discutere di sé, della propria sintassi e semantica, al proprio interno<sup>73</sup>. Infatti, pur non realizzando un sistema chiuso, esso è però costretto a non fare appello a metalinguaggi che gli siano autonomi.

Dunque, anche nella teoria ontologica classica<sup>74</sup> (*O*) esistono verità descrivibili con formule del tipo  $\forall \alpha NC(\alpha)$ <sup>75</sup>, tali che  $O \vdash NC(\alpha)$ , per

<sup>71</sup> «Una metafilosofia non c'è» (cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, I, n. 72).

<sup>72</sup> Per esprimerci con Tarski. «Abbiamo assunto implicitamente che il linguaggio nel quale viene costruita l'antinomia contenga, oltre che espressioni, anche i nomi di queste espressioni, e anche termini semantici come il termine ‘vero’ riferito a enunciati di questo linguaggio; abbiamo anche assunto che tutti gli enunciati che determinano l'uso adeguato di questo termine possono essere asseriti nel linguaggio. Un linguaggio con queste proprietà si dice ‘semanticamente chiuso’» (cfr. A. Tarski, *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*, pp. 27–45).

<sup>73</sup> Il cui paradigma potrebbe essere offerto dalla “aritmetica ricorsiva primitiva” di Skolem: «sistema assiomatico che intende catturare l'insieme delle proposizioni finitarie e si propone, al contempo, di formalizzare il concetto di procedura finitaria di derivazione, nel senso che le procedure finitarie sono tutte e solo quelle formalizzabili entro tale sistema o suoi equivalenti» (cfr. S. Galvan, *Introduzione ai teoremi di incompletezza*, p. 117).

<sup>74</sup> Tale cioè da ammettere la pertinenza ontologica dei primi principi, e la loro difendibilità elenctica.

<sup>75</sup> Dove *NC* indica la proprietà di essere non-contraddittorio.

ogni  $\alpha$ , e tuttavia  $O \dashv \vdash \forall \alpha NC(\alpha)$  — come previsto dal cosiddetto primo teorema di Gödel<sup>76</sup>. Nella fattispecie dell'esempio emblematico ora scelto, la consistenza va assunta, piuttosto che derivata. Ovvero, la verità della incontraddittorietà trascendentale non può essere attestata da procedure di derivazione nel linguaggio di  $O$ ; e, rispetto ad  $O$ , la formula  $\forall \alpha NC(\alpha)$  ha un senso infinitario. Questo, però, lungi dal costituire un'aporia, apre piuttosto alla corretta considerazione di  $O$ , la cui consistenza si radica nella interpretazione di quel, sia pur singolare, “universo”, che è il trascendentale stesso.

La coerenza, insomma, è preceduta dalla verità — cioè dalla manifestazione dell'essere —, e si fonda in essa. Va dunque riconosciuta “regredendo”<sup>77</sup> a quel modello trascendentale, che è la realtà ontologicamente interpretata. La nostra indicazione risulta in tal senso conforme con l'esito storico-teorico che i teoremi di incompletezza hanno generato, e cioè la semantica dei modelli<sup>78</sup>, come terreno di verifica:

---

<sup>76</sup> Da Rosser in poi, è usuale chiamare “primo e secondo teorema di Gödel”, rispettivamente il teorema VI e il teorema XI della celebre — e già citata — memoria gödeliana del 1931 (cfr. J.B. Rosser, *An Informal Exposition of Proofs of Gödel's Theorem and Church's Theorem*, «The Journal of Symbolic Logic», IV (1939), pp. 53–60). Il “primo teorema” enuncia la incompletezza sintattica di sistemi “semanticamente chiusi”: incompletezza sintattica dalla quale — come già si accennava — è possibile derivare l'incompletezza semantica dei medesimi.

<sup>77</sup> L'espressione è propria di Antonio Rosmini, ma — prima ancora — è di Jacopo Zabarella (cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, Prefazione, nn. 28 e 95).

<sup>78</sup> «Una realizzazione possibile in cui tutte le proposizioni valide di una teoria  $T$  siano soddisfatte è detta un *modello* di  $T$ » (cfr. A. Tarski, *A General Method in Proofs of Undecidability*, in: A. Tarsi — A. Mostowski — R. Robinson, *Undecidable Theories*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1953, p. 11). «Per quel che riguarda la nozione di soddisfacimento, possiamo tentare di definirla dicendo che certi oggetti soddisfano una certa funzione se quest'ultima diventa un enunciato vero quando sostituiamo in essa le variabili libere coi nomi degli oggetti dati. In tal senso, ad esempio, la neve soddisfa la funzione enunciativa ‘ $x$  è bianco’, dal momento che l'enunciato ‘la neve è bianca’ è vero». Per definire, invece, la nozione di verità a partire da quella di soddisfacimento, occorrerà una nuova definizione di soddisfacimento, ottenuta per “procedimento ricorsivo”. «Indichiamo quali oggetti soddisfano la più semplice delle funzioni enunciative; e, in un secondo tempo, stabiliamo le condizioni alle quali certi oggetti soddisfano una funzione composta [...]. In tal modo, ad esempio, diciamo che certi numeri soddisfano la disgiunzione logica ‘ $x$  è più grande di  $y$  o  $x$  è uguale a  $y$ ’ se soddisfano almeno una delle funzioni ‘ $x$  è più grande di  $y$ ’ o ‘ $x$  è uguale a  $y$ ’. Una volta ottenuta la definizione generale di soddisfacimento, osserviamo che essa si applica automaticamente anche a quelle speciali funzioni enunciative che non contengono variabili libere, cioè agli enunciati. Risulta che per un enunciato sono possibili soltanto due casi: o un enunciato è soddisfatto da tutti gli oggetti o da nessuno. Di qui arriviamo a una definizione di verità e falsità semplicemente dicendo che *un enunciato è vero se*

anzitutto della coerenza interna di un calcolo logico, e poi della sua validità e della sua completezza sintattica e semantica<sup>79</sup>. Dunque, l'interpretazione ontologica della realtà viene a riproporsi come una sorta di modellistica non-regionale. Questa, del resto, è l'indicazione che viene dal pensiero dei classici<sup>80</sup>, secondo cui i primi principi sono costanti che hanno luogo nell'essere, e lì vengono individuati e astratti. Nel linguaggio dell'ontologia classica, perciò, non si tratta di stabilire un'assiomatica sull'essere, ma piuttosto di esprimere di esso le curvature caratterizzanti (*archai*)<sup>81</sup>.

Quando parliamo di “modello” semantico, lo facciamo dunque in un senso che allude alla induzione aristotelica e tommasiana dei prin-

*è soddisfatto da tutti gli oggetti, e falso in caso contrario»* (cfr. A. Tarski, *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*, pp. 27–45).

<sup>79</sup> «La sostanza del problema semantico per un calcolo si riduce a questo: trovare una interpretazione dei suoi simboli, ossia riuscire a porre una corrispondenza fra i suoi simboli e gli oggetti di un certo ambito (comprese le relazioni fra questi intercorrenti) che trasformino le formule del calcolo in ‘proposizioni’ concernenti gli oggetti. Se poi l'interpretazione è ben trovata, allora accade che gli assiomi e i teoremi del calcolo divengono proposizioni vere attorno agli oggetti dell' ‘universo’ su cui si effettua l'interpretazione; in tal caso si dice che l'interpretazione offre un *modello* del calcolo. La ricerca di un modello (e quindi la problematica semantica) ha acquistato un particolare valore dopo che si scoperse l'impossibilità di ottenere in generale la prova di coerenza di un calcolo lavorando solo sui suoi simboli: si dimostra infatti che, se un calcolo ammette un modello, esso è allora coerente, e in tal modo si dispone di un metodo per verificare la coerenza, di carattere semantico» (cfr. E. Agazzi, *La logica simbolica*, La Scuola, Brescia 1990, p. 154). «Se una interpretazione è modello di un calcolo (ossia rende vere tutte le espressioni in esso derivabili), allora essa non potrà mai essere simultaneamente modello di una espressione e della sua negazione, il che significa, appunto, che una delle due espressioni non potrà derivarsi entro il calcolo, e questo risulta perciò coerente» (*ibi*, p. 346).

<sup>80</sup> Si pensi qui a Tommaso, ad esempio. Per l'Aquinate, l'intelligibilità è direttamente proporzionale alla ricchezza esistenziale: «*Unumquodque in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile*» (cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 3). Ma già nel *Commento alle Sentenze* leggiamo che la verità si fonda nell'esse della cosa, più che nella sua essenza definibile (*quidditas*) (cfr. Tommaso d'Aquino, *II Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1; ma anche: *ibi*, d. 33, q. 1, a. 1, *ad 1um*). La posizione di Tommaso sembra decisamente anti-formalista, se per formalismo intendiamo il progetto di istituire linguaggi che non siano preoccupati in primo luogo di parlare della realtà, ma piuttosto di trovare una loro interna coerenza, per cercare — solo dopo — la loro eventuale corrispondenza ad un “mondo” attuale o possibile. Dal punto di vista tommasiano, ogni linguaggio non può che strutturarsi sull'essere (in qualcuna delle varie forme del suo darsi), e la coerenza interna di un discorso può dirsi garantita solo da questo riferimento ontologico (essendo l'essere, l'incontraddittorietà stessa).

<sup>81</sup> Particolarmente coerente con questa consapevolezza si mostra Rosmini, sempre attento a delineare i primi principi, non come assiomi, ma come espressioni — per dir così — del codice genetico dell'essere (cfr. A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, nn.559–570; *Id.*, *Logica*, nn. 337–360).

cipi dalla *ratio entis et non-entis*, ma anche in un senso che è criticamente riguadagnato dopo la provocazione logistica; e che per questo sa della inevitabilità di quella istituzione induttiva<sup>82</sup>.

Non sarebbe, invece, adeguata risposta alla mancanza di una risorsa metalinguistica, quella di ricondurre il linguaggio propriamente ontologico ad un “calcolo elentico” di tipo finitario, come quello discusso in precedenza, in cui la derivazione della coerenza del sistema — nella forma  $\forall\alpha NC(\alpha)$  — sia data in una sequenza enumerabile di passaggi. Infatti, un calcolo come quello, riproporrebbe la forma specifica del sistema chiuso, e, con essa, le aporie evidenziate dai cosiddetti teoremi di Gödel, e la necessità conseguente di sfondare la chiusura in direzione di qualche contributo assiomatico aggiuntivo, che si ritenga affidabile, ma che non sia derivabile però nel sistema stesso (come, ad esempio, l’assunzione del principio dello “pseudo-Scoto” o di qualche altra regola meno problematica)<sup>83</sup>.

#### 4. Il punto di fuga

Mettere a tema l’essere, non presuppone la capacità di collocarsi in un “nessun dove” perfettamente panoramico; bensì vuol dire

---

<sup>82</sup> Sul senso propriamente teoretico della *epagoghé* aristotelica, si veda l’importante saggio: C. Vigna, *Aristotele e l’induzione (epagoghé)*, in: Id., *Il frammento e l’intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

<sup>83</sup> In fondo, l’idea di un calcolo elentico si inserisce in una più generale strategia del tipo seguente. Di fronte alla *impasse* evidenziata dai teoremi di incompletezza, sembra ragionevole proporre una possibile circolarità solida tra un livello “epistemico” e uno “aletico” della giustificazione. Per cui si può giustificare una tesi (nel senso epistemico di “derivarla”) sulla base del vero che si assume, per poi giustificare il vero che si è assunto, sulla base di un altro linguaggio derivativo (meta-epistemico); conferendo così al proprio discorso una giustificazione che è fatta valere gradino per gradino — e non in modo assoluto (su questo, cfr. S. Galvan, *Introduzione ai teoremi di incompletezza*, pp. 194 ss.). È chiaro, però, che la precedente strategia ha senso per certe forme del sapere, ma non per la riflessione sul trascendentale, la quale è caratterizzata proprio dal non fare riferimento ad un possibile gradino noetico che le sia ulteriore o esterno. Perciò, il circolo solido sopra accennato, essa non può che istituirlo entro il proprio linguaggio, la cui potenza sta proprio, e nella capacità di parlare di sé, e in quella di giustificare le proprie assunzioni. Del resto, che cosa qualifica come filosofico un procedimento, se non la sua pretesa di riscattare i propri presupposti?



saggiare l'inevitabilità del positivo, che è testimoniata dal disporsi in senso propriamente ontologico delle stesse condizioni della tentata evasione.

L'essere non è la totalità degli enti e delle relazioni tra gli enti — se il termine “totalità” indica qualcosa di definito da elementi disposti in senso seriale, o comunque insiemistico. Esso non è neppure, propriamente, un normale significato; ma è piuttosto la condizione di ogni significato. È ciò di cui parlano i primi principi, cioè quel che di irrinunciabile è proprio di ogni positività. È quel che di ogni realtà ha forma elenctica. E, in tal senso, esso si configura come un implesso<sup>84</sup>, piuttosto che come un complesso o una struttura.

La metafisica della trascendenza creatrice — conseguibile proprio per via apagogica — è poi garante della impossibilità che il trascendente risulti adeguato da una totalità di elementi omogenei tra loro. La trascendenza creatrice istituisce infatti una asimmetria radicale, che vieta — almeno tra trascendente e trasceso — una relazione di tipo quantitativo; di modo che il trasceso è un positivo altro dal trascendente, ma non tale da poter essere sommato o sottratto a quest'ultimo<sup>85</sup>. Già Tommaso — nel *De potentia* — indicava come luogo proprio delle relazioni reciprocamente reali, l'ambito delle realtà sottoponibili a una comune regola quantitativa: almeno quella della enumerabilità — con ciò che ad essa consegue<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> In un implesso (aperto anche ad ulteriori introduzioni), ciascuna delle verità accertate non presuppone necessariamente le altre; e — come corollario di ciò — ciascuna può anche essere introdotta in modo indipendente dalle altre. Questo significa che l'implesso di tali verità (il termine “implesso” deriva da “implicazione”) non è un “complesso” (cioè una struttura organicistica) — dove ciascun elemento non potrebbe essere tenuto fermo se non *in solido* con gli altri.

<sup>85</sup> «È su questo piano [della quantità] che si può operare questo tipo di discorso: ‘Se  $x$  è un numero tale che, aggiunto o sottratto da un numero  $y$ , non determina un aumento o una diminuzione di  $y$ ,  $x$  è uguale a zero’. Si che applicando questo tipo di affermazione alla presente situazione logica seguirebbe che la totalità del fenomenologicamente immediato è nulla. Ciò che qui deve essere rilevato è che il concetto di alterità [...] tra due termini qualsiasi,  $a$ ,  $b$ , non implica come tale [...] che in  $a$  sussista una positività che non sussiste in  $b$ , e viceversa. Se quel concetto implicasse come tale questa proprietà, sarebbe impossibile parlare di alterità tra l'essere e il nulla, o tra il tutto e la parte» (cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, pp. 549–550).

<sup>86</sup> «*Relationes quae dicuntur de Deo ad creaturam, non sunt realiter in ipso. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum relatio realis consistat in ordine unius rei ad rem aliam, ut dictum est; in illis tantum mutua realis relatio invenitur in quibus ex utraque parte est eadem*

Il dominio dell'essere, dunque, non è complessivamente riconducibile sotto un'unica regola categoriale, bensì soltanto sotto l'implesso dei principi trascendentali (secondo quel primordiale senso della univocità, che nulla toglie alla analogicità dell'essere, essendo anzi condizione di possibilità di questa)<sup>87</sup>.

Quel che è di pertinenza elenctica, è di pertinenza trascendentale; e con ciò va a delineare una ontologia elementare, costituita da elementi irrinunciabili, non opzionali. Di pertinenza di una ontologia elementare è, anzitutto, la calibrazione del termine "trascendentale". Ciò che si è inteso far venire alla luce era proprio una accezione primordiale di questa figura, tanto variamente interpretata. "Trascendentale" in senso originario, è appunto ciò che gode di statuto elenctico. Dire che il trascendentale è l'elenctico, è come dire che esso è l'inevadibile. Ed inevitabile in senso proprio, non sarebbe né un essere che fosse inteso come semplicemente dato al pensiero, né un pensiero rispetto al quale l'essere risultasse una alterità irraggiungibile: in entrambi i casi, infatti, il trascendentale sarebbe già tradito, o nel senso che il pensiero starebbe oltre l'essere o nel senso che l'essere starebbe oltre il pensiero.

---

*ratio ordinis unius ad alterum: quod quidem invenitur in omnibus relationibus consequentibus quantitatem. Nam cum quantitatis ratio sit ab omni sensibili abstracta, ejusdem rationis est quantitas in omnibus naturalibus corporibus. Et pari ratione qua unum habentium quantitatem realiter refertur ad alterum, et aliud ad ipsum. Habet autem una quantitas absolute considerata ad aliam ordinem secundum rationem mensurae et mensurati, et secundum nomen totius et partis, et aliorum hujusmodi quae quantitatem consequuntur. In relationibus autem quae consequuntur actionem et passionem, sive virtutem activam et passivam, non est semper motus ordo ex utraque parte. Oportet namque id quod semper habet rationem patientis et moti, sive causati, ordinem habere ad agens vel movens, cum semper effectus a causa perficiatur, et ab ea dependeat: unde ordinatur ad ipsam sicut ad suum perfectivum» (cfr. Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 10, Resp.).*

<sup>87</sup> In ciò non è implicita alcuna minaccia alla alterità di Dio rispetto al mondo, anche perché l'univocità che, ascoltando Scoto, è opportuno considerare, non comporta che l'essere sia realmente omogeneo in ogni sua manifestazione. Spiega lo stesso autore: «*univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri*» (cfr. Duns Scoto, *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 1, qq. 1–2; in: Ioannis Duns Scoti *Opera omnia*, studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita praeside P. Carolo Balić, vol. III, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1954, p. 18). In altre parole, l'univocità starebbe tutta in questo: che negare e insieme affermare formalmente qualcosa di Dio è autocontraddittorio, quanto lo sarebbe negare e insieme affermare formalmente qualcosa del mondo (col che, Dio resta Dio e il mondo resta il mondo).

L'inevadibilità, invece, implica l'impossibilità di un collocarsi altrove o a distanza. Ciò non toglie, naturalmente, che una distanza non sia ricavabile sperimentalmente all'interno dell'inevadibile stesso, come luogo in cui l'esperimento dell'evasione sia progettabile e superabile, e l'inevadibilità divenga dunque riconoscibile.

Luogo dell'esperimento elentico è il pensiero, cioè l'essere stesso nella sua capacità di autosuperarsi in direzione di sé. E l'inevadibilità in questione è apprezzabile da più lati: tanti, quante sono le dimensioni irrinunciabili dell'essere — dove, ancora una volta, il senso di quella irrinunciabilità non precede *élenchos*, ma ne è sostanziato. Ma, la poliedricità di *élenchos*, e i possibili sviluppi di una ontologia elementare, sono questioni che qui possono essere indicate solamente come temi da svolgere in altra sede.



**PARTE QUARTA**

***STUDI SULL'ONTOLOGIA DELLA PERSONA***



## CAPITOLO I

### ESSERE E PERSONA: UN DESTINO SOLIDALE

Il tema indicato nel titolo, verrà sviluppato in esplicito riferimento al pensiero di Antonio Rosmini. Allo scopo, terremo in primo piano alcune pagine della *Teosofia*, che citeremo secondo la recente edizione critica<sup>1</sup>. Esse, del resto, ci sembrano costituire il miglior luogo panoramico sulla produzione rosminiana nel suo complesso. Una certa attenzione verrà dedicata anche a quelle pagine della *Psicologia*<sup>2</sup> — e ad alcune, imprescindibili, della *Antropologia in servizio della scienza morale*<sup>3</sup> —, che costituiscono un naturale complemento alle prime.

---

<sup>1</sup> Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, voll. 12–17 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini* (curata dell'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa), Città Nuova Editrice, Roma 1998–2001. L'opera verrà prevalentemente citata omettendo "Parte I", e indicando i Libri (in numero romano) e i paragrafi (in numero arabo).

<sup>2</sup> Cfr. A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V.Sala, voll. 9, 9/A, 10, 10/A della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Roma 1988–1989. L'opera verrà prevalentemente citata attraverso l'indicazione dei Libri (in numero romano) e dei paragrafi (in numero arabo).

<sup>3</sup> Cfr. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain, vol. 24 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Roma 1981. L'opera verrà prevalentemente citata attraverso l'indicazione dei Libri (in numero romano) e dei paragrafi (in numero arabo).

## 1. Il crinale

**1.1.** L'essere iniziale — che è, a nostro avviso, il centro autentico della *Teosofia* rosminiana<sup>4</sup> — rappresenta una sorta di crinale o di spartiacque. Esso dà origine a due versanti di indagine, che risultano in tal modo tra loro solidali; e sono: quello che porta alla scoperta della persona creante e quello che porta alla scoperta della persona creata. Ogni indagine — secondo Rosmini — segue inevitabilmente i modi del manifestarsi dell'essere, e si sviluppa come integrazione dialettica della initialità o astrattezza di questi, in direzione del riconoscimento di quale sia la loro realizzazione o “terminalità” appropriata; dove “appropriata” vuol dire: non implicante autocontraddizione<sup>5</sup>. Potremmo parlare, al riguardo, di una “integrazione teologica” e di una “integrazione antropologica”: entrambe orientate nel segno della persona.

È convinzione di chi scrive, che l'originalità della speculazione rosminiana risieda in primo luogo in questa impostazione solidale — piuttosto che sequenziale — dei due temi supremi; impostazione che potremmo ridire nei termini seguenti. L'essere si manifesta, e il suo “esser per sé manifesto” costituisce il contenuto di ogni evidenza. Senonché, il manifestarsi dell'essere non consta come concreto o sussistente, bensì solo come astratto o iniziale (in termini scolastici, si direbbe “trascendentale”)<sup>6</sup>. Tale astrattezza<sup>7</sup> o initialità ontologica si

---

<sup>4</sup> L'essere iniziale è ancora impregiudicato rispetto all'articolarsi delle forme ontologiche, ed è, virtualmente, tanto ideale che reale (e morale). «Quest'essere dunque è quello che si vede dalla mente nostra nell'intuizione prima di percepire i sentiti, e poscia si scopre che egli è l'atto antecedente, l'atto dell'atto, di tutti i sentiti; onde quest'essere fa due cose ad un tempo e fa che i sentiti sieno, e fa che sieno intelligibili alla mente: il qual fatto ontologico suol esprimersi da noi in altre parole così: l'essere identico è ad un tempo ideale e reale, atto antecedente delle cose e conoscibilità delle cose» (cfr. *Teosofia*, III, n. 800).

<sup>5</sup> Potremmo dire che la terminalità appropriata, è quella che dà alla manifestazione dell'essere la sua compiutezza o concretezza. La compiutezza o concretezza non è infatti la terminalità in genere, bensì quella terminalità che adegua la virtualità del suo principio.

<sup>6</sup> Secondo Rosmini, l'essere “in tale stato iniziale” può manifestarsi, di diritto, anche prescindendo da reali finiti; anche se, in una tale condizione, esso non potrebbe diventare tema di discorso, né interiore né esteriore. (Cfr. *Teosofia*, Il problema dell'Ontologia, n. 84). La possibilità di parlare — anche in riferimento a Rosmini — di “trascendentalità dell'essere”, è autorizzata, tra gli altri, da un passo importante della *Psicologia*. Leggiamolo: «L'essere ideale» — ma la cosa converrebbe ancor meglio all'essere iniziale — «abbraccia tutto l'ente, e tutto ciò che è nell'ente (benché non in egual modo), e però non è solamente un elemento comune dell'ente con esclusione del proprio. Dunque l'essere ideale ha natura interamente diversa da-



specifica in questo modo: appare la forma della “idealità”, disposta in una relazione solo virtuale con la forma della “realtà”. Ora, riflettere su questa manifestazione astratta dell’essere porta, lungo un certo versante, alla scoperta della concreta condizione ontologica di quell’astratto: cioè alla integrazione teologica. Sull’altro versante, porta alla scoperta di quelle che Rosmini chiama “condizioni materiali” di possibilità della astrattezza di quel suo manifestarsi, che si riassumono nell’“intuito”, cioè in un certo punto di vista sull’essere: punto di vista che si rivela esser proprio di un ente finito, il quale — qualunque cosa sia — non potrà (in quanto finito) identificarsi col termine reale che dà concretezza all’essere stesso.

In sintesi, la domanda che orienta il primo versante dell’indagine è: come deve esser fatta una realtà che sia adeguata all’essere ideale? La domanda che orienta il secondo versante dell’indagine è invece: come deve esser fatta la realtà intuente — cioè la realtà cui l’essere è presente in modo astratto —, perché l’essere possa appunto offrirsi ad essa, e possa farlo nel modo astratto che sappiamo?

Prima di procedere possiamo citare lo stesso Rosmini che, in un luogo panoramico della *Teosofia*, osserva che l’offrirsi astratto dell’essere «è il mistero della finita intelligenza: è un fatto, e perché oscuro e misterioso non è meno un fatto, e i fatti si devono prendere tali quali sono e non negarli quantunque arcani appariscano: osservare umilmente e fedelmente questi fatti primitivi ed arcani, e annodare ad essi gli altri, ecco la filosofia»<sup>8</sup>.

**1.2.** Proviamo ora a svolgere in modo più completo i punti sopra indicati. E partiamo dal carattere automanifestativo dell’essere. Il punto di partenza di diritto del sapere — per esprimersi nei termini della tradizione idealistica, a Rosmini ben nota —, non è l’evidenza della esistenza dell’“io” umano<sup>9</sup>, né tantomeno l’evidenza della validità del-

gli astratti che esprimono solo ciò che l’ente ha di generico o di specifico–astratto, ed escludono le differenze» (cfr. *Psicologia*, Parte II, Libro IV, n. 1376).

<sup>7</sup> Qui, il termine “astrattezza” viene usato, non in una accezione psicologica, ma piuttosto nel senso ontologico del termine, che qualifica ciò che si dà realmente, ma in modo da non poter essere pensato come autoconsistente.

<sup>8</sup> Cfr. *Teosofia*, V, n. 2003.

<sup>9</sup> La nostra esistenza — afferma Rosmini — «non è conosciuta e certa per sé, ma perché la verità evidentissima dell’essere, che c’è dato ad intuire ce la dimostra» (cfr. *Teosofia*, III, n. 799).

le sue facoltà conoscitive: esso è piuttosto il manifestarsi dell'essere (la sua luminosità), che non ha bisogno d'altro da sé per farsi presente<sup>10</sup>. È nella presenza dell'essere — riconosciuta dalla “riflessione osservatrice”<sup>11</sup> (per noi, fenomenologia) — che si danno, infatti, anche l'io e le sue facoltà: quelle, cioè, che l'indagine “psicologica” fa emergere quali “condizioni materiali”, non tanto dell'apparire dell'essere, quanto piuttosto del suo apparire in forma astratta<sup>12</sup>.

Questo tema dell'automanifestatività, mi pare la versione appropriata di quello che — secondo una fenomenologia della conoscenza, espressa nel linguaggio un po' ambiguo della cultura filosofica allora dominante — Rosmini chiamava “innatismo”<sup>13</sup>; e la cui vera sostanza stava e sta nella impossibilità, per l'intelligente, di porsi a distanza rispetto all'orizzonte dell'essere ed alle strutture costanti di questo. L'innatismo, infatti, non va inteso come una variante dello “psicologismo”. È lo stesso Rosmini a escluderlo con tutta la chiarezza desiderabile, quando afferma che l'essere manifesto non è “una modificazione dell'anima umana”, in quanto «tutte le modificazioni di un ente particolare sono particolari» — e l'anima umana risulta essere, appunto, un ente particolare<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> Infatti, «l'oggetto è evidente per sé e non per le nostre facoltà; ed anzi queste si dimostrano efficaci a farci conoscere il vero, appunto per questo che l'oggetto che conosciamo è tale evidentemente, onde l'evidenza dell'oggetto dimostra la bontà delle facoltà che ce lo mostrano e non viceversa» (cfr. *Teosofia*, III, n. 799).

<sup>11</sup> In generale, la “riflessione” è la lettura del reale nell'ideale, compiuta dall'intuente. Questi, deve essere capace infatti dell'orizzonte dell'evidenza, per poter ritornare su di sé e sulle cose. Leggiamo: «L'uomo in quant'è un essere intellettivo è informato dall'essere ideale, e per questo esiste. Tuttavia egli che esiste per l'essere ideale trova ancora l'essere ideale in cui contemplare se stesso informato dall'essere ideale. Questa è appunto la riflessione. La riflessione suppone 1° il principio intelligente di cui l'essere ideale è la forma; 2° suppone l'essere ideale in cui si veggia se stesso informato dall'essere ideale. L'essere ideale adunque nella riflessione fa due uffici, fa l'ufficio di forma del principio intelligente, che costituisce lo stesso principio intelligente, e fa l'ufficio di mezzo del conoscere tale principio intelligente già sussistente. [...] Ora dalla descritta riflessione nasce nell'uomo la coscienza, cioè la cognizione di se stesso» (cfr. *Psicologia*, Libro IV, nn. 570–571).

<sup>12</sup> Cfr. *Teosofia*, Prefazione, nn. 25–27.

<sup>13</sup> «L'idea prima dell'essere indeterminato dee esistere nella mente prima che cominci il suo movimento cogitativo, come indispensabile a questo', il che significa la parola *innata*, che si dà a questa idea. Qui si ferma l'Ideologia scienza delle idee considerate come fatti osservabili davanti allo spirito» (cfr. *Teosofia*, III, n. 1180).

<sup>14</sup> Invece, «il soggettivismo ossia psicologismo è quel sistema che riduce l'oggetto della mente, l'idea, ad essere il soggetto stesso, od una sua modificazione» (cfr. *Teosofia*, IV, nn. 1537–1538).

All'approfondimento della automanifestatività dell'essere, Rosmini dedica specificamente la Parte I del Libro IV dell'opera che, in linea principale, stiamo considerando: si tratta di pagine a tal punto radicate nel cuore della tradizione metafisica occidentale, da apparire paradossalmente eccentriche. Vi leggiamo che all'essere è essenziale il manifestare se stesso. Non manifestarsi, cioè non esserci per nessuna mente (o consapevolezza) — nota o meno che questa sia all'intuente —, equivarrebbe infatti a non esserci in assoluto: il che non è ovviamente compatibile con la natura dell'essere<sup>15</sup>. Dice Rosmini che esso “è per sé manifesto”, cioè, necessariamente, è insieme “manifestato”<sup>16</sup> e “manifestante”<sup>17</sup>. Infatti, niente potrebbe sostituirsi all'essere in nessuno dei due ruoli<sup>18</sup>. Al contrario, si potrebbe osservare — in linea col parmenidismo essenziale dello stesso Rosmini —, che il non-essere assoluto è quell'ipotetico contenuto che si autocondanna alla latenza irrimediabile; e proprio per questo non è in grado di costituire alternativa, o limitazione, all'essere.

**1.3.** La Sezione II del Libro III della *Teosofia* è invece dedicata ad analizzare il carattere astratto della manifestazione dell'essere. Tale astrattezza o “limitazione” consiste nella impossibilità che l'essere iniziale sia l'essere in senso assoluto; e tale impossibilità risiede nella autocontraddittorietà dell'ipotesi che lo sia. A sua volta, tale autocontraddittorietà assume una *facies* antinomica, cioè si struttura secondo una intelligibilità solo potenziale, che diventa attuale se i termini della antinomia (entrambi innegabili per parte propria) vengono accolti, anziché in una crisi, in una sintesi conciliatrice. A ben vedere, proprio lo

---

<sup>15</sup> «Perché si potesse escludere qualunque relazione essenziale tra quest'essere e una mente [...], non solo dovrebbe non esser pensato, ma di più esser tale che non potesse esser pensato da mente alcuna né divina né umana, poiché se potesse già avrebbe una relazione essenziale colla mente, per la possibilità d'esser pensato. Ma che ci sia un essere tale che abbia un'intrinseca impossibilità d'esser pensato da mente alcuna, questo è assurdo, è contraddizione» (cfr. *Teosofia*, III, n. 775).

<sup>16</sup> E, in tal senso, Rosmini lo dice anche “essenza” o “essere anoetico”: noi potremmo dire “significato”.

<sup>17</sup> E in tal senso, Rosmini lo dice anche “idea” o “essere dianoetico”: noi potremmo dire “presentazione a una mente”.

<sup>18</sup> Cfr. *Teosofia*, IV, nn. 1509–1511; 1513. Quel che Rosmini chiama “oggetto” (o “essere oggettivo”, tema della *Teosofia*), è sintesi di essenza (tema della *Ontologia*) e di idea (tema della *Ideologia*).

strutturarsi antinomico dei referti fenomenologici riguardanti l'essere iniziale (ed è bene insistere sulla inizialità, per poter interpretare poi l'idealità in una chiave dialettica, e non autoreferenziale), è ciò che indica la "relatività" o "non-assolutezza" di quell'intuente, cui l'essere appare, appunto, come iniziale o attualmente astratto<sup>19</sup>.

La forma generale della antinomicità dell'essere iniziale si può rendere nei termini di assolutezza e non-assolutezza. L'essere iniziale, cioè, è assoluto, in quanto è la presenza stessa di ogni presente, e la presenza non può rinviare ad altro da sé; ma non è assoluto, in quanto la presenza, priva di un contenuto presente che ne adegui le formalità caratterizzanti, non è autoconsistente<sup>20</sup>. Più specificamente, esso è assoluta positività formale, ma è inadeguata positività reale. O, per altro verso, esso è assoluta intelligibilità, ma non appare come qualcosa di intelletto in modo assoluto, nelle condizioni dell'intuizione.

Naturalmente, la grammatica dell'essere, che comprende la incontraddittorietà di questo, vieta che il dato intuitivo, esprimibile dalla riflessione in forma antinomica, venga interpretato come autocontraddizione — come invece accade retoricamente nel sistema hegeliano<sup>21</sup>. Alla riflessione che segua fedelmente il dato dell'intuizione — nei limiti in cui questo si dà —, l'essere appare nella sua limitazione, e

---

<sup>19</sup> Cfr. *Teosofia*, III, nn. 752–754. «L'essere dunque è presentato al nostro spirito con una limitazione che non è sua propria, ma procedente da quella del nostro pensiero. Il che s'intende ad evidenza considerando, che quando noi col pensiero completiamo l'essere, rimuovendo da lui la limitazione, intendiamo che rimane tutto l'essere di prima, ma non più limitato: dunque quella limitazione non era sua propria. Anzi riguardando in lui stesso, e non altramente, siamo venuti a conoscere che essa non gli poteva appartenere come quella che veniva in contraddizione con altre sue proprietà; e per quest'unica ragione il pensiero si crede autorizzato a levargliela, così completandolo. Prendendo dunque l'essere, non qual è in se stesso, ma quale apparisce al nostro intuito, egli involge una contraddizione: una di quelle contraddizioni che noi chiamiamo antinomie, intendendo per antinomie le contraddizioni relative e non assolute, relative cioè a una maniera parziale di pensare, non al pensare stesso, o al pensare totale e assoluto» (cfr. *Teosofia*, III, n. 754).

<sup>20</sup> A tratti l'antinomicità dell'essere iniziale viene ad assumere, nel testo rosminiano, i connotati semantici della contrapposizione tra infinita estensione e nulla comprensione (cfr. *Teosofia*, III, n. 758).

<sup>21</sup> «Questo è il merito dell'Hegel, l'aver veduto che un tal movimento [del pensiero] nasce dalla contraddizione. Ma egli falsificò questo vero, e in vece d'attribuire al pensiero dell'uomo la limitazione, e la conseguenza di questa, che è la contraddizione, che gli si offerisce davanti, oppose la contraddizione allo stesso essere, e di più all'essere trasportò quel movimento che spetta solo al pensiero, dando così all'oggetto quello che è proprio del soggetto e confondendo l'uno coll'altro» (cfr. *Teosofia*, III, n. 752).

nell'orientamento virtuale ad un termine che gli sia adeguato; la riflessione, poi, suscita l'ipotesi della autocontraddizione, per "rimuoverla" comunque apagogicamente (Rosmini dice "deontologicamente")<sup>22</sup>: cioè, per introdurre, mediante progressive integrazioni, una considerazione adeguata dell'essere iniziale, e per introdurre anche una considerazione critica del fenomeno dell'intuito.

Secondo tale considerazione critica, che ha anch'essa movenza apagogica, l'intuito non può essere la manifestazione originaria dell'essere, ovvero l'essere non è originariamente ciò che di esso è intuito; in quanto, se così fosse, l'essere non manifesterebbe se stesso se non limitatamente: ovvero sarebbe originariamente limitato dalla latenza irrimediabile del non-essere. Dunque l'intuente — chiunque esso sia — è un manifestante che limita il manifestato, e per questo è da ritenersi altro dal manifestante originario<sup>23</sup>.

**1.4.** È forse opportuno soffermarsi brevemente sulla analisi che Rosmini dedica ai modi della azione limitante dell'intuito sull'intuito, che egli interpreta come sintomi della finitezza dell'intuente. Possiamo dire che la limitazione è avvistata come tale dall'intuente, cioè diventa essa stessa tema dell'intuito, quando questo si arricchisce della "riflessione"; ma ciò accade come risposta ad un ostacolo: quello costituito dall'apparire dell'ipotesi autocontraddittoria<sup>24</sup>. L'apparire della possibilità di contraddirsi, e di rinnegare così il contenuto intuito, genera poi il "movimento dialettico del pensiero", che va però ristabilito nella sua autenticità — quella apagogica —, dopo la intemperante interpretazione datane da Hegel<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> «Il principio di contraddizione adunque inchiuso virtualmente nell'essere è il punto sul quale s'appoggia per argomentare la realtà dell'essere assoluto, come condizione necessaria dell'essere ideale». Insomma, se si negasse la realizzazione intelligente dell'essere ideale, «si cadrebbe in una contraddizione» (cfr. *Teosofia*, III, n. 797). E ancora: «Poiché l'essere non può non essere, ché sarebbe contraddizione, e la contraddizione non c'è nell'essere intuito, poiché la contraddizione non può essere pensata né può al tutto essere. E [...] la mente legge tutto ciò nell'essere» (cfr. *ibi*, III, n. 798).

<sup>23</sup> Cfr. *Teosofia*, III, nn. 756–757.

<sup>24</sup> Cfr. *ibi*, V, n. 1955.

<sup>25</sup> «Hegel adunque travede certamente una verità quando disse che il movimento dialettico del pensiero nasceva dalla contraddizione; ma errava grandemente quando indi ne deduceva che il principio di contraddizione, e gli altri astratti principi della logica antica non avevano più valore e dovevan lasciarsi da parte; errava del pari, in un modo enormissimo, quando vo-

Questi, infatti, aveva dato spazio all'autocontraddizione nell'ambito della realtà, quasi che quella fosse il fattore dinamico dell'essere (e dei suoi succedanei): aveva, cioè, attribuito la dialetticità, propria di quel pensare che si rivela come non-assoluto o "imperfetto", al pensare viceversa "assoluto" (che è il manifestarsi dell'essere nei suoi termini concreti). Il fraintendimento hegeliano della dialettica era dunque dovuto — secondo Rosmini — all'identificazione previa e surrettizia del "conoscere umano" con il pensiero *tout court*<sup>26</sup>.

Al modello hegeliano, che riconduce il pensiero assoluto (manifestazione concreta dell'essere) al pensiero imperfetto (manifestazione astratta di esso), il nostro autore contrappone un altro modello: quello che stabilisce una relazione analogica tra le due forme del pensiero, mediata dalla figura semplicemente formale — pure lessicalmente di origine hegeliana — del "pensiero puro" o "pensiero come pensiero"<sup>27</sup>, che sta in parallelo con la più tradizionale figura dell'"essere in quanto essere", e che finisce, a ben vedere, per coincidere con la stessa manifestazione iniziale dell'essere<sup>28</sup>. Ora, il pensiero originario o divino adegua questa "essenza" (è cioè il manifestarsi concreto dell'essere), il pensiero umano è invece una realizzazione inadeguata della stessa essenza; e la sua dialetticità è appunto segno di tale inadeguatezza. Ma — come osserva Rosmini — una manifestazione limitata, resta comunque una manifestazione autentica<sup>29</sup> — se viene assunta entro i propri limiti.

Un secondo modo della limitazione in parola — trattato in particolare nel Libro (V) su "La dialettica" —, consiste nella forma "circola-

lea conservare la contraddizione e porla a capo di tutta la scienza o pretendeva che la contraddizione stessa tenesse in sé la suprema unità stabilendo l'equazione del nulla coll'essere» (cfr. *Teosofia*, V, n. 1957).

<sup>26</sup> «Una supposizione assai grossolana a dir vero che non esista altra cognizione che l'umana, o che l'umana sia il tipo di ogni cognizione» (cfr. *Teosofia*, V, n. 1975).

<sup>27</sup> Rosmini, al riguardo, parla anche di "mente indeterminata" (cfr. *Teosofia*, III, nn. 827 e 829).

<sup>28</sup> «Onde apparisce quell'altro singolarissimo scambio che fanno non solo l'Hegel, ma prima di lui altri filosofi tedeschi, i quali si mettono in traccia del pensare assoluto, credendo d'averlo raggiunto quando sono pervenuti al pensare privo di tutte le realtà e di tutte le determinazioni. Il quale per l'opposto è il pensare elementarissimo, come chi dicesse d'aver trovato tutto lo scibile quando trovò e apprese le lettere dell'alfabeto» (cfr. *Teosofia*, V, n. 1975).

<sup>29</sup> «Ripugna a que' filosofi il confessare, che la mente umana abbia qualche naturale e fondamentale limitazione: pare loro che una ragione limitata non sarebbe più ragione (e certo in quant'è limitata non è ragione)» (cfr. *Teosofia*, III, n. 828).

re” che è costretto ad assumere il sapere “scientifico” (da intendersi qui come il sapere filosofico, quando esso intenda dare “giustificazione” controllabile delle proprie tesi). Si tratta di quel modo della limitazione che, nel Novecento, la tradizione ermeneutica avrebbe espresso come “circolo ermeneutico”, e la tradizione logico-formale avrebbe espresso come “incompletezza semantica”.

Il sapere scientifico deve inevitabilmente partire da presupposti (ovvero “ipotesi”)<sup>30</sup>, incaricandosi di riscattarli nel prosieguo con ulteriore “riflessione”<sup>31</sup>: volgendo così ad “attuale”, un sapere che prima era solo “virtuale”<sup>32</sup>. Il primo dei presupposti in questione è la stessa assunzione del “reale”<sup>33</sup>, di cui fa parte anche la “materia”, cioè l’argomento di cui scientificamente si intende trattare<sup>34</sup>. In tal senso, la ricerca di «un cominciamento che non lasci fuori nulla» è improponibile; e la giustificazione filosofica dovrà, prima guadagnare riflessivamente l’imprescindibilità dell’essere ideale (cioè dell’evidenza), e poi progressivamente ricondurre a questa “base fondamentale” i presupposti che al suo interno (riflessivamente) saranno emersi come tali<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> «Egli è vero che le prime cose che si mettono fuori non potendo essere subito dimostrate o giustificate si possono dimandare siccome ipotesi, le quali ricevono poi da quanto conseguita il lume dell’evidenza» (cfr. *Teosofia*, V, n. 2042; ma cfr. anche n. 2041).

<sup>31</sup> «La cognizione scientifica, ondechessia incominci, ha bisogno d’una cognizione non scientifica presupposta: il che è un difetto della scienza non propriamente della cognizione umana; e della scienza che sembra involgere un circolo perché si propone di dir tutto ordinatamente e dimostrativamente e però deve incominciare dal dire alcune cose che ne presuppongono alcune altre che dirà o anche dimostrerà in appresso; il che ha l’apparenza di un circolo» (cfr. *Teosofia*, Il problema dell’Ontologia, n. 94).

<sup>32</sup> Cfr. *Teosofia*, V, n. 2041.

<sup>33</sup> «Si dirà: se voi cominciate la scienza, lasciando che vi scappi quasi fuor sopra qualche cosa cioè il reale; questo reale voi dunque lo accettate come uno sconosciuto refrattario interamente al pensiero. — Rispondo che se la scienza umana non raggiunge col suo primo passo questo ben dimostra la limitazione dell’umano intendimento» (cfr. *Teosofia*, V, n. 2044).

<sup>34</sup> Cfr. *Teosofia*, III, n. 808. *Nulla scientia probat suum subjectum*, osservavano già, riprendendo Aristotele, gli Scolastici. Su questo tema ci permettiamo di rinviare a: P. Pagani, *Sentieri riaperti*, Jaca Book, Milano 1990, Parte IV, cap. I.

<sup>35</sup> Cfr. *Teosofia*, V, n. 2043. Secondo Rosmini, Hegel avrebbe cercato, autocontraddittoriamente, un tale cominciamento assoluto della “scienza”. In realtà, «posto che sia vero che la scienza dee assorbire ogni cosa non si può più definire il suo principio perocché in qual modo si voglia (che) si definisca egli suppone sempre qualche cosa d’antecedente sfuggente alla categoria della scienza. Infatti il pensiero, il puro pensiero non è ancora scienza, ma via alla scienza» (cfr. *ibi*, V, n. 2043).

Almeno un presupposto, comunque, deve essere riconosciuto sfuggire alla possibilità di venir ricompreso in un cominciamento, per dir così, panoramico del sapere: ed è la realtà del “soggetto conoscente” (o “intuente”), la quale andrà ricostruita e connotata attraverso l’analisi della limitazione dell’intuito di cui è soggetto<sup>36</sup>. L’intuente, insomma, deve giungere riflessivamente (e quindi, mediante scansione di passaggi) su di sé (e, in genere, sul reale), attraverso la mediazione dell’essere ideale.

Un aspetto rilevante della circolarità riflessiva, è poi legato alla necessità di distinguere dialetticamente nell’essere ideale quelle note ad esso coestensive, che sono i “principi formali”; e di individuare poi, di questi, una formulazione proposizionale. La circolarità, qui, sta propriamente nel non potersi mettere a distanza dall’essere, anche nel trattarne scientificamente (in particolare, nel dover esplorare l’essere attraverso ciò che essenzialmente gli appartiene); e inoltre, nel non potersi porre a distanza neppure dai principi stessi — implicazioni inevitabili dell’essere —, pur nel trattarne formalmente<sup>37</sup>. Comunque, queste circolarità non-viziose ridanno uno degli aspetti più interessanti della limitazione dell’intuito: quello per cui la trascendentalità del positivo non è mai dominabile una volta per tutte come un dato, ma è solo faticosamente accertabile come una condizione inevitabile<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> «La scienza considerata in se stessa e nella somma sua perfezione dovrebbe esser coetanea ed adeguata a tutto l’essere, anzi non dovrebbe avere che un atto abbracciante tutta la realtà non escluso se stesso e quest’atto dovrebbe essere la stessa essenza del soggetto conoscitivo; ma quest’ideale del sapere che s’avvera in Dio non s’avvera nell’uomo, al quale nondimeno è dato conoscere in qualche maniera ciò che il proprio sapere ha di limitato. E limitazione di esso è pur questa che sia successivo e abbia bisogno di definizioni e divisioni ecc., che incominci e non sia sempre stato, che sia contingente e possa cessare, e che in quanto è sapere scientifico sia un atto secondo il quale suppone innanzi di sé la realtà del soggetto conoscente» (cfr. *Teosofia*, V, n. 2044).

<sup>37</sup> Consapevolezza, questa — si potrebbe aggiungere —, che sembra mancare ai non pochi che, dalla possibilità di istituire calcoli logistici che emarginino il principio di non-contraddizione o del terzo escluso come regole di derivazione, concludono al carattere non trascendentale dei medesimi.

<sup>38</sup> «Quantunque la scienza non potrebbe fare alcun ragionamento senza l’uso de’ principi formali ed ha bisogno di questi anche quando ragiona intorno ad essi tuttavia prima d’ogni ragionamento c’è davanti all’intelligenza l’essere ideale che li contiene in sé tutti virtualmente e indivisi. Onde ogni qualvolta si dividono da lui riducendoli in proposizioni separate l’una dall’altra, e poi s’adoperano a ragionare intorno allo stesso essere da cui derivarono per conoscerlo meglio, o per la stessa ragione intorno ai medesimi principî formali; allora si fa bensì un circolo apparente ma non vizioso perché essi s’adoperano non già all’acquistare quella co-



Così, l'autentico nome di quello che di primo acchito si presenta come "circolo", è piuttosto "regresso"<sup>39</sup>: termine che sta ad indicare il carattere non-vizioso, ma piuttosto virtuoso (cioè fecondo), del procedere riflessivo<sup>40</sup>. Ma si potrebbe suggerire, allo stesso riguardo, anche il classico nome di *élenchos*.

## 2. L'essere stesso è originariamente persona

L'approfondimento dei due versanti della integrazione metafisica (quello teologico e quello antropologico, per intenderci) conduce Rosmini a decifrare duplicemente l'essere come persona. Vediamo come, partendo dal versante teologico.

**2.1.** Esemplarmente nel Libro II<sup>41</sup> — ma in modo ricorrente lungo l'intero corso della *Teosofia* — Rosmini riprende quella via "a priori pura" all'esistenza di Dio, che egli già aveva proposto nel *Nuovo Saggio*<sup>42</sup>. La struttura della argomentazione è nota, e può essere schematizzata come segue.

1. (Prima premessa). L'essere iniziale si dà necessariamente, cioè "non può non essere". Vale a dire: la presenza non può venir meno, senza con ciò annullare ogni emergenza positiva (reale, possibile, ipotetica che sia). 2. (Seconda premessa). Comunque, l'essere iniziale è solo "qualcosa di un ente", cioè non è di per sé sussistente — non manifestando all'intuito un termine presente, a sé adeguato<sup>43</sup>. 3. (Passag-

---

gnizione che già si possiede perché la si presuppone; ma ad accrescerla una tale cognizione e a renderla più viva esplicita, distinta, consapevole. E tant'è lungi che si cada con ciò nel vizio del circolo che anzi questa stessa necessità di applicar l'essere a se stesso e i principi formali a se stessi dimostra la certezza e necessaria verità della cognizione di cui si tratta. Poiché è una prova della sua evidenza questo appunto il non potere illustrarsi, e intimamente conoscersi che per se stessa» (cfr. *Teosofia*, Il problema della Ontologia, nn. 94–95).

<sup>39</sup> Per una illustrazione del termine "regresso", Rosmini rinvia alla propria *Logica*, e al *De regressu* di Jacopo Zabarella. Per la *Logica*, cfr. nn. 701–708.

<sup>40</sup> Cfr. *Teosofia*, Il problema dell'Ontologia, nn. 94–95.

<sup>41</sup> Cfr. *ibi*, II, nn. 298 ss.

<sup>42</sup> Cfr. *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 1461.

<sup>43</sup> «L'essere non sarebbe essere senza che qualche cosa fosse» (cfr. *Teosofia*, III, n. 766). È evidente che qui Rosmini evita il sofisma hegeliano del rovesciamento dell'essere puro nel puro non-essere, in considerazione della ben più accurata ispezione dell'essere inizial-

gio). L'ente (o il presente) in cui l'essere iniziale si realizza adeguatamente, non è la serie degli enti che in relazione ad esso si avvicendano ("enti contingenti", li chiama il nostro autore, con scelta terminologica discutibile<sup>44</sup>). Infatti, ipotizzare che la realizzazione dell'essere necessario coincida con gli enti che continuamente vengono meno, è autocontraddittorio<sup>45</sup>. 4. (Conclusione). L'essere iniziale termina necessariamente in un Ente (a questo punto, Essere) che gli è adeguato formalmente: cioè, che realizza i connotati ideali di quello.

**2.2.** Un'altra via a Dio da Rosmini costantemente indicata come praticabile — fin dal *Nuovo Saggio* —, è quella "ideologica". Ne do schematico conto, a partire da alcuni luoghi del Libro III della *Teosofia*<sup>46</sup>.

1. L'ipotesi di una assoluta anoeticità (o estraneità al pensiero) dell'essere, è tale da non costituirsi nemmeno. Infatti, la questione della pensabilità dell'essere — condensabile nel "principio di cognizione"<sup>47</sup> —, come ogni questione principiale, "è sciolta coll'atto stesso del proporla". 2. L'essere ideale si rivela però come "assolutamente essente", e quindi come indipendente nell'esistere dall'intuente imme-

virtuale, da lui già messa in campo. «Il reale è l'attualità dell'essere, e non fa meraviglia se facendo rientrare l'essere nella potenza e nella virtualità, l'Hegel ed altri filosofi pensassero ridurla uguale al nulla: nel che errano non avvertendo che rimane ancora la virtualità stessa, la quale non è nulla anzi suppone un atto; né tampoco avvertendo che la mente non può concepire l'essere rientrato affatto nella potenza e nella virtualità se non trattandosi dell'essere finito; non così dell'infinito, il quale si può concepire occulto all'uomo, non mai virtuale o potenziale; e se la mente ha nell'idea dell'essere virtualmente compreso l'essere infinito, ella ben s'accorge che questa è un'antinomia della sua ragione finita, la quale si scioglie ponendo che la virtualità riguarda il modo del conoscere, è un'apparenza trascendentale, non l'essere stesso» (cfr. *ibi*, V, n. 2023).

<sup>44</sup> Discutibile, in quanto "contingente" in senso proprio, è ciò di cui già si sia stabilita la natura creata.

<sup>45</sup> Considerando i nn. 800 e 837 del Libro III, si può ulteriormente precisare che: (1) I termini reali e transeunti dell'essere sarebbero inconcepibili nella loro autonomia dall'essere (dunque, sono ontologici, anche se non in modo assoluto); (2) tra questi termini e l'essere esiste allora una relazione di sintesi, che però va a senso unico, in quanto l'essere non è affatto inconcepibile — per Rosmini — prescindendo dai reali transeunti; (3) la circostanza che l'essere e le realtà finite, pur avendo caratteri tra loro contraddittori, si diano immediatamente in una sintesi di fatto (il sintesi a senso unico), è ciò che genera il movimento dell'integrazione metafisica: per evitare di interpretare l'essere in senso autocontraddittorio, occorre porre il suo termine adeguato oltre l'immediato (cfr. *ibi*, n. 837).

<sup>46</sup> Cfr. *ibi*, nn. 776, 795, 797, 863.

<sup>47</sup> «L'essere è l'oggetto dell'intelligenza» (cfr. *Logica*, n. 338).

diato; il quale, essendo limitante, è altro dall'essere universale e necessario (e quindi — come Rosmini afferma — “è particolare e contingente”). 3. La assolutezza dell'essere ideale non è però assoluta: infatti, l'essere ideale — mancante della determinazione reale appropriata — non può sussistere autonomamente, e quindi esiste in relazione a quell'intuente da cui pure non può dipendere. 4. I passi (2.) e (3.) — entrambi innegabili — sono tra loro in “apparente contraddizione”: la situazione (antinomica) esige pertanto una “conciliazione”. Lo spazio di manovra per la conciliazione è offerto da una considerazione che diremmo fenomenologica: quella per cui, ciò che non appare intuitivamente, non per questo è escluso dall'apparire *tout court*<sup>48</sup>, e andrà, anzi, riconosciuto per altra via, nel caso che la sua esclusione dovesse introdurre una interpretazione autocontraddittoria del dato intuito<sup>49</sup>. La manovra in questione, poi, consisterà nel riconoscere che ci deve «essere una relazione dell'essere con una mente che non sia diversa dall'essere stesso, e che non è l'umana, ma necessaria ed eterna come l'essere»<sup>50</sup>. 5. Tale mente, a sua volta, non potrà essere estrinseca all'essere stesso, perché «in tal caso l'essere non sarebbe a se stesso, ma solamente ad altri»; e ciò è escluso, visto che un essere che non fosse presente a se stesso, ma solo ad una mente altra da esso, non potrebbe più dirsi assoluto (o “in sé essente”). Quindi l'essere è, originariamente, questa mente<sup>51</sup>.

**2.3.** Le due vie, almeno nella rielaborazione che esse ricevono nell'ambito della *Teosofia*, vengono a convergere nel loro esito. Infatti, l'Ente adeguato all'essere, cui conclude la via “a priori”, è perfettamente autoconsistente (o assoluto); ma questo comporta l'intelligen-

---

<sup>48</sup> Osserva Rosmini che per l'indagante «è più facile il negare che non sia l'osservare» (cfr. *Teosofia*, III, n. 778).

<sup>49</sup> «Quantunque nell'essere intuito come essente in modo assoluto sia vero che mancano le condizioni per le quali egli abbia un'assoluta esistenza subiettiva ed attiva, tuttavia queste non sono escluse e negate, e però ci devono essere occulte, e dee riputarsi l'intuizione una facoltà limitata che non apprende tutto ciò che ci ha nell'essere» (cfr. *Teosofia*, III, n. 795).

<sup>50</sup> Cfr. *ibi*, III, n. 797.

<sup>51</sup> Cfr. *ibi*, III, n. 863. In questo modo la via ideologica rosminiana tende ad assumere l'impostazione che Manzoni aveva dato ad analoga via, nella seconda parte del dialogo *Dell'invenzione* — impostazione che è poi quella del classico *argumentum ex veritatibus aeternis* (cfr. A. Manzoni, *Dell'invenzione. Dialogo*, a cura di P. Prini, Morcelliana, Brescia 1986).

za di sé (e quindi l'intelligenza *tout court*). Infatti, l'inconsapevolezza di sé è propria di un'esistenza relativa (o *in alio*), e non di un'esistenza veramente autonoma: in questa ipotesi, se non vi fosse un altro (o meglio, altri) cui  $x$  fosse noto,  $x$  non esisterebbe neppure<sup>52</sup>.

In termini più rigorosi, quest'ultimo argomento si può riproporre così: l'Ente assoluto deve conservare il carattere della automanifestatività, che è proprio dell'essere iniziale (nella sua idealità); ora, se tale automanifestatività non fosse destinata originariamente a Lui stesso, essa farebbe originario riferimento ad altro da Lui, cioè ad altro dall'Assoluto. Ma che, originariamente, l'Assoluto sia in relazione ad altro, è ipotesi autocontraddittoria. E questa precisazione, è la versione più rigorosa di quanto già si trova argomentato, in modo meno chiaro, a conclusione della via "ideologica" — come abbiamo visto.

**2.4.** L'esistenza completa o autoconsistente è anche detta da Rosmini "subiettiva" o "soggettiva", e il soggetto intelligente — nel vocabolario della *Teosofia* — è detto "mente". Nel Libro IV della *Antropologia in servizio della scienza morale*, Rosmini aveva ragionato intorno al significato del termine "soggetto". In senso generico, soggetto equivale a sostanza<sup>53</sup>; senonché, il minimo di autonomia (o "sussistenza") che si richiede per poter parlare di sostanza, sembra a Rosmini l'attività del "sentire"<sup>54</sup>. Notevole la convinzione rosminiana — delineata in modo completo nel primo Libro della *Psicologia* —, secondo cui la sostanza non è un sostegno occulto di fenomeni costantemente concomitanti, come vorrebbe l'intemperanza naturalistica dell'"immaginazione"<sup>55</sup>; ma, sostanza è piuttosto il sentimento stesso:

---

<sup>52</sup> «Colui che non vive e non esiste a se stesso [...] non è: sarà qualche altra cosa, ma *lui* non è: poiché, che cosa sarebbe questo *lui*, che non sa niente affatto del proprio esistere, e del proprio vivere? Si supponga pure che ci sia l'esistere, che ci sia il vivere; ma il *lui* non c'è; è un vivere e un esistere senza subietto, senza uno che veramente viva e veramente esista. L'esistenza dunque perfetta, come pure la vita perfetta, esige l'intelligenza, poiché solamente il principio che sa di esistere e di vivere, è colui che vive ed esiste veramente» (cfr. *Teosofia*, III, n. 745).

<sup>53</sup> Cfr. *Antropologia in servizio della scienza morale*, IV, n. 771.

<sup>54</sup> Il senziente (ad esempio, già l'animale) ha in sé quel minimo di "continuità" attraverso lo spazio e il tempo, che è tale da consentirgli di godere di una certa individualità e incomunicabilità: in breve, di una "soggettività" (cfr. *Antropologia in servizio della scienza morale*, IV, n. 796).

<sup>55</sup> «Posciaché l'uomo non può fermarsi alle mere qualità sensibili de' corpi esterni, ma per la legge della percezione, egli è necessitato a supporre l'esistenza di qualche altra cosa, cioè dell'atto, pel quale i corpi esistono; aiuta coll'immaginazione e suppone che quell'altra cosa

non in quanto questo si articola nei suoi termini materiali, ma piuttosto in quanto esso è principio del sentire (che sente anche se stesso), ovvero in quanto è “sentimento fondamentale” o “Sé”<sup>56</sup>.

Quando tale attività, ovvero il “sentimento”, è inserita in un’altra attività, che è l’intuizione dell’essere, si ha la “percezione intellettuale”, che a sua volta si sviluppa come “attività ragionante”: riflettente e dialettica<sup>57</sup>. Il soggetto sintetico di tale attività, quando giunge a riflettere su di sé, si dice “Io”<sup>58</sup>. Notevole, al riguardo, l’insistenza di Rosmini sulla inessentialità dell’io al sé, cioè dell’autocoscienza dispiegata, rispetto alla autoavvertenza pre-riflessiva<sup>59</sup>. Il soggetto in questione (che ha l’io, cioè la “coscienza di se stesso”, come possibilità propria<sup>60</sup>) è il “soggetto umano”: «soggetto che è principio insieme dell’animalità e dell’intelligenza»<sup>61</sup>.

Ma, nel caso più generale di un “soggetto intelligente”, si parlerà genericamente di “persona”: «si chiama persona un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo, ed

necessaria alla sussistenza delle qualità sensibili abbia un suo luogo, e la colloca sotto le qualità sensibili e superficiali chiamandola sostanza (*sub-stans*) senza avvedersi che se la sostanza de’ corpi giacesse sotto le loro superficie, ella si potrebbe trovare rompendosi i corpi, e frugandosi nel loro interno, il che non si può. Ora una tale entità creata dalla immaginativa riesce necessariamente un *quid* inesplicabile e misterioso: indi la conclusione di tutti i sensisti nostri, che le sostanze delle cose sono pienamente incognite» (cfr. *Psicologia*, Libro I, n. 84).

<sup>56</sup> Cfr. *ibi*, Libro I, nn. 79–91.

<sup>57</sup> Cfr. Per quanto riguarda l’attività riflettente, cfr. *Antropologia in servizio della scienza morale*, IV, cap. IV; per quanto riguarda l’attività dialettica, cfr. *Teosofia*, V, capp. XLV–XLVI.

<sup>58</sup> Cfr. *Antropologia in servizio della scienza morale*, IV, nn. 805–811. «Il monosillabo *Io* adunque non esprime solamente il soggetto, ma di più esprime la relazione che ha il soggetto con se stesso mediante il sentimento intimo e le diverse sue riflessioni. [...] Nell’opera del *Rinnovamento* [...], ho dimostrato che l’*Io* non è noto per se stesso, non è il primo cognito: qui ho mostrato di più che l’*Io* è fattizio, e che egli non si forma se non a condizione che preceda l’uso dell’intelligenza» (cfr. *Antropologia in servizio della scienza morale*, IV, n. 809, nota 19).

<sup>59</sup> «Ciò che costituisce il primo atto dell’uomo è puramente il Sé: questo è quel sentimento proprio e sostanziale di cui abbiamo parlato nella *Psicologia* (71–80), è l’Io di prima formazione, il quale illustrato dalle notizie ontologiche che abbiamo dato riceve questa definizione: ‘il principio razionale in quanto inesiste nell’essere ideale’» (cfr. *Teosofia*, VI, n. 2519). E ancora: «L’Io adunque consapevole di se stesso è una produzione dell’Io primitivo, il quale si potrebbe in qualche modo dire che ha coscienza, ma non la coscienza di se stesso» (cfr. *ibi*, n. 2521).

<sup>60</sup> È importante ricordare che Rosmini insiste sulla anteriorità del soggetto umano (cioè dell’ “anima”), rispetto alla coscienza che esso acquisisce di sé (cioè rispetto all’ “Io”). «Abbiamo trovato nel fondo dell’Io un sentimento anteriore alla coscienza, che costituisce propriamente la sostanza pura dell’anima» (cfr. *Psicologia*, Libro I, n. 74, e n. 105).

<sup>61</sup> Cfr. *Antropologia in servizio della scienza morale*, IV, n. 767.

incomunicabile»<sup>62</sup>. Già di suo l'intelligere è una specie particolarissima del sentire<sup>63</sup> — secondo il linguaggio rosminiano —; dunque, persona potrà dirsi anche un soggetto puramente intellettuale, e non dotato di forme di sentimento che siano diverse dall'intelligenza. Per cui, se è persona un uomo, si potrà parlare di persona anche non in riferimento all'uomo, e neppure in riferimento all'io (il che ha come corollario che anche la persona umana non necessariamente è un io)<sup>64</sup>.

**2.5.** Fatte queste premesse terminologiche, occorre però mettere in luce quel che conta nel discorso rosminiano, e cioè il consistere ultimo dell'essere nella persona: quella originaria di Dio, e quella originata dell'uomo. La tesi forte di Rosmini è già formalmente espressa nella *Psicologia*: «la persona è condizione ontologica dell'essere»<sup>65</sup>.

Accettando in senso stretto la accezione rosminiana di persona, a stabilire l'identità personale di Dio sarebbe già sufficiente l'esito delle vie teologiche sopra richiamate. Ma è chiaro che una più piena acquisizione in merito, è quella che viene dalla introduzione filosofica della verità della creazione. Tale verità viene sobriamente introdotta nel Libro II della *Teosofia*<sup>66</sup>, come chiave interpretativa della relazione che intercorre tra l'Essere sussistente e i suoi termini impropri: chiave interpretativa “misteriosa”, certo, ma la cui negazione comporta l’“assurdo”<sup>67</sup>. Mistero e assurdo — per il nostro autore — sono termini che si oppongono per contrarietà.

L'impostazione rosminiana del tema non è originale. Schematizziamola. 1. Nessuno degli enti finiti e transeunti dà sussistenza all'essere iniziale come tale. Tali enti, dunque, “non sono l'essere”. 2. Tuttavia, innegabilmente, essi “hanno l'essere”. 3. Ergo, essi “acquistano l'essere” — che non è loro dotazione originaria —, e ciò non può avvenire che per un “atto” dell'Essere sussistente.

<sup>62</sup> Cfr. *ibi*, IV, n. 832.

<sup>63</sup> Secondo la singolare dottrina rosminiana, il “sentire” — che è condizione elementare per essere “sostanza” — è in certo modo possibile anche *sine corpore*. Cfr. *Antropologia in servizio della scienza morale*, IV, cap. VI; e *Psicologia*, Libro V.

<sup>64</sup> Cfr. *Antropologia in servizio della scienza morale*, IV, cap. VI. Per Rosmini vale anche il reciproco: che cioè un io possa non esser persona.

<sup>65</sup> Cfr. *Psicologia*, Parte II, Libro I, n. 876.

<sup>66</sup> Cfr. *Teosofia*, II, nn. 302–310.

<sup>67</sup> Cfr. *ibi*, II, n. 462.

A corollario del classico argomento, viene introdotta la *libertas a necessitate* dell'atto creatore, secondo due motivi. Quello di origine agostiniana, per cui a Dio non è necessario creare, «non essendo necessario al compimento dell'Essere stesso nessun ente finito»; e quello di origine scotista, per cui, se Dio creasse necessariamente, il creato — con il suo carico di mutabilità e finitezza — sarebbe essenzialmente iscritto in Dio, con conseguenze autocontraddittorie. Ma se l'Essere sussistente è libero nel creare, allora è Intelligenza e Volontà<sup>68</sup>: quindi, persona.

### 3. L'ente finito è destinalmente persona

Parliamo ora dell'altro versante dell'indagine che stiamo seguendo: quello relativo alla integrazione antropologica.

**3.1.** Anche dal lato dell'intuente, Rosmini parla di “soggetto” e di “mente”, oltre che di “ente pensante”<sup>69</sup>. Al riguardo, l'autore fa valere implicitamente il principio secondo cui «ciò che è, ma che non ha un'esistenza soggettiva» — nel nostro caso, l'intuito —, «non può stare senza che ci sia un soggetto»: principio, questo, già implicitamente applicato all'essere iniziale, in direzione dei citati sviluppi. Tale “principio di soggetto” va inteso come versione specifica del “principio di sostanza” — per cui «ciò che è, ma non è in se stesso né per se stesso, dee essere in un altro, cioè in una sostanza» —; e come versione generica del “principio di persona”, per cui «ciò che è, ma non è persona, non può stare senza che ci sia una persona»<sup>70</sup>.

Complessivamente, ciò che questi principi rosminiani esprimono, è quella riconduzione dell'astratto al concreto, in cui consiste il lavoro

---

<sup>68</sup> Cfr. *ibi*, II, nn. 454 ss.

<sup>69</sup> «La mente, ossia l'ente pensante e riflettente su di sé, ha coscienza di non essere il proprio oggetto, ma per opposto d'essere un soggetto che intuisce l'oggetto. Né in questo si può ingannare, poiché il soggetto pensante è soggetto pensante in quanto pensa e sa di pensare, e in quanto pensa e sa di pensare sa altresì di non esser l'essere indeterminato e impersonale; ma sa di essere un ente determinato e una persona che intuisce un altro, diverso ed opposto a sé, e lo intuisce senza provare le affezioni di esso intuito, mentre sa ed esperimenta di provare le affezioni proprie» (cfr. *Teosofia*, III, n. 774).

<sup>70</sup> Cfr. *Logica*, Libro II, n. 362.

della “ragione”<sup>71</sup>. Non a caso, Rosmini descrive la ragione come «la facoltà di completare l'intuizione primitiva», ovvero come «la facoltà di conoscere quello che appartiene all'essere e che tuttavia non è dato nell'intuizione»<sup>72</sup>. Sinteticamente, potremmo dire che essa è la facoltà di riconoscere la persona (l'altrui e la propria).

Il soggetto dell'intuizione, è soggetto di un pensiero non-assoluto: cioè, di una manifestazione che ha come contenuto l'essere in quanto tale — e che, per questo, è pensiero —; e che tuttavia risulta limitata (o *secundum quid*). Da un lato, dunque, l'essere<sup>73</sup> è la “forma oggettiva”<sup>74</sup> di quel pensiero non-assoluto (cioè, è l'orizzonte su cui questo inevitabilmente insiste, e secondo le cui trame formali esso si articola); dall'altro, lo è non secondo tutta l'attualità che all'essere compete, ma solo secondo una sua attualità ideale<sup>75</sup>. Dunque, il soggetto pensante in questione, è capacità finita della realtà assoluta, per cui partecipa di una manifestazione autentica, ma anche astratta, di questa: manife-

<sup>71</sup> Cfr. *ibi*, Libro II, n. 363.

<sup>72</sup> Cfr. *Teosofia*, III, n. 798.

<sup>73</sup> Qui potremmo precisare tanto con “iniziale” che con “ideale”, in quanto, a ben vedere, l'ideale è lo stesso iniziale, considerato come forma del pensiero non-assoluto. L'ideale, in quanto non è autosussistente, bensì “capace di subietto” — cioè riferito simbolicamente al suo complemento reale —, dovrà dirsi propriamente iniziale (e virtuale). (Cfr. *Teosofia*, III, n. 1185).

<sup>74</sup> Nel *Sistema filosofico* (1844) leggiamo: «Quando noi diciamo che l'essere ideale è forma dello spirito, usiamo la parola forma in un significato interamente diverso ed opposto alle forme kantiane; perocché le forme di Kant sono tutte soggettive, e la nostra è una forma oggettiva, e anzi oggetto per essenza» (cfr. A. Rosmini, *Sistema filosofico*, in Id., *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. Ottonello, vol. 2 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1979, p. 221). Nella *Teosofia* Rosmini si esprime invece così: «La presenza dell'essere puro al soggetto ha natura di causa formale, poiché tolta essa non c'è altra causa formale che renda il soggetto intelligente [...]. Ma quello che rimane distinto dall'essere oggetto, è l'atto del soggetto, che vede l'essere, cioè l'intuizione» (cfr. *Teosofia*, III, n. 760).

<sup>75</sup> «La mente umana è illimitata come illimitato ed universale è l'essere indeterminato, il quale non è illimitato ed universale, nel senso che mostri una attualità infinita, ma è universale ed illimitato virtualmente, in quanto che egli da parte sua ammette termini illimitati ed infiniti e dimostra all'uomo così in generale questa sua infinita capacità; ma non dimostra mica all'uomo attualmente tutti questi termini, anzi una parte ne tiene sempre nascosti; e ciò perché l'uomo non può divenire una realtà infinita, come sarebbe necessario che divenisse, qualora dovesse abbracciare l'essere con tutti i suoi termini infiniti. Così accade che l'uomo sia limitato e che tuttavia possa conoscere qualunque cosa gli sia data a conoscere, benché non gli possano essere date a conoscere tutte le cose. [...] E questo è quell'infinito di cui partecipa necessariamente ogni intelligenza per esser tale; e la limitazione non viene alle intelligenze finite se non per rispetto ai termini. Di che si vede che si può benissimo dall'intelligenza umana trarre per via d'astrazione l'essenza pura dell'intelligenza» (cfr. *Teosofia*, III, nn. 829–830).



stazione il cui carattere iniziale è come un invito all'esplorazione. Rosmini dice al riguardo che il "pensare relativo", quando resta autentico pensare, è partecipazione del "pensare assoluto", e dunque ha come contenuto "una verità assoluta", ancorché non completa<sup>76</sup>.

**3.2.** In modo più concreto, si può dire che l'oggetto del pensiero non-assoluto è una semplice "astrazione teosofica"<sup>77</sup> rispetto alla Persona originaria e creatrice; astrazione alla quale, inevitabilmente, il pensiero non-assoluto riferisce i contenuti di realtà che il suo soggetto avverte in vario modo (e tra questi, anche se stesso<sup>78</sup>): senza riuscire però a intuire tali contenuti come termini dell'atto creatore, ma solo come termini inadeguati dell'essere iniziale, e quindi come materia di quella che Rosmini chiama "sintesi primitiva" o "percezione"<sup>79</sup>.

---

<sup>76</sup> «In ogni atto di pensare anche relativo si mescola il pensare assoluto e lo suppone d'innanzi a sé; innestandosi ogni atto secondo di pensare sul tronco dell'atto primo, il pensare relativo sull'assoluto. Questa è la ragione altresì per la quale in fondo ad ogni pensare (già s'intende quando non esca dalle leggi logiche, e non cessi così d'esser propriamente pensare) giace una verità assoluta» (cfr. *Teosofia*, V, n. 2000).

<sup>77</sup> Con questa insolita espressione, Rosmini indica in senso positivo la capacità del pensante non-assoluto di intuire l'essere nella sua obiettività impersonale — rimanendogli «coperta la sua personalità» (cfr. *Teosofia*, III, n. 1180) —; e segnala la peculiarità di tale intuizione rispetto ad altre forme del pensiero non-assoluto: segnatamente l'astrazione universalizzatrice. Com'è noto, infatti, per Rosmini nessuna astrazione dal finito può dare l'idea dell'essere. Più in particolare, l'astrazione teosofica non va intesa come una operazione psicologica (alternativa all'astrazione universalizzatrice), ma va intesa piuttosto come la stessa condizione propria dell'intuente. Questa, a sua volta, è creata, e quindi presuppone una "astrazione divina" o "creatrice", cioè un aspetto dell'atto creatore per cui questo dispone di darsi a conoscere dalla creatura, immediatamente, in modo parziale. (Cfr. *ibi*, III, nn. 1180, 1182, 1190). Com'è noto, Rosmini ammette comunque un ruolo, nella conoscenza dell'essere, anche per l'astrazione "riflessa": cioè, per quella considerazione che intende l'essere come elemento formale della percezione dell'ente. (Cfr. *ibi*, III, n. 1185).

<sup>78</sup> Un aspetto peculiare della limitazione che segna l'intuizione dell'essere, è — secondo Rosmini — che la mente umana, con tale intuizione, «non vede in esso sé medesima intuente benché inesista in lui, giacché questo inesistere è il primo suo atto che non può essere atto di cognizione perché ogni atto di cognizione suppone due cose opposte (principio e oggetto) e non una sola, e il primo atto è uno solo» (cfr. *Teosofia*, VI, n. 2548).

<sup>79</sup> «I reali finiti [...] sono anch'essi, secondo la loro assoluta esistenza, nell'Essere obiettivo sussistente, ma ci sono in quanto termini dell'Essere subietto liberamente agente. Ma l'Essere subiettivo rimane interamente nascosto all'intuito umano. I reali finiti dunque, quando dal pensiero umano si congiungono all'essere (nella percezione), si congiungono a lui in modo, che rimane nascosto l'anello di mezzo, cioè l'Essere subiettivo che li crea, per virtù del quale essi sussistono. Per questa lacuna rimane un'imperfezione, una sconnessione tra l'essere intuito dall'uomo, e i reali finiti» (cfr. *Teosofia*, III, n. 1194).

Il pensante non-assoluto, che a causa della astrazione teosofica non intuisce l'atto creatore, neppure potrà conoscere intuitivamente (cioè, in modo immediatamente ontologico) il reale, ma dovrà piuttosto avvertirlo in modo diverso<sup>80</sup>. Questo è il nodo più delicato di quella che abbiamo chiamato integrazione antropologica. Del resto, questo nodo è, in un certo senso, il tema centrale della psicologia filosofica di Rosmini. Si può riesprimerlo così: l'intuente non-assoluto, se avverte altro oltre all'oggetto ideale, lo dovrà avvertire non per via di intuito; ma egli di fatto avverte altro, ed è come orizzonte di questo altro che acquisisce riflessivamente l'oggetto della propria intuizione originale (Rosmini infatti ammette una subordinazione psicologica dell'ideale al reale); quindi, l'intuente avverte questo altro — il reale — in modo non intuitivo.

Questo *modus ponens* dice il “che” della cosa, ma non il suo “come”. Il come lo ricostruisce l'intuente stesso, interpretando progressivamente la propria avvertenza del reale, in chiave ontologica: cioè, portando alla luce le condizioni di possibilità di tale avvertenza. E tale avvertenza è ciò che Rosmini, in termini positivi, chiama “sentimento”.

Del resto, l'indeducibilità è la *facies* che il reale assume per l'intuente non-assoluto, cioè per quel soggetto intelligente, che non è creatore. E la stessa realtà di sé, in quanto capace di tale avvertenza non-intuente (o “sentimento”), è altrettanto ineducibile, e resta affidata al medesimo genere di avvertenza (in particolare, al “sentimento fondamentale”). Il soggetto intuente, poi, integrato della sua dimensione senziente, appare come ciò che tutti chiamano “uomo”.

**3.3.** Sentire è assimilarsi ad un termine sentito (esteso) da parte di un principio senziente (inesteso)<sup>81</sup>; mentre intuire è aver presente altro, che resta altro dall'intuente; e che, come altro, può essere riconosciu-

---

<sup>80</sup> «La connessione del reale finito coll'ideale in natura non è immediata, ma si fa per mezzo del reale infinito; ma non essendo a noi dato il reale infinito mettiamo insieme i due estremi quasi dicendo secretamente così: questi due termini debbono essere uniti benché non sappiamo come; in appresso poi la riflessione integratrice conosce l'esistenza dell'anello di mezzo che manca e che ci resta tuttavia impercepito ed ignoto quanto alla sua positiva natura» (cfr. *Teosofia*, V, n. 1964).

<sup>81</sup> Per Rosmini, il “senziente” e il “sentito” sono dimensioni sintesisticamente unite nel “sentimento” (cfr. *Psicologia*, Libro II, n. 147).

to, e affermato o negato<sup>82</sup>. Ora, l'uomo realizza in sé il misterioso crocevia di queste due forme di relazione con l'essere — materiale l'una, e formale l'altra. Egli è un "ente finito", in quanto, pur strutturalmente aperto alla manifestazione dell'essere, lo è a partire da una collocazione reale che è inadeguata (aposterioristica), e non originaria<sup>83</sup>: infatti, come soggetto reale, è finito e diveniente; e deve interpretare sé come realtà ontologica, senza poter intuire la propria concreta relazione con l'essere<sup>84</sup>; non solo, ma per via naturale può acquisire consapevolezza della concretezza personale dell'essere, solo attraverso la dialettica<sup>85</sup> dell'integrazione teologica<sup>86</sup>.

---

<sup>82</sup> «Nell'ordine del senso non vi ha di veramente presente che il termine del sentire, cioè la cosa in quanto è sentita. [...] Ma questa non si può chiamare con tutta proprietà presenza perché quantunque nel sentito si manifesti altresì una forza straniera al senso; tuttavia il senso non avendo niuna intelligenza non dice nulla non afferma né nega qualche cosa di diverso da sé, ma solo è passivo e ricevente l'azione» (cfr. *Teosofia*, IV, n. 1587).

<sup>83</sup> Nella *Psicologia*, Rosmini dichiara apertamente che il fattore di limitazione che costituisce l'intelligenza umana come intuito astraeante, è il "sentimento fondamentale animale", che nel soggetto umano è presente. (Cfr. *Psicologia*, Parte II, Libro IV, n. 1292).

<sup>84</sup> «Il principio è sempre un soggetto, e però ha un modo di essere che appartiene sempre alla categoria del reale, ed è finito per due maniere per la finità e per l'estraneità del suo termine» (cfr. *Teosofia*, VI, n. 2378).

<sup>85</sup> «Per modo dialettico s'intende in generale il pensare in quanto ubbidisce alle leggi d'una mente che raziocina [...]. Ma l'entità ha due specie di relazioni colla mente, ha delle relazioni fondate nella natura stessa dell'ente e dell'essere, e queste sono relazioni dianoetiche, e ha dell'altre relazioni fondate nella natura speciale d'una mente limitata, e queste si dicono semplicemente relazioni dialettiche» (cfr. *Teosofia*, III, n. 777).

<sup>86</sup> Una volta sommariamente ricostruito lo statuto ontologico dell'essere umano, Rosmini ritorna sulla intuizione dell'essere, riproponendo — non più per via inventiva, bensì genetica — la limitazione di essa, come causata dalla "contingenza" dell'uomo intuente: contingenza che qui significa inadeguatezza rispetto all'essere. Leggiamo: «Abbiam dunque detto che la prima e suprema ragione per la quale il pensare dell'uomo riesce imperfetto, si è perché l'uomo non è un reale illimitato, ed a lui non è dato se non un sentimento, un reale limitato e contingente. È limitata la materia del suo pensare, benché non sia limitata la forma. Da questa prima limitazione dipendente dalla stessa costruzione dell'uomo e dell'ente finito in generale procedono tutte le limitazioni e le imperfezioni del pensare. E veramente indi procede: 1° Che nell'oggetto dell'intuizione manchi il reale, cioè non si apprenda attualmente ma virtualmente (possibilità del reale) e quindi al tutto indeterminato: così l'essere dinanzi allo spirito non apparisce che nel suo inizio. 2° Che quella stessa porzione limitata di reale che costituisce l'uomo, o che è data all'uomo non si possa apprendere nella prima intuizione dell'essere ideale, ma vi abbisogni un diverso atto dello spirito che è la percezione naturale (*Psicologia*, 254–271). Ma perché si dirà la propria realtà non si apprende e percepisce coll'atto primo col quale s'intuisce l'essere, quando pure questa realtà è data al soggetto intelligente? — Ciò accade perché la posizione di realtà costituente l'uomo è contingente» (cfr. *Teosofia*, V, nn. 1960–1961).

Questo incrocio di intelligenza e sentimento, cioè questo soggetto “razionale”<sup>87</sup> — che sintetizza reale e ideale, ed è in grado di riflettere analiticamente sugli elementi della sintesi, traendone dialetticamente le integrazioni che sappiamo —, gode di una sua unità<sup>88</sup>, che però Rosmini non direbbe sostanziale, quanto piuttosto personale. Precisiamo in che senso.

Quando è applicato all'uomo, il significato “persona” — che per Rosmini indicherebbe in modo generico il soggetto intelligente — viene a specificarsi secondo la differenza della razionalità, che è il complessificarsi dell'intelligenza secondo limitazione e sentimento, con le particolari attività che a ciò conseguono. Ora, l'intellezione dell'essere rimane il centro di gravitazione dello stesso sentimento: questo, infatti, viene riferito dall'uomo all'orizzonte dell'essere, e viene inteso in tal modo come ente; mentre ogni reale sentito viene inteso, a sua volta, come “entità”, cioè come elemento astratto di un ente. Dunque il soggetto dell'intellezione rimane quale «primo principio che raccoglie in sé tutte le attività inferiori»; e così considerato si chiama, in senso umano, “persona”<sup>89</sup>. Nella persona umana c'è poi spazio per l'articolazione in una “sostanzaprincipio” (l'anima razionale) e una “sostanzatermine” (il corpo) — come l'autore si esprime nella *Psicologia*<sup>90</sup>.

---

<sup>87</sup> Per Rosmini dire che “l'uomo è un soggetto razionale”, significa sintetizzare l'altra definizione, per cui “l'uomo è un soggetto animale intellettuale e volitivo”. (Cfr. *Psicologia*, Parte II, Libro III, nn. 1122–1123).

<sup>88</sup> Tale unità — come meglio vedremo — gli viene dall'intuizione dell'essere, grazie alla quale esso è individuo (cfr. *Psicologia*, Libro IV, nn. 560 ss.).

<sup>89</sup> «Più principi identificati formano dunque un solo senziente. Ma poiché quest'unico senziente ha più termini, egli conserva tutte le attività relative ai termini diversi; e poiché un'attività può avere una fisica precellenza e maggioranza in confronto dell'altre, quest'attività è quella che signoreggia e costituisce il soggetto dominante, e se è intellettuale anche la persona. L'anima umana adunque è un principio unico, l'attività maggiore del quale costituente il soggetto dominante si è l'intellettuale» (cfr. *Teosofia*, VI, n. 2381; cfr. anche n. 2353). E ancora: «L'attività inferiore è quella che si può chiamare termine proprio, ma il principio delle due attività è identico. Quindi se il principio si considera solamente in relazione coll'attività superiore e poi si considera in relazione colla sua attività inferiore allora fra il principio considerato sotto l'una relazione e il principio stesso considerato sotto l'altra interviene il rapporto di principio e di termine proprio» (cfr. *ibi*, VI, n. 2527; ma cfr. anche *Psicologia*, Libro II, n. 199). Già nella *Antropologia*, Rosmini aveva precisato che “persona” in generale «de essere un principio supremo, cioè tale che nell'individuo non se ne trovi altro che gli stia sopra onde egli mutui l'esistenza; anzi tale, che se vi sono nell'individuo degli altri principj, questi dipendono da lui e non possono sussistere in quell'individuo se non pel nesso che hanno con lui» (cfr. *Antropologia in servizio della scienza morale*, IV, n. 834).

<sup>90</sup> Cfr. *Psicologia*, Parte II, Libro I, nn. 872–874.

Nel vocabolario rosminiano, il sintagma “persona umana” descrive l’uomo considerato nella sua “essenza”, ma non nella sua “natura”. Si può dire che l’autore usi come sinonimi i termini “persona umana” e “essenza dell’anima umana”, precisando che quel che essi indicano, “contiene virtualmente” i principi e le operazioni della natura umana, che non sono però essenziali alla persona<sup>91</sup>, ma che — dotati piuttosto di dinamiche proprie — restano ad essa problematicamente sottoposti<sup>92</sup>.

La natura umana — stando alla definizione della *Psicologia* — è l’uomo in quanto esso è un «composto che risulta dall’anima e dal corpo personalmente uniti»<sup>93</sup>. Detta in termini scolastici, essa è il materiale passionale, su cui il principio personale è chiamato ad imprimere il sigillo della razionalità, umanizzando, cioè correggendo tale materiale, rispetto alle inerzialità cui lo lega la sua base fisiologica<sup>94</sup>.

La natura umana non è un principio dualisticamente contrapposto alla persona, ma piuttosto il terreno in cui questa è chiamata (letteralmente) a realizzarsi. Che questo sia l’autentico intendimento di Rosmini, lo si evince dal Libro IV della *Teosofia*, dove l’essere per sé manifesto è presentato come “forma”, non semplicemente della intelligenza umana, ma dell’uomo *tout court*. Leggiamo al riguardo: «Si ritenga dunque ben fermo nella mente questo vero che “l’ente razionale umano è costituito o formato dall’essere per sé manifesto in quanto è inizio degli enti finiti”. La forma dunque dell’uomo, il fondamento dell’umana natura è 1° l’essere per sé manifesto 2° in quanto è inizio degli enti finiti. Come questo è il fondamento della natura umana così conviene che sia anche il tema del suo sviluppo e del suo perfezionamento»<sup>95</sup>.

---

<sup>91</sup> Cfr. *ibi*, Libro II, n. 200.

<sup>92</sup> «L’animalità che è l’ente inferiore unificato coll’intelligenza umana non ubbidisce interamente a questa intelligenza umana perché egli ha per suo termine la materia, e la materia è posta e modificata da un principio proprio impercettibile all’uomo che abbiamo chiamato principio corporeo. La materia soggiacente all’azione di questo principio determina il sentimento animale e questo perciò si rimane restio all’impero della ragione e dell’intelligenza umana e fino a un certo segno con essa combatte» (cfr. *Teosofia*, VI, n. 2354). Sullo stesso tema, cfr. anche *Antropologia in servizio della scienza morale*, Libro IV, nn. 839 ss.

<sup>93</sup> Cfr. *Psicologia*, Libro II, n. 204.

<sup>94</sup> Del resto, è lo stesso Rosmini ad affermare che «un atto della natura umana» è «una passione dell’umana persona» (cfr. *Antropologia in servizio della scienza morale*, IV, n. 858).

<sup>95</sup> Così prosegue il brano: «E quindi lo sviluppo della natura umana deve esser doppio cioè poter farsi da due lati, dal lato degli enti finiti, e dal lato dell’essere in quanto è inizio di questi. Ma l’inizio degli enti finiti essendo dato immobilmente dalla natura rimane sempre

**3.4.** Da quanto abbiamo detto, emerge che la persona umana è “ente finito completo”, in relazione al quale, soltanto, anche le realtà non-personali potranno dirsi enti<sup>96</sup>. Le realtà non-personali, insomma, sono giudicate da Rosmini come realtà relative a un qualche soggetto senziente e pensante<sup>97</sup>. Più precisamente, questo non significa che non esista se non quel che è pensato in atto dall'uomo; ma piuttosto significa, che il non esser pensato in assoluto (da alcuno) equivale al non esistere semplicemente<sup>98</sup>. Dunque, ciò che esiste, o è persona, o è qualcosa di una persona, o è almeno qualcosa per una persona<sup>99</sup>.

L'autore, per esprimere icasticamente questa convinzione, che cioè la persona sia la sintesi dell'ordine interno all'essere (e a livello originario e a livello creaturale), afferma, nell'*Antropologia*, che «il nome

quello davanti al soggetto e però non ammette naturale sviluppo o accrescimento. Se dunque l'essere come inizio degli enti finiti manifestasse se stesso più copiosamente già non sarebbe più ordine naturale, ma avrebbe luogo un altr'ordine, un ordine soprannaturale. Gli enti finiti all'incontro sono quelli che costituiscono la natura, de' quali l'uomo stesso è uno e però lo sviluppo dell'umano pensiero ed affetto intorno a questi costituisce l'ordine naturale» (cfr. *Teosofia*, IV, nn. 1561–1562).

<sup>96</sup> «Noi abbiamo veduto che il finito relativo partecipa dell'ente in quanto è nella mente, dove il reale finito e l'ideale infinito costituiscono un solo ente. Il reale finito adunque benché relativo è ente per partecipazione, e in quanto è ente in tanto imita Iddio che è l'ente. Questo vale per tutti i reali finiti, benché incompleti, molto più vale per l'ente finito completo quali sono i finiti intelligenti, fra' quali è l'uomo. I reali incompleti privi d'intelligenza sono enti nella mente di chi li pensa, ma l'uomo, e lo stesso dicasi d'ogni reale intellettuale è egli stesso mente» (cfr. *Teosofia*, VI, n. 2620). E ancora: «L'osservazione ontologica [...] ci dice che ogni ente reale è un'attività, e che questa si riduce ad un principio senziente ed intelligente individuato, sicché rimosso il principio non vi ha essere alcuno reale. Ora ogni principio senziente ed intelligente è così essenzialmente amabile a se stesso, che per la sua propria natura, per l'attività stessa per la quale è ente egli tende alla propria conservazione [...]. L'osservazione ontologica adunque ci fa conoscere 1° che l'ente non è compiuto senza senso e intelligenza 2° che l'ente così compiuto è buono a se stesso, amabile, amato» (cfr. *ivi*, n. 2573).

<sup>97</sup> Cfr. *Teosofia*, V, n. 1998.

<sup>98</sup> «Da una parte tutti affatto gli uomini ammettono che possano esistere degli enti da essi non conosciuti [...]. Ma poi dall'altra ripugna né si può intendere in alcun modo l'esistenza di un ente che non sia affatto conosciuto né da se stesso né da alcun altro, poiché quest'ente sarebbe nulla a se stesso, giacché neppure questa parola se stesso potrebbe convenire a quell'ente, giacché il se stesso altro non significa che una persona intendente il proprio sentimento (*Psicologia*, nn. 69–80) ovvero un soggetto dialettico che non esiste se non nella mente contemplatrice. Se dunque non vi avesse alcuna mente, non potrebbe esservi alcun essere» (cfr. *Teosofia*, V, n. 1975).

<sup>99</sup> Del resto, è parte delle “limitazioni del pensare umano” che esso debba «percepire o pensare come ente quelle cose che non sono enti ma sono appartenenze dell'ente» (cfr. *Teosofia*, VI, n. 2552). Questo è un aspetto del “pensare astratto” (cfr. *ibi*, n. 2639).

*persona* non significa né meramente una sostanza, né meramente una relazione, ma una relazione sostanziale, cioè una relazione che si trova nell'intrinseco ordine dell'essere di una sostanza»<sup>100</sup>.

Ora, è chiaro che la tesi secondo cui la persona è la sintesi dell'ordine interno all'essere, non esprime più, semplicemente, la dia-noeticità dell'essere — e quindi il superamento dell'equivoco gnoseo-logistico<sup>101</sup> —, ma sembra piuttosto esprimere uno sviluppo di essa. Infatti, i reali, che nella loro assolutezza rispetto all'essere sarebbero “inconcepibili e impossibili” (in quanto autocontraddittori<sup>102</sup>), sono ricondotti all'essere da un qualche atto di pensiero: originariamente, quello creatore, ma secondariamente quello della persona creata (ad esempio, della persona umana); e, in quanto ricondotti all'essere in modo percettivo, cioè in quanto intesi come enti, essi vengono “oggettivati”. Varrà dunque anche rispetto ad essi, come vale rispetto all'essere oggettivo o ideale, l'improponibilità di una relazione al soggetto intelligente umano, che sia spazialmente prefigurata secondo le categorie del “dentro” o del “fuori”<sup>103</sup>.

Ora, l'alterità effettivamente irriducibile o inassimilabile per la persona, è quella dell'altra persona — già secondo la classica indicazione della *Fenomenologia* hegeliana<sup>104</sup> —; quindi è lì, sembra dirci anche Rosmini, che la persona incontra l'ente, cioè una realtà che inequivocabilmente dà spessore all'orizzonte dell'essere, pur non adeguandolo né tantomeno istituendolo. Del resto, che le sostanze che sono enti in

<sup>100</sup> Cfr. *Antropologia in servizio della scienza morale*, IV, n. 833.

<sup>101</sup> «Quando voi dimandate, se l'essere sia cosa al tutto divisa da qualunque mente in modo che sia privo d'ogni intelligibilità, ossia di qualunque relazione colla mente, io vi domando se sapete cosa sia essere, intorno al quale voi proponete questa questione. Se al tutto non lo sapete non la potreste proporre, se poi lo sapete, l'essere dunque che cade nella questione è tale che la questione stessa lo suppone cognito, e perciò la questione è sciolta coll'atto stesso del proporla» (cfr. *Teosofia*, III, n. 776).

<sup>102</sup> Cfr. *Teosofia*, III, n. 800.

<sup>103</sup> «Fra il nostro spirito e i suoi oggetti non v'ha una relazione di spazio, [...] questa relazione di spazio si trova bensì fra il nostro corpo e gli altri corpi e in generale fra' corpi, [...] però le locuzioni *fuori* e *dentro*, *interiore* ed *esteriore* che significano relazioni di esteso ad esteso, non esprimono in senso proprio, ma solo in senso figurato la relazione fra il nostro spirito e le sue idee, e né tampoco fra il nostro spirito e il mondo reale» (cfr. *Teosofia*, IV, n. 1540).

<sup>104</sup> Il nostro riferimento va naturalmente alle prime pagine della sezione “autocoscienza” della *Fenomenologia dello Spirito*. (Cfr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Band 9, a cura di W.Bonsiepen e R.Heede, (B), *Selbstbewußtsein*, IV. *Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst*).

senso proprio e paradigmatico siano le persone, lo testimonia il fatto che, in analogia a queste, l'uomo finisce per trattare anche le altre: quelle animali, vegetali, e persino quelle inorganiche e oggettuali<sup>105</sup>.

In sintesi, possiamo dire che la persona umana è data a se stessa come relazione intuitiva ad una presenza che, nella sua oggettività, è manifestazione iniziale della Persona originaria e originante; e questa sua condizione pone la persona umana come realizzazione limitata, ma intensiva (cioè capace di consapevolezza), dell'essere stesso: quindi come ente finito ma completo. Così, se la possibilità di acquistare coscienza riflessa dell'essere come tale, e di se stessa nell'essere, resta legata, nella vicenda psicologica naturale della persona, all'incontro con il reale — si pensi, al riguardo, alle note tesi della *Antropologia*<sup>106</sup> e della *Psicologia*<sup>107</sup> —, ecco che tale incontro è, in concreto, l'incontro con la persona d'altri. La relazione interpersonale è dunque, propriamente, introduzione alla relazione con la Persona originante.

Rosmini è esplicito nel sostenere che la tendenza della persona ad “aderire” all'essere (tendenza da lui detta “ragion pratica”<sup>108</sup>), ha per suo “termine” appropriato la “sostanza intelligente”, cioè un'altra persona. Solo questa, infatti, è realizzazione a suo modo completa dell'essere: dove completa vuol dire consapevolmente unita all'essere infinito, e avente in esso la propria “sede”. Insomma, la persona è per l'altra persona il luogo, non solo psicologicamente occasionale, ma

---

<sup>105</sup> Le anime sensitive «non hanno ancora una suità, ad esse non compete il sé, e però neppur propriamente il suo, né loro si addice in proprio alcun pronome personale. Ma l'uomo pensa e parla di loro, come avessero un'esistenza in sé, e loro applica i pronomi personali. Il che egli fa di nuovo, non a fine di trasnaturarle, ma di concepirle: non vuole con ciò attribuir loro la propria suità, ma quel modo oggettivo e soggettivo di essere, senza il quale egli nulla concepisce. Perocché questo modo suppone, che 'l'ente abbia un atto suo proprio, sia in se stesso qualche cosa, e però abbia un sé, una personalità'. In fatti non si dà essere completo, se non è persona: la persona è condizione ontologica dell'essere. Onde le anime, sensitive meramente, sono soggetti, ma soggetti incompiuti; e però non hanno tutta quella realtà che è necessaria a costituire un ente reale. Alcune finalmente sono soggetti perfetti, perché hanno il sé, e quindi si può a tutta ragione dire di esse che hanno un'esistenza in sé, queste sono le sostanze intellettive le quali e sono enti-principio e non dipendono da niuna sostanza contingente né antecedente, né conseguente ad esse» (cfr. *Psicologia*, Parte II, Libro II, nn. 876–877).

<sup>106</sup> Cfr. *Antropologia in servizio della scienza morale*, IV, n. 801.

<sup>107</sup> Cfr. *Psicologia*, Libro II, nn. 190 ss.

<sup>108</sup> Si tratta della ragione, considerata in quanto orientante la tensione con cui l'uomo “aderisce” all'essere. Così intesa, la figura è assimilabile al tommasiano *adpetitus rationalis*, anziché alla omonima figura kantiana. (Cfr. *Psicologia*, Parte II, Libro IV, nn. 1406 ss).



anche pedagogicamente adeguato, per aprirsi esplicitamente in direzione dell'incontro con quella Persona di cui l'essere stesso è annuncio<sup>109</sup>. Aprirsi ad ulteriore incontro — diciamo —, perché per Rosmini la persona umana, in quanto ha di limitato, non può essere termine adeguato, e quindi propriamente “morale”, della ragion pratica, la quale ha la latitudine stessa dell'essere<sup>110</sup>.

#### 4. Persona e possibilità

Come abbiamo visto, la completezza sembra essere la versione non naturalistica, bensì propriamente ontologica, della sostanza — che il nostro autore propone.

**4.1.** In fondo, l'unica realtà che gode di quella relativa autonomia o completezza nell'esistere, che la tradizione esprime come sostanzialità, è proprio la persona. Significativo, al riguardo, è che l'individualità (ovvero, l'autonomia) sia data — secondo Rosmini — dalla intuizione dell'essere; e questo, in polemica con quella tradizione scolastica, che identificava il *principium individuationis* con la *materia signata quantitate*<sup>111</sup>. È l'intuizione dell'essere, infatti, che consente alla persona di

---

<sup>109</sup> «Né pure il principio meramente senziente–animale può costituire il termine finale della ragione pratica come quello che non è ente completo, ma solo un cotal rudimento di ente, è in via ad essere ente. Oltre di che dovendo questa sempre spingersi all'infinito, il che la rende morale, e il principio animale niente avendo in sé d'infinito, egli non può essere in alcun modo ultimo termine della ragione pratica. L'essere intelligente all'incontro essendo quello che ha sua sede nell'infinito, nell'essere ideale, nell'essenza dell'ente in universale, in quanto che in questa s'affissa e riposa; partecipa della dignità infinita di questo, perché è a questo ordinato, e quindi ha ragione di fine, e di termine della ragione pratica. Ma posciaché anche fra gli esseri reali–intelligenti v'ha un ordine, e il reale finito non è che una produzione dell'infinito, che lo crea; così è necessario alla ragione pratica di aderire all'ente intelligente finito in modo da riferirlo al suo principio, a Dio creatore; nel quale solo s'acquieta interamente come in suo termine ultimo, completo, assoluto» (cfr. *Psicologia*, Parte II, Libro IV, nn. 1442–1443).

<sup>110</sup> «L'attività morale va direttamente nell'essere, e però è universale come l'essere; di maniera che se il segno ultimo a cui tende si restringesse, e così cessasse d'essere il puro essere, e da assoluto com'è l'essere diventasse relativo, com'è ciò che si concepisce distinto dall'essere, non ci sarebbe più nulla di morale» (cfr. *Teosofia*, V, n. 2029).

<sup>111</sup> Cfr. *Psicologia*, nn. 567–571. Rosmini, opportunamente, osserva che «l'ente reale in tanto è indivisibile, in quanto è uno. Ma come vi hanno diverse maniere di unità, così vi hanno diverse maniere d'indivisibilità, e per conseguente d'individui» (cfr. *ibi*, Libro IV, n. 561). Già Boezio, nel II Libro del suo Commento all'*Isagoge* di Porfirio (cfr. *Commentaria in Por-*

ritornare su di sé, e ricomprendersi, senza perdersi invece nel sentito. Grazie ad essa, inoltre, la persona abbraccia nell'orizzonte ontologico ogni realtà, ha cioè presente a sé il mondo, come qualcosa di relativo a quell'orizzonte: come qualcosa, dunque, verso cui disporsi secondo libertà. Niente infatti è in grado di intercettare in modo ultimativo l'energia di "adesione" all'essere, se non adegua realmente l'idealità di questo. La libertà è dunque il segno più esplicito della completezza entitativa della persona umana; così come in Dio lo è della completezza ontologica<sup>112</sup>.

**4.2.** Ma, l'aspetto più felice del discorso di Rosmini intorno alla libertà della persona umana sta — a nostro avviso — in una considerazione apparentemente laterale rispetto ad essa, come è quella relativa al possibile. Il regno della persona, in quanto è libera, è infatti quello del possibile. E il costituirsi della persona in relazione all'essere come tale (e specificamente, alla idealità infinita di questo), coincide con l'apertura stessa dello scenario della possibilità. L'essere ideale — afferma Rosmini — è "la possibilità di tutte le possibilità"<sup>113</sup>: il trascendente è dunque l'orizzonte di una esplorazione del possibile.

La possibilità — il poter essere — si dà secondo differenti livelli. Dal punto di vista "psicologico" la possibilità è per Rosmini la lettura del reale come termine dell'essere ideale: e questa coincide con la formazione dei concetti universali. Ma la concepibilità di altro, oltre al

*phyrium*, in PL 64, coll. 97–98), ricordava che *in-dividuum* è, ad esempio, la mente, in quanto radicalmente indivisibile.

<sup>112</sup> Le sostanze intellettive «non dipendono da niuna sostanza contingente né antecedente, né conseguente ad esse; ma dipendono soltanto dall'essere eterno e divino. Queste sole hanno la suità, e possono dire: Io, a quel modo che abbiamo spiegato, ed esistendo un Io, esiste una vera causa, onde sono veri agenti, dotati di libertà. L'atto, con cui queste sostanze esistono, essendo indipendente da ogni sostanza creata, possono quindi sovrastare a tutte, ed operare in modo da non esser necessitate dall'azione di alcuna creatura; intendasi sempre in quanto sono pure intelligenze, e non legate all'essere sensitivo o corporeo, come accade dell'uomo, essere misto di sensitività corporea e d'intelligenza» (cfr. *Psicologia*, Parte II, Libro I, n. 877). In tanto in quanto l'uomo è persona, la descrizione precedente vale anche per lui.

<sup>113</sup> Cfr. *Teosofia*, IV, n. 1598. E ancora: «Perché la mente ha per suo oggetto essenziale il primo atto dell'essere suscettivo di tutte le determinazioni, e quel primo atto colle diverse sue determinazioni abbraccia tutta la possibilità dell'essere e tutti gli esseri possibili: onde l'intelligenza è dotata d'un mezzo di conoscere che s'estende a tutte le entità possibili, sussistenti o no. E nel vero, l'essenza dell'essere è la forma essenziale all'intelligenza: nulla dunque di ciò che partecipa dell'essenza dell'essere può essere inintelligibile» (cfr. *ibi*, III, n. 775).

reale, è la “possibilità logica”, alla quale è sufficiente la condizione dell’incontraddittorietà<sup>114</sup> (per cui, non solo ogni logicamente possibile è non-contraddittorio, ma anche ogni non-contraddittorio è logicamente possibile).

Ma, anche se è tale ampiezza formale a far da sfondo all’agire della persona, quest’ultima in concreto dovrà commisurare la “possibilità logica” con quella che l’autore chiama “possibilità fisica”: cioè con la effettiva realizzabilità, nelle condizioni date, del progetto concepito quale astrattamente possibile. E tale possibilità — cioè, l’oggettività dell’ipotesi di realtà considerata dall’agente —, non è mai veramente nota a priori ad una mente che, in quanto intuente, è soggetta a limitazione, e non sa considerare integralmente i reali che l’ipotesi stessa finisce per coinvolgere<sup>115</sup>. Ecco allora che la possibilità fisica è altrettanto oggetto di tentativo<sup>116</sup> quanto di invocazione: invocazione a chi, avendo potere radicale (cioè creante) sui reali, li può disporre in modo opportuno ad accogliere il progetto, strutturalmente sempre velleitario, concepito dalla persona umana<sup>117</sup>.

**4.3.** A sua volta, poi, la riflessione su questa invocazione, porta all’esito seguente: l’ipotesi che il possibile fisico sporga rispetto a quanto di reale si fa attuale di volta in volta nel tempo — cioè,

---

<sup>114</sup> «È concepibile tutto ciò che non involge contraddizione; ma ciò che involge contraddizione implica l’annullamento di sé» (cfr. *Teosofia*, II, n. 451).

<sup>115</sup> L’incapacità della mente umana di considerare integralmente i reali coinvolti almeno implicitamente nell’azione, sta alla radice della critica mossa da Manzoni — d’intesa con Rosmini — al consequenzialismo proprio dei “sistemi dell’utilità”. Cfr. A. Manzoni, *Osservazioni sulla morale cattolica* (1855), a cura di R. Amerio, Ricciardi, Milano — Napoli 1965, cap. III, Appendice.

<sup>116</sup> Si potrebbe parlare, in tal senso, di una “peirastica” del possibile determinato, operata in relazione al trascendentale. Su questo tema, ci permettiamo di rinviare a: P. Pagani, *Libertà e non-contraddizione in Jules Lequier*, Parte IV, cap. III.

<sup>117</sup> Cfr. *Teosofia*, IV, n. 1554. «Alla possibilità fisica [...] si richiede di più che esista una potenza atta a produrre quell’ente, di cui si ha il concetto, cioè a farlo sussistere. Ora questa possibilità fisica manca del tutto nel puro essere reale, o ne’ concetti» (cfr. *ibi*). E ancora: «‘Ogni concepibile si dichiara possibile’. Questo avviene perché ciò che è concepibile, in quant’è concepibile, si vede eterno (essenza), e tale non potrebbe essere se non fosse concepito da una mente eterna. Se dunque c’è una mente eterna, che ebbe potere di concepirlo la prima e così farlo essere, è consentaneo ch’ella abbia anche il potere di dargli la realtà; essendo cosa minore la realtà, che non l’essenza: e la causa potente a produrre questa, molto più dee esser potente a produrre quella» (cfr. *ibi*, II, n. 452).

l'ipotesi che l'accadere non sia fatalisticamente pregiudicato, ma piuttosto contingente in senso bilaterale —, resta verificata solo alla condizione che il Potente originario (cioè, chi governa i possibili) non sia una mera entità impersonale, ma sia piuttosto una Persona libera, che opera a sua volta in riferimento ad un ambito di possibilità, tale da accogliere in sé il momento latente, ovvero il corrispettivo non accaduto, di ciò che di volta in volta accade. Ed ecco che, così profilato, l'agire libero della persona umana, giunto ad un adeguato grado di consapevolezza, viene ad assumere l'aspetto della preghiera.

## CAPITOLO II

### METAFISICA E ANTROPOLOGIA IN SCIACCA E IN ROSMINI

Sarebbe praticamente impossibile, nello svolgere un tema come quello enunciato nel titolo, procedere per ordine, trattando prima di Rosmini e poi di Sciacca: tanto imponente è la presenza dell'autore della *Teosofia* nell'itinerario filosofico e negli scritti sciacchiani. Ho scelto, pertanto, di incentrare la mia relazione proprio sui testi di Michele Federico Sciacca, per vederne emergere in filigrana Rosmini. Allo scopo, mi concentrerò principalmente, anche se — come vedremo — non esclusivamente, sulla produzione sciacchiana degli anni Cinquanta (quella legata alla sigla della «filosofia dell'integralità»); organizzando l'esposizione secondo una sequenza forse insolita, ma — così almeno ritengo — fedele alla lettera e allo spirito del nostro autore.

#### 1. Alle radici del dubbio

In Sciacca, compagno di strada dei problematicisti di ascendenza gentiliana, è costante l'attenzione al tema del dubbio. A ben vedere, il nostro autore — memore della lezione agostiniana — affida proprio ad una considerazione analitica del dubbio, l'introduzione critica delle figure che vanno a costituire lo scenario della «filosofia dell'integralità»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo, questo "squilibrato"* (1956), vol. 4 delle *Opere complete di Michele F. Sciacca*, Marzorati, Milano 1963, pp. 112–113.

In particolare, ne *L'interiorità oggettiva* (1952), l'ipotesi del *falli* radicale introduce criticamente la duplice consapevolezza che «io sono», e che «io sono capace di verità»; ed evidenzia che, essendo capace di verità per questa via negativa o elentica — appunto mediata dalla moventza del dubbio —, devo anche riconoscere che «io non sono la verità»: non sono, cioè, quel pensiero assoluto che coincide con la verità stessa<sup>2</sup>. In altre parole, dal dubbio emerge anche che sono io a dovermi disporre rispetto alla verità, anziché poter disporre di essa.

La verità è dunque, per me, problema; almeno nel senso etimologico del termine<sup>3</sup>: cioè «oggetto» inevitabile di insistenza materiale<sup>4</sup> e di disposizione formale<sup>5</sup> della mia attività pensante. In altre parole, se non ci fosse l'orizzonte della verità (il “come stanno le cose”), non avrebbe neanche senso dubitare: infatti, revocare in dubbio una convinzione, vuol dire ipotizzare che questa possa non corrispondere alla verità; così, se non si presupponesse lo stare in un qualche modo della verità, neppure si potrebbe relativizzare alcunché. La questione, dunque, non è mai “se” vi sia verità, ma semmai “come” essa sia<sup>6</sup>.

In un testo di natura didattica, ma di sicuro rilievo teoretico — *Metafisica ed esistenza di Dio*, contenuto nel volume *Filosofia e metafisica* (1950) —, Sciacca evidenzia come il dubbio viva anche di altre segrete implicazioni, coincidenti con i principi elementari del giudizio. Ora, tali principi non sono revocabili in dubbio, se non sperimenta-

---

<sup>2</sup> «È evidente che nell'atto del pensare è implicita la presenza dell'essere come oggetto del pensiero, altrimenti sarebbe impossibile dal *fallor* e dal *cogito* inferire il *sum* o l'*ergo sum*. [...] Il *si fallor sum*, infatti, indica chiaramente che io acquisto coscienza del *sum* attraverso l'ingannarmi e il dubitare; e che dunque il mio pensiero è limitato e imperfetto. Tale imperfezione non infirma la certezza che io ho di essere, ma, nello stesso tempo che mi assicura che sono capace di verità, mi rivela che non sono la verità, che questa non è il mio pensiero. E allora: a) se il pensiero non è la verità, quantunque ne partecipi, la verità è suo *oggetto dato* [...]; b) se il pensiero è imperfetto, non è il Pensiero assoluto; c) se non è il Pensiero assoluto e se la verità che intuisce gli è data, il negativo della sua imperfezione e il positivo della presenza della verità rimandano, dall'interno del pensiero stesso, ad un Pensiero assoluto e infinito, che è la Verità assoluta e infinita» (cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva* [1952], vol. 1 delle *Opere complete di Michele F. Sciacca*, Marzorati, Milano 1967, pp. 68–69).

<sup>3</sup> “Problema”, da *pró* e da *bállein*, indica ciò che sta davanti al pensante.

<sup>4</sup> Scolasticamente si parlerebbe di *esse in veritate*.

<sup>5</sup> Scolasticamente si parlerebbe di *cognoscere veritatem*.

<sup>6</sup> Il pensiero umano legge nel libro della verità (magari sbagliando le parole, saltando qualche lettera, confondendo l'ordine dello scritto); ma lo scrutare del dubbio non avrebbe senso, se quel libro non ci fosse.

mente, proprio perché il dubbio li deve esercitare per potersi esplicitare. Più precisamente: la referenza semantica che il dubbio implica, dovrà essere in contraddittoria, per poter confermare, almeno in linea di diritto, una delle alternative tra loro contraddittorie, tra le quali il dubitante oscilla secondo un implicito *aut aut*. La verità, insomma, deve essere o “così” o “non così”, perché abbia senso l’alternativa in *aut* che fa da sintassi al dubitare.

In generale, viene a evidenza una linea di demarcazione tra ciò su cui il dubbio può essere esercitato (per venire eventualmente superato per ragioni di merito), e ciò che strutturalmente sta «al di là» del dubbio (e che fa da condizione di possibilità del medesimo): si tratta, rispettivamente, dell’ambito della ragione e di quello dell’intelligenza<sup>7</sup>. Annota sinteticamente Sciacca: «o non c’è verità e con ciò si arriva alla conclusione assurda e contraddittoria che ‘è vero che nulla è vero’; o c’è verità e c’è un al di là della ragione»<sup>8</sup>. Quella di un dubbio insuperabile (o iperbolico) si palesa quindi come una «ipotesi proibita»<sup>9</sup>: potremmo anche dire, autocontraddittoria; nel senso, però, della con-

---

<sup>7</sup> Intesa, quest’ultima, come «presenza della verità alla mente». «Irrazionale (e ridevole) qualunque tentativo di mettere in dubbio la verità dei principi del giudizio, in quanto, in tal caso, la ragione pretende di giudicare *intorno* alla veridicità dei principi del giudizio fondandosi proprio... *sulla* veridicità dei principi del giudizio! Ora, se i principi del giudizio sono ‘al di là’ del dubbio, consegue che la mente o il pensiero come intelligenza della verità è ‘fuori’ del dubbio e dell’errore: il dubbio è della ragione e del conoscere razionale non dell’intelligenza e del conoscere intuitivo: l’errore è nei nessi e nei rapporti che la ragione stabilisce (ed è dalla stessa ragione corretto), non è nei principi del giudizio e nell’atto intellettivo che li intuisce. L’intelligenza come presenza della verità alla mente è sempre nella verità; la mia mente e ogni mente umana, in questo senso, è come *libera prigioniera* della verità. Anche se volesse scacciarla, in odio alla verità, non potrebbe mai: vi abita ed è in casa sua» (cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 1950, p. 159; il testo sarebbe stato in seguito riprodotto nei voll. 13 e 14 delle *Opere complete di Michele F. Sciacca*, Marzorati, Milano).

<sup>8</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, p. 149.

<sup>9</sup> «Ipotesi proibita è il ‘dubbio iperbolico’ di Cartesio [...]. Ora: il dubbio spinto al massimo, fino a negare Dio, distrugge se stesso, perché distrugge il pensiero: se davvero fosse concretamente possibile bloccare la mente nel dubbio assoluto, nel momento stesso, cesserebbe il pensiero e dal dubbio non nascerebbe mai il *Cogito*: è contraddittorio pensare e nello stesso tempo annullare il pensiero con un atto del pensiero (il dubbio assoluto). Chi dubita pensa, ma se pensa, anche nel grado più negativo del dubbio, non può dubitare della realtà del pensare; ma basta che vi sia un pensiero, anche come pensiero del dubbio, perché sia implicata l’esistenza di Dio; dunque il dubbio iperbolico è impossibile, in quanto, negando sia pure come momento metodologico, l’esistenza di Dio, si nega il pensiero e col pensiero anche l’atto di pensiero che è ‘il dubbio iperbolico’ e con esso ancora l’ipotesi ateista» (cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, p. 224).

traddittorietà performativa, la quale altro non è che la prima *facies* di un *élenchos*<sup>10</sup>.

Andando ora oltre il dettato del nostro autore, possiamo in sintesi affermare che il dubbio, cioè il momento di equilibrio instabile (o di «squilibrio», nel senso propriamente sciacchiano del termine) che si realizza costantemente nel cammino conoscitivo, ha una sua grammatica complessiva<sup>11</sup>: articolabile in una “semantica”, in una “sintassi” e in una “pragmatica”. La semantica del dubbio ha come referente un mondo di cui si suppone che stia in un certo modo (che abbia una qualche, sia pur paradossale, verità): si dubita, insomma, di come stiano le cose, ma non del fatto che esse stiano in un determinato modo. Se si escludesse la sensatezza del problema dello “star così delle cose”, non si potrebbe neppure dubitare, cioè non ci si sforzerebbe di disporsi rispetto alla verità, ma piuttosto si disporrebbe di essa. La sintassi del dubbio, poi, è in *aut*; qualunque sia il contenuto della determinata dubitazione. Osserviamo che si potrebbe paradossalmente revocare in dubbio anche questo — cioè che il dubbio sia in *aut* —; ma non si potrebbe farlo, comunque, in *vel*: infatti, se fosse vero il secondo di questi corni dilemmatici, non potrebbe esserlo il primo, e viceversa. Se il dubbio non fosse disgiuntivo in *aut* — come indica la stessa etimologia della parola<sup>12</sup> —, esso non sarebbe più dubbio ma un altro genere di atteggiamento. La pragmatica del dubbio, infine, implica, non solo l'esistenza del dubitante, ma anche la libertà di esso: potendo egli concepire come entrambe alternativamente possibili le disgiunte in *aut* circa il medesimo<sup>13</sup>.

## 2. Intelligenza e ragione

L'al di là della ragione, ovvero il terreno su cui il dubbio può poggiarsi per procedere, è costituito da quei principi che fanno da criterio

---

<sup>10</sup> Si veda, al riguardo: P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*.

<sup>11</sup> Potremmo parlare, al riguardo, di una semiotica del dubbio.

<sup>12</sup> “Dubbio”, infatti, viene da *duplum*: termine che implica la dualità.

<sup>13</sup> Su questo punto, ci permettiamo di rinviare a: P. Pagani, *Libertà e non-contraddizione in Jules Lequier*, Parte I, cap.II.



al giudizio e all'argomentazione, cioè agli atti tipici della ragione<sup>14</sup>. In fondo, quello della ragione è un esercizio di coerenza, che non avrebbe senso se non vi fosse alcunché di vero cui essere coerenti, cioè alcunché di vero da non rinnegare. Se infatti il gioco dei concetti si dice razionale quando non sviluppa al proprio interno la contraddizione, occorre almeno riconoscere che il criterio stesso della incoerenza appartiene ad un ambito intuitivo che si configura come pre o ultra concettuale (pre o ultra categoriale): ambito sul quale sta aperta — per sua essenza, in atto<sup>15</sup> — l'intelligenza<sup>16</sup>.

Dunque, la ragione si trova a seguire principi di cui non è — e neppure può essere — in grado di dar conto, senza involgersi in una petizione di principio (e a cui d'altronde non può opporre contestazione, senza incorrere in una *redargutio* elenctica)<sup>17</sup>. Resta, però, che essa è comunque in grado di riconoscere la verità di tali principi. Senonché, «il cosiddetto giudizio con cui la ragione riconosce la verità dei principi non fonda la validità dei principi stessi, ma è l'atto con cui la ragione si costituisce come capace di giudizi veri sul fondamento della verità dei principi»<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> «Rosmini, che indubbiamente tiene presente S. Agostino, distingue tra 'ragione' e 'lume della ragione': la prima è l'attività che ha come 'oggetto' l'idea dell'essere, che è appunto il lume della ragione. Questa distinzione va approfondita» (cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, p. 181). «Questo problema è sfuggito a tutto il pensiero moderno, tranne che al Rosmini; e l'averlo visto è la sua grandezza e la sua verità perenne» (cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 32).

<sup>15</sup> «L'intelligenza è *atto per essenza*, è ontologicamente l'atto costituito dalla presenza dell'Idea e l'atto costituente nell'Idea il carattere ad essa essenziale della *presenza*» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere* [1956], vol. 5 delle *Opere complete di Michele F. Sciacca*, Marzorati, Milano 1963, p. 50).

<sup>16</sup> «La ragione è sempre e per sua natura immanentistica; l'intelligenza è sempre e per sua natura trascendentistica e teista. La ragione, infatti, è attività concettuale e giudicatrice; il concetto di una cosa ne adegua la realtà [...]. Ora non vi è niente, nessun contenuto del mondo umano e naturale, che possa adeguare l'Idea o l'oggetto dell'intelligenza» (cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 38).

<sup>17</sup> «Se la ragione giudica con esse norme, non può sottoporre le norme a giudizio, in quanto, se la norma stessa fosse passibile di giudizio, cesserebbe di essere norma di giudizio per esserlo quella o quelle che la giudicano e che sarebbero le vere norme ingiudicabili del giudizio». Ma, «se la ragione non giudica le norme del giudizio e da esse è giudicata, consegue che le norme sono *indipendenti* dalla ragione, da essa non prodotte ma ad essa *date* e, come tali, superiori alla ragione» (cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, p. 151). «La ragione pertanto applica i principi, li media, non ne ha conoscenza diretta: *essi sono conosciuti direttamente dalla mente o dall'intelligenza e applicati dalla ragione*» (cfr. *ibi*, p. 153).

<sup>18</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, p. 154.

Si potrebbe osservare, al riguardo, che quel che la tradizione aristotelica chiama *élenchos*, è a ben vedere la razionalità specifica dell'intelligenza<sup>19</sup>: dunque, una movenza argomentativa che non consiste in un calcolo, ma piuttosto in una testimonianza resa alla imprescindibilità di alcune strutture elementari della verità. Si tratta della movenza che, ad esempio, vediamo all'opera nell'esperimento del *si fallor sum*.

Dai brani che seguono si potrà constatare come il nostro autore — che pure non usa il termine aristotelico — alluda inequivocabilmente all'*élenchos*. Leggiamo ad esempio: «Com'è evidente, non vi è giudizio con cui io possa distruggere la verità: anche se volessi, non potrei distruggere la verità del giudizio con cui pretendessi distruggerla! Io non posso distruggere la mia mente (non posso annientare in me l'uomo profondo), anche se posso distruggere la mia ragione»<sup>20</sup>. Insomma, per fare un caso eminente: negare il principio di non contraddizione, non vuol dire essere in grado di concepire il contenuto ipotetico della determinata autocontraddizione; analogamente, negare a parole la verità in quanto tale, non vuol dire saper evadere effettivamente dal terreno aletico.

E, in modo ancora più esplicito: «I principi si scoprono, non si costruiscono; s'intuiscono, non si dimostrano. Sono anteriori a ogni dimostrazione per il motivo che ogni dimostrazione li presuppone; anche quella che eventualmente tentasse di dimostrare che essi non sono veri, per essere dimostrazione valida, sarebbe costretta a presupporne la validità! Ecco perché le varie forme di 'convenzionalismo', di 'irrazionalismo', di 'assurdismo' ecc. non hanno alcuna consistenza filosofica e sono soltanto stati d'animo, atteggiamenti polemici e passionali. [... Essi,] come sistemi, cioè dimostrati e sistematizzati, significano una sola cosa: la conferma della validità oggettiva dei principi primi, adoperati anche in queste sistemazioni»<sup>21</sup>.

Sciacca giustamente afferma che i principi — che formano, per così dire, il residuo elenctico — non possono avere carattere «convenzionale»; in quanto non c'è convenzione che possa precederli, e quindi

---

<sup>19</sup> Ovvero, la razionalità propriamente filosofica.

<sup>20</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, p. 160.

<sup>21</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, pp. 88–89.

prescinderne<sup>22</sup>. Neppure ritiene proponibile al loro riguardo un'origine per induzione dall'esperienza sensibile (soluzione che egli ascrive alla tradizione empiristica); né uno statuto aprioristico (nel senso del razionalismo o in quello del criticismo). Piuttosto, il nostro autore ritiene inevitabile una terza impostazione del problema, propria di quella tradizione che egli chiama «idealismo trascendente di derivazione [...] platonica». Secondo tale tradizione, i principi del giudizio «sono presenti alla mente, che ne ha intuizione»; e «fanno di essa (intelligenza) la luce che illumina la ragione, che, illuminata, getta luce sulle cose, cioè le giudica e giudicandole le vede nella loro intelligibilità o nel loro grado di essere»<sup>23</sup>.

### 3. I principi della presenza

I principi sono quel che resiste al dubbio, in quanto la loro eliminazione comporterebbe anche l'eliminazione della possibilità stessa di dubitare. In tal senso, il principio per eccellenza altro non è che l'essere in quanto tale, ovvero il luogo in cui ogni dato, anche ipotetico, può darsi. «Dubitare dell'essere è ammutolire e chi è muto è muto; non può neppure dubitare. La domanda "l'essere è?" è retorica, pura finzione. C'è solo l'affermativa: "l'essere è", in quanto l'essere non può non essere» — così osserva il nostro autore in *Atto ed essere* (1956), non senza un occhio all'*élenchos* aristotelico<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Anzi, «è possibile il convenzionalismo del sapere razionale, proprio in quanto vi sono dei principi non convenzionali che lo rendono possibile. Se si dice che i principi stessi sono convenzionali, allora si giudica ciò in base a cui si giudica e che non può esser giudicato. Inoltre io domando: in base a quali altri principi giudicate convenzionali i principi? [...] Se fossero convenzionali anche questi principi, allora nulla sarebbe convenzionale» (cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, pp. 159–160).

<sup>23</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, pp. 155–158. Anche Rosmini presentava i primi principi come la grammatica dell'essere, su cui l'intelligenza sta originariamente aperta: «Quantunque la scienza non potrebbe fare alcun ragionamento senza l'uso de' principi formali ed ha bisogno di questi anche quando ragiona intorno ad essi tuttavia prima d'ogni ragionamento c'è davanti all'intelligenza l'essere ideale che li contiene in sé tutti virtualmente e indivisi» (cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, Il problema della ontologia, n. 94). Anche in Rosmini, però, assistiamo ad un riscatto elenctico dei principi, benché il termine *élenchos* non compaia nei testi di questo autore (cfr. A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, nn. 562–567).

<sup>24</sup> E ancora: «Se sospendo l'essere dell'essere non posso più formulare la domanda sull'essere, nessuna domanda: non sospendo il pensiero, l'anniento. Perciò la filosofia è interrogazione su tutto

Ora, il senso che l'affermazione ontologica radicale acquista in questo contesto, può essere decifrato con l'aiuto di Rosmini. Secondo il Roveretano, quando si dice che «l'essere è», si indica, col soggetto grammaticale, l'oggettività o idealità, ovvero l'intrinseca intuibilità dell'essere per l'intelligenza; con il predicato, invece, si indica l'attualità di quello stesso essere, la quale non dipende — per quel che è immediatamente noto — dal suo essere oggetto della intelligenza umana<sup>25</sup>. Dalla analisi precedente derivano — sempre rosminianamente — «i due primi giudizi [...] che comunicano la luce della verità e quindi la certezza a tutti gli altri giudizi», i quali inevitabilmente «li suppongono»: si tratta del «principio di cognizione», secondo cui l'essere è l'oggetto dell'intelligenza, e del «principio di identità», che esprime la convenienza dell'essere con se stesso<sup>26</sup>. Dal principio di cognizione, Rosmini esplicita poi il principio di non contraddizione, secondo cui «l'essere esclude il non essere», cioè non realizza con esso una sintesi possibile<sup>27</sup>.

Anche Sciacca propone un implesso simile<sup>28</sup>; e inoltre indica, almeno in alcuni luoghi e in sottintesa polemica con l'attualismo gentiliano, il principio di identità e il principio di non contraddizione quali condizioni di possibilità dello stesso divenire<sup>29</sup>.

a partire dall'essere dell'essere. Non c'è pensiero o parola senza, fuori, al di là dell'essere, prima evidenza da cui nascono tutti i problemi e le possibili soluzioni. Si tratta d'indagare che cosa, nell'evidenza dell'essere, fa problema» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 21).

<sup>25</sup> In questa distinzione reale della attualità dalla idealità, si fonda la dialetticità dell'«essere iniziale» rosminiano.

<sup>26</sup> Cfr. A. Rosmini, *Logica*, n. 337.

<sup>27</sup> Cfr. A. Rosmini, *Logica*, nn. 341–342. Nel *Nuovo Saggio*, Rosmini spiega che «l'impossibilità logica è il non potersi pensare; brevemente il nulla»; per questo, il principio di non contraddizione, che vieta solo l'impossibilità logica, «non è altro che la possibilità del pensare». È chiaro che il principio di non contraddizione si fonda sulla duplice constatazione che «il nulla non può essere veduto» — cioè concepito —, e che quella della contraddizione è una ipotesi nullistica. (Cfr. A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, nn. 562–566).

<sup>28</sup> «Nell'intuito dell'essere come Idea è implicito quello dei principi di identità e di non-contraddizione, in quanto l'essere è identico a se stesso ed incontraddittorio» (cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 39).

<sup>29</sup> «Proprio la presenza dei contrari nell'esperienza è testimonianza della identità dell'ente a se stesso, in quanto non vi potrebbe essere movimento di *questo ente a non questo ente* senza l'unità e la permanenza dell'ente, cioè se l'ente non restasse identico a se stesso. [...] Se tra ente e non ente vi fosse rapporto dialettico (nel senso di una dialetticità che investe la stessa essenza dell'ente per cui l'antitesi si irradica nella sua essenzialità) non vi sarebbe più possibilità di stabilire i termini di un'antitesi. È possibile, invece, un'esperienza di contrari e un rap-

Naturalmente, egli non perde occasione per enfatizzare il carattere originariamente ontologico di quelle figure, fino a definire la metafisica: «[la] scienza dei principi [intesi] come elementi ontologici dell'ente in quanto tale e dell'essenza del pensiero in quanto tale»<sup>30</sup>. È su tale originaria valenza ontologica dei principi, che si innesta l'altra: quella propriamente logica. Essi, insomma, sono le booleane leggi del pensiero umano, ma lo sono in tanto in quanto il pensiero umano è a suo modo attuazione del pensiero come tale (espressione hegeliana, cui corrisponde il rosmينiano «pensiero puro»<sup>31</sup>), e questo è a sua volta il manifestarsi dell'essere<sup>32</sup>.

Il nostro autore rifiuta che i principi possano venir ridotti alle loro eventuali versioni logico-formali, cioè trattati come se fossero semplici regole di derivazione di un calcolo. Per questo, egli nega che rispetto ad essi si possa progettare qualcosa di analogo a quello che era stato il programma formalista per i fondamenti della matematica. E anche esclude che sia ipotizzabile una relativizzazione storica dei principi stessi: come a dire — per usare il vocabolario di oggi —, che

---

porto dialettico tra questo ente e non questo ente in quanto permane l'ente, sempre identico a se stesso, che da *questo* diviene *non questo*. In altri termini, il principio di identità, piuttosto che negare il divenire dell'esperienza molteplice, è quello che ne giustifica e ne spiega la dinamicità, facendo che i contrari siano come momenti dell'ente, senza che la contraddizione infirmi l'ente in se stesso, cioè quella sua positività essenziale e permanente» (cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, p. 97).

<sup>30</sup> «Le matematiche non sono la metafisica ed hanno un loro oggetto di ricerca, ma la validità dei principi è comune ad esse e a tutte le scienze che siano veramente tali. Questa validità non è stabilita né dalle matematiche né da qualsiasi altra scienza, bensì dalla metafisica che è appunto la scienza dei principi e non nel loro uso formale o logico, ma come elementi ontologici dell'ente in quanto tale e della essenza del pensiero in quanto tale» (cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, pp. 85–86).

<sup>31</sup> Sull'uso rosmينiano dell'espressione «pensiero puro», rinviamo al precedente capitolo del presente volume.

<sup>32</sup> «Bisogna mantenere la distinzione tra uso logico dei principi e loro validità metafisica. Prima di essere applicati come elementi fondamentali ed universali di ogni giudizio ed essi stessi perciò ingiudicabili, cioè prima di essere colti, diciamo così, nella discorsività del ragionamento, vanno considerati metafisicamente, nell'ordine stesso dell'essere. Infatti nell'intuizione originaria della Idea o dell'essere pensato nella sua estensione infinita, sono impliciti i principi che chiamiamo logici [...]: intuire l'essere come Idea è intuire in tale Idea i principi, in quanto l'essere è identico a se stesso, per se stesso incontraddittorio. Ciò conferma che il problema della verità, prima che logicamente (in questa o quella scienza), va considerato metafisicamente come problema che riguarda l'essenza del pensare in quanto tale. Perciò la metafisica è indagine sulla vita spirituale e va tenuta distinta, nel suo oggetto e nella sua problematica, da qualsiasi altra scienza» (cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 89).

in nessun mondo possibile (nel senso kripkiano dell'espressione<sup>33</sup>) si può considerare controesemplificabile un principio che sia essenziale al costituirsi di quello stesso mondo come, appunto, possibile<sup>34</sup>.

A ben vedere, l'approdo del discorso sciacchiano intorno ai principi sembra essere il seguente: la coerenza presuppone la verità, cioè la manifestazione dell'essere, e in essa si fonda; la coerenza interna di un implesso di principi va dunque riconosciuta "regredendo"<sup>35</sup> a quel loro modello che è la realtà ontologicamente interpretata.

---

<sup>33</sup> Nella proposta di Kripke, un "mondo possibile" non è un altro mondo da quello in cui viviamo, bensì un possibile corso degli eventi, diverso da quello che si è di fatto realizzato (cfr. S. Kripke, *Naming and Necessity* [1972], Basil Blackwell, Oxford 1980).

<sup>34</sup> «Le scienze, in base a tali principi [ontologici], formulano 'concetti', che possono essere oggettivamente veri o ipotetici o anche erronei, senza che, quale che sia la validità dei 'concetti' propri di ciascuna scienza, ciò abbia a infirmare la validità oggettiva — e di un'oggettività ontologica e non puramente logica — dei principi metafisici: si tratta di tener ben distinte le questioni per non accrescere la confusione. Pertanto, quando, per esempio, alla tesi propria di F. Gonsseth che le matematiche non hanno un fondamento esterno nell'evidenza e che il loro sviluppo ha un carattere storico, e dunque imprevedibile, dal cui stato di avanzamento dipendono gli assiomi e le definizioni, è necessario precisare: se ciò significa che non vi è una verità primaria ed evidente di per se stessa originalmente intuita e costitutiva del pensiero, rispondiamo che lo stabilire tale conclusione o provarne la validità non compete alla matematica in quanto matematica, ma alla metafisica in quanto metafisica, perché si tratta di un problema che riguarda il pensare e l'essere in quanto tali, prima e indipendentemente da qualsiasi scienza specifica e particolare conoscenza. Quando la matematica, o qualsiasi altra scienza, pone in discussione i principi primi e incondizionati (nell'ordine del pensiero umano) del pensare come tale, cessa di porsi un problema suo proprio, e perciò cessa di essere matematica, per porsi uno che riguarda l'essenza del pensiero e perciò la metafisica. [...] Il matematico che se ne occupa, non se lo pone come matematico ma come metafisico, e ha l'obbligo di risolverlo metafisicamente, cioè non ponendosi il problema se la matematica o altra scienza comporti delle verità assolute, ma l'altro, se il pensiero come tale, nella sua struttura ontologica, comporti principi costitutivi del suo essere, che sono validi per il pensare e l'essere in tutta la loro estensione. Il problema metafisico non è il problema logico né quello gnoseologico, ma il problema del fondamento primo di validità e d'intelligibilità di ogni processo logico e gnoseologico [...]; la risposta metafisica è poi il fondamento delle varie forme del conoscere, ciascuna propria di una determinata scienza, le cui verità sono tali per quel fondamento metafisico, senza che la validità di questo abbia a dipendere dagli esiti positivi o negativi di questa o quella scienza particolare». Non è possibile che «verità originarie costitutive dell'essenza stessa del pensiero siano anch'esse di formazione storica: sia perché la stessa conclusione di sopra per essere vera presuppone la validità di quelle verità, sia anche perché le conclusioni che possono valere per le verità delle matematiche riguardano una particolare forma di conoscenza, quella matematica, ma non la verità in quanto tale, non ancora applicata a costruire una particolare scienza, in quanto cioè costitutiva dell'atto stesso del pensare e per cui il pensare è pensare. Negare l'assolutezza delle verità originarie non è negare una verità, questa o quella, ma lo stesso pensiero come tale; però, in tal caso, non si pensa più e niente ha senso» (cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, pp. 86–87).

<sup>35</sup> L'espressione è propria di Antonio Rosmini, ma — prima ancora — appartiene al *De repressu* di Jacopo Zabarella. Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, nn. 28 e 95; Id., *Logica*, nn. 701–708.

Tale indicazione, del resto, risulta confermata anche dall'esito storico-teorico che il fallimento del programma formalistico — evidenziato dai teoremi di incompletezza — ha generato quanto all'indagine sui fondamenti della matematica, e cioè la nascita della semantica dei modelli come terreno di verifica: anzitutto della coerenza interna di un calcolo formale, e poi della sua validità e della sua completezza sintattica e semantica. E così, in questo quadro tipicamente contemporaneo, l'interpretazione ontologica della realtà viene a riproporsi come una sorta di modellistica non-regionale.

Questa del resto — osserverei —, è prima ancora l'indicazione che viene dai classici greci e scolastici, secondo i quali i primi principi sono costanti che hanno luogo nell'essere, e li vengono individuati e da lì indotti. L'induzione non è infatti solo quella empiristica o generalizzante, che Sciacca sembra avere in mente, ma è anche quella aristotelica<sup>36</sup>, da intendersi come coglimento delle costanti ontologiche; del tutto compatibile, questa seconda, con la decifrazione rosminiana dei principi a partire dall'essere ideale, cioè dal luogo delle essenze: essenze che, con i loro nessi, sono precisamente l'oggetto, e non il risultato, della induzione aristotelica.

Secondo l'ontologia classicamente intesa, perciò, non si tratta di stabilire un'assiomatica formale sull'essere, ma si tratta piuttosto di esprimere, di quest'ultimo, le curvature caratterizzanti (*archai*)<sup>37</sup>. Quando parliamo del mondo ontologicamente interpretato come del modello semantico per eccellenza, lo facciamo dunque in un senso che allude alla induzione aristotelica e tommasiana dei principi dalla *ratio entis et non-entis*, ma anche in un senso che è criticamente riguadagnato dopo la provocazione formalistica; e che per questo sa della inevitabilità di quella istituzione induttiva.

---

<sup>36</sup> In proposito, cfr. P. Hoenen, *De origine primorum principiorum scientiae*, «Gregorianum», XIV (1933), p. 184.

<sup>37</sup> Particolarmente coerente con questa consapevolezza si mostra Rosmini, sempre attento a delineare i primi principi, non come assiomi, ma come espressioni — per dir così — appartenenti al codice genetico dell'essere (cfr. A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, nn. 559–570; Id., *Logica*, nn. 337–360).

#### 4. Oltre lo gnoseologismo

Come già si è accennato, l'essere, ovvero il luogo dei principi, è connotato da Sciacca come «presenza». La parola è ben calibrata, in quanto indica etimologicamente qualcosa che “è già lì” e sul quale chiunque abbia occhi da aprire, li apre. In tal senso, la «presenzialità» (o automanifestatività<sup>38</sup>) va a sostituire, nel lessico sciacchiano, l'«innatismo»<sup>39</sup>: espressione d'impronta razionalistica, con la quale il primo Rosmini indicava l'impossibilità, da parte della mente, di porsi a distanza dall'essere<sup>40</sup>.

Certo, la presenza è tale in riferimento a qualcuno cui possa presentarsi. Infatti, in assenza assoluta di una capacità di sguardo, l'offrirsi di qualcosa di intelligibile sarebbe insensato. Ciò non significa, però, che la presenza sia qualcosa di relativo al pensante umanamente configurato: sia, insomma, un che di semplicemente «immanente» al soggetto. Tale ipotesi — secondo Sciacca — conterrebbe anzi una «contraddizione». La contraddizione sta in questo: che, per essere semplicemente immanente al soggetto, cioè all'esistente finito, la presenza dovrebbe essere «adeguata» da quello; cioè, dovrebbe essere essa stessa qualcosa di finito: ciò che invece non è<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Scrive il nostro autore, a proposito dell'essere come Idea, o semplicemente Idea: «Oggetto intuito, è nota per se stessa [...]. Oggetto *manifestante* della mente, è *manifestata* come forma ideale, cioè è forma della cognizione o elemento formale-oggettivo di ogni cognizione» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 45).

<sup>39</sup> «Piuttosto, dunque, che d'«innatività», e meno ancora d'innatismo, è meglio parlare di «presenzialità» dell'Idea all'intelligenza, in quanto quest'ultima indica una presa attiva di possesso, un'avvertenza, una connaturalità (del pensiero e dell'oggetto primo intuito) già in atto: non una «possibilità» di intelletto senza intelligenza» (cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo “squilibrato”*, p. 120).

<sup>40</sup> «Non posso mai «trovarmi» fuori dell'essere senza perdermi. L'essere è una necessità invincibile: si mostra da sé e mostrandosi esclude il puro nulla. Ci obbliga a riconoscere, prima di ogni esperienza esteriore, che senza di esso non vi è esperienza possibile e libertà. È la grande scoperta del Rosmini. L'essere come Idea mi obbliga, anche quando suppongo il Nulla, a negare questa negazione e ad affermare l'Essere» (cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo “squilibrato”*, p. 162).

<sup>41</sup> «Ma la riduzione della presenza ad immanenza della verità implica contraddizione: è la contraddizione dell'idealismo trascendentale, specie della forma più matura e più coerente di esso, che è l'attualismo del Gentile. Se presenza è immanenza, verità e pensiero s'identificano: l'oggetto del pensiero è lo stesso soggetto pensante nell'*atto* che pensa: il pensiero pensa se stesso. L'attualismo dice invece che pensare è mediare: introduce la dialettica di pensiero pensante e di pensiero pensato. O è un artificio o è una contraddizione, in quanto o



Insomma: altro è considerare che non vi è verità che non sia oggetto d'un qualche atto di pensiero; altro è ridurre la verità ad un modo o ad un prodotto dell'atto di pensiero di un pensante finito. Si tratta della stessa difficoltà che Rosmini affronta, quando deve precisare che l'essere che si manifesta non è «una modificazione dell'anima umana», in quanto «tutte le modificazioni di un ente particolare sono particolari» — e l'anima umana risulta essere, appunto, un ente particolare<sup>42</sup>.

La presenza è ripetutamente chiamata da Sciacca «essere come Idea»<sup>43</sup>. Senonché, questa insistenza terminologica non deve offuscare la natura propriamente primale o principale dell'essere in questione: quella che, rosminianamente, si direbbe la sua «inizialità», il suo essere per sé manifesto. Tale primalità, che ben emerge da certe pagine decisive di *Atto ed essere*<sup>44</sup>, è attestata dalla caratteristica inaggrabilità: che compete ai principi, in quanto essi, appunto, sono curvature della presenza.

È lo stesso Sciacca ad autorizzarci a interpretare la presenza come l'equivalente del rosminiano essere iniziale, quando scrive che l'essere intuito, di cui egli parla, «è l'intelligibilità, anche delle cose, non in

il pensiero pensante adegua il pensiero pensato e c'è immanenza ma non mediazione, o non l'adegua e allora c'è trascendenza e non più immanenza» (cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, pp. 166–167).

<sup>42</sup> Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, Parte I, Libro IV, nn. 1537–1538.

<sup>43</sup> «Non c'è concetto dell'essere, ma l'Idea, oggetto dell'intelligenza, ingiudicabile appunto perché fondamento di ogni giudizio razionale: l'essere come Idea è la verità per cui è vero ogni giudizio conoscitivo, morale ed estetico; è il principio primo e indipendente, nell'ordine della conoscenza umana, di tutta l'attività spirituale ed è perciò il principio metafisico del conoscere, del volere e del sentire, in quanto è il principio di intelligibilità di ogni forma della vita spirituale, dell'esistenza e del reale» (cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, pp. 32–33).

<sup>44</sup> «L'essere è primo; solo l'essere è il primo. Non è esatto neppure dire che è 'prima', in quanto l'essere è *principio*. L'essere è *presenza*: è, si pone da sé; niente vi è 'prima' e 'dopo' dell'essere. Prima o dopo possiamo immaginare il Nulla, l'*assenza* dell'essere, ma tale immaginazione è possibile in quanto l'essere è; dunque, il Nulla non annulla l'essere, perché è immaginabile per l'essere. Il non-essere non è che l'immagine del 'contingente', di ciò che è ma non è l'essere pieno; che è in qualche modo, ma avrebbe potuto non essere. [...] Questa assenza, che è per la presenza, la chiamiamo non-essere; solo erroneamente può chiamarsi nulla. Tutto ciò che esiste è 'dialettico': è presenza ed assenza di essere, ma l'assenza è condizionata dalla presenza. Risalire o andare 'al di là dell'essere', è annullare l'oggetto verso il quale vogliamo risalire e i mezzi, intuitivi o discorsivi, che adoperiamo; in questo senso l'essere è *insormontabile, indeducibile*. Infatti, l'essere non potrebbe essere dedotto... che dall'essere stesso, ma la deduzione da sé è sempre l'essere, la sua stessa presenza» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 19).

quanto sono queste o quelle, ma in quanto sono; dunque, è contemporaneamente “forma” originaria dell’intelligenza, e forma universale del reale [...] in quanto reale; perciò è “forma della forma reale dell’essere”. Come tale, l’Idea è il primo atto da cui il reale dipende e senza del quale non sarebbe»<sup>45</sup>. Quelli ora indicati dal nostro autore, sono appunto i caratteri che Rosmini riconosceva all’essere iniziale<sup>46</sup>.

Del resto, la grandezza di Rosmini consiste — agli occhi di Sciacca — proprio nella consapevolezza da lui mostrata circa la precedenza di diritto del tema ontologico rispetto al tema gnoseologico. Occorre prima riconoscere quale sia la relazione ontologica iniziale tra essere e pensiero, per poter poi comprendere la questione critica dell’accesso umano (o umana partecipazione)<sup>47</sup> a tale relazione; e solo in un successivo momento avrà senso indagare quali siano le determinate modalità di tale accesso, ovvero le dinamiche conoscitive dell’uomo e le relative facoltà che ad esse presiedono.

Potremmo dire, in breve, che si tratta di far precedere la considerazione dell’essere iniziale a quella di ogni più specifico contenuto. Infatti, l’inizialità è propriamente l’automanifestatività dell’essere, che precede di diritto ogni altra evidenza: ivi compresa quella dell’ “io sono” e di ciò di cui l’ “io sono” è capace. Evidenze, queste ultime — l’esistenza del soggetto finito e della sua capacità conoscitiva —, che non possono venir presupposte, ma piuttosto devono essere criticamente introdotte alla luce dell’essere. Non solo, ma la considerazione dell’inizialità dell’essere deve precedere anche quella dell’essere nella

---

<sup>45</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 48. Leggiamo inoltre: «L’essere come Idea non lo chiamiamo neppure ‘verità prima’, neanche ‘lume della mente’; preferiamo chiamarlo, con il Rosmini, *verità ontologica assoluta per se stessa*, come quella che è intuizione dell’essere (e dunque verità ontologica), che per essere intuito non ha bisogno di nessun termine esterno all’atto stesso con il quale è intuito; perciò è assoluta per se stessa» (cfr. *ibi*, p. 40).

<sup>46</sup> Rosmini parla dell’essere iniziale come di «atto dell’atto di tutti i sentiti», che insieme «fa che i sentiti sieno, e fa che sieno intelligibili alla mente». In tal senso, esso «è ad un tempo ideale e reale, atto antecedente delle cose e conoscibilità delle cose» (cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, Parte I, Libro III, n. 800).

<sup>47</sup> In *Atto ed essere* leggiamo che «la mente *partecipa* di una verità prima». E «questo principio della partecipazione è fondamentale nell’idealismo, in questa o in quella forma, né esclude quello, più propriamente aristotelico, dell’analogia, anzi lo include: la partecipazione esclude che il pensiero sia vuoto di verità e dunque al di qua del valore ed esclude che sia esso tutta la verità (e perciò assoluto) e per conseguenza adeguabile ed adeguato dal reale sensibile» (cfr. *ibi*, p. 159).

sua forma specificamente ideale. L'inizialità è automanifestatività, in cui l'essere è sia manifestato che manifestante, cioè sia reale che ideale, indistintamente. Dunque, quella ideale è solo una delle forme secondo cui l'essere iniziale è analizzabile: quella che, vista in relazione all'io, viene poi chiamata da Sciacca «Idea» o «interiorità oggettiva». In sintesi, si tratta di essere consapevoli del debito di una introduzione critica di soggetto e oggetto, che preceda lo studio — altrimenti ingenuo — del loro rapportarsi<sup>48</sup>.

La corrispondente inconsapevolezza, è detta invece dal nostro autore «gnoseologismo». Espresso in termini rosminiani, lo gnoseologismo sarebbe, anzitutto, l'atteggiamento di colui che pone il tema della relazione tra le forme dell'essere in modo astratto e quindi estrinseco, vale a dire al di fuori della loro originaria circuminsessione nell'essere iniziale; e si vede costretto a cercare un accordo tra essere ideale ed essere reale, dopo averli intesi come originariamente estranei tra loro. Ma, dovendo poi cercare tale accordo nei dinamismi dell'io, e cioè altrove che nella sua sede originaria, costui finisce per non poterlo più trovare, se non grazie a qualche tipo di opzione volontaristica.

Si potrebbe osservare, di passaggio, che lo spezzarsi della circolazione delle forme ontologiche nell'essere iniziale (tema, questo, che è classicamente noto come quello della “convertibilità” reciproca dei trascendentali), dà luogo anche ad altre degenerazioni teoriche analoghe allo gnoseologismo — quelle indicabili come “moralismo”, “estetismo”, “logicismo” —: ognuna delle quali, caratterizzata dalla assolutizzazione di una forma ontologica rispetto al suo radicamento nell'implesso iniziale. Si tratta di fenomeni cui il discorso di Sciacca è, per evidenti ragioni, particolarmente sensibile.

---

<sup>48</sup> «L'indagine sull'essere, nella quale, in quanto esistenti, fin dall'inizio siamo impegnati e coinvolti, è previa ed indipendente dal problema del conoscere [...]. Contro lo gnoseologismo [...] ben se n'accorse il Rosmini, il primo pensatore moderno che ha restituito il problema ontologico alla sua autenticità di problema anteriore a quello del conoscere, da esso distinto e di esso fondamento. [...] L'ontologia è 'scienza dell'essere', ma come può essere presente alla mente, cioè come Idea; suo oggetto è l'essere (e non solo sotto la forma dell'Idea), ma il suo problema primo, direi iniziale, è quello della fondazione dell'ente spirituale, rispetto al quale il problema del conoscere e ogni altro è posteriore [...]. Perciò il rosminiano intuito originario dell'essere sotto la forma dell'Idea va inteso ed assunto prima nel suo senso e nella sua portata ontologico-metafisica e poi, come 'forma ideale', nel suo senso gnoseologico. Rosmini, da questo punto di vista, nonostante alcune incertezze, è la prima seria e consapevole dichiarazione di guerra allo gnoseologismo» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, pp. 16–17).

In ogni caso, l'equivoco gnoseologico sta proprio nella fallace pretesa di trattare il tema gnoseologico indipendentemente e antecedentemente rispetto a quello ontologico<sup>49</sup>. Ora, il tema gnoseologico, in tal modo impostato, non potrebbe che essere svolto — come testimonia la storia della filosofia — secondo opzioni dogmatiche tra loro contrapposte: «realismo» e «idealismo»<sup>50</sup>; le quali, proprio perché trascurano l'indole dialettica dell'essere iniziale, giungono all'autocontraddizione<sup>51</sup>. Esse si reggono, infatti, sul comune presupposto del dualismo gnoseologico — cioè, della reciproca estraneità di essere e pensiero —, con il carico di intrinseca contraddittorietà che questo comporta. E paradossalmente decidono, per vie opposte, di risolvere la presunta estraneità, riducendo arbitrariamente uno dei due termini all'altro.

La dialettica di cui Sciacca parla in questo caso, e di cui in generale diremo tra poco, non è uno schema aprioristico cui sottoporre le cose. Essa piuttosto — seguendo l'istanza hegeliana, ma purificandola dalla

---

<sup>49</sup> «Vi è dunque intrinsecamente immanente al problema della conoscenza il problema metafisico del conoscere stesso, non riducibile al problema gnoseologico, anzi sua condizione. Vi è il problema della verità, cioè del come l'uomo sia capace di verità, problema primo, dalla cui soluzione dipende la veridicità o no dell'umano conoscere. È precisamente il problema 'critico': prima di porre quello del conoscere razionale va posto l'altro della validità di tale conoscere, cioè il problema se la mente umana sia partecipe di verità. Solo quando esso sia stato risolto è possibile porre gli altri dell'origine, del valore, e dei limiti della conoscenza umana» (cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 33).

<sup>50</sup> Questi "ismi" rappresentano in fondo delle scelte di campo, o delle opzioni di valore, alla maniera a suo tempo indicata da É. Gilson nel suo *Le réalisme méthodique*, Téqui, Paris 1935.

<sup>51</sup> «L'antitesi-riduzione del reale al soggetto (idealismo) e del soggetto al reale (realismo) è apparente: il soggetto che è solo posizione o conoscenza del reale è una maniera diversa per dire che si adegua al reale. Il problema non è di optare per l'idealismo o il realismo, [...] ma l'altro di indagare sulla possibilità di una distinzione, sussistente nel seno dell'unità inscindibile di essere e pensiero. Ma porlo così è già porsi al di là dell'antitesi di idealismo e realismo [...]; è porre il problema al di là dell'opposizione soggetto-oggetto; è collocarsi di colpo nell'interno del pensiero vivente nell'essere e dell'essere che è vita e luce del pensiero. [...] L'opposizione di soggetto e oggetto, di io e non-io non è affatto, come si è sostenuto, una determinazione iniziale dell'essere, né l'autoporsi dell'essere stesso in un'antitesi dialettica continuamente da esso superata per riconquistarsi nella sua unità e totalità: la determinazione iniziale dell'essere non è in termini di opposizione, ma di sintesi primitiva. L'io e il non-io sono due specificazioni dello stesso essere che, specificandosi, non perde affatto la sua unità interiore: l'essenza dell'essere, pur non identificandosi con alcuna delle sue specificazioni o forme, è tutta in ciascuna di esse. Una dualità di io e non-io all'interno dell'essere sarebbe insormontabile e la sua unità impossibile; la distinzione o l'opposizione tra l'io e il non-io non è iniziale, ma già un'analisi dell'essere e dunque posteriore all'atto iniziale» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, pp. 22-23).

sovradeterminazione retorica: ottenendo cioè la posizione rosminiana — è l'esposizione della natura stessa dell'essere, come essere per sé manifesto<sup>52</sup>. «Pensiero ed essere» — scrive il nostro autore — «non stanno l'uno di fronte all'altro, armati e divisi da una linea ben robusta, come se l'uno potesse pensare fuori dell'essere e questo starsene in sé, muto spettacolo. Il pensiero è interiore all'essere, fuori del quale non vi è niente; si muove nell'essere e se ne nutre e imbeve; solo nell'intimità dell'essere è presente a se stesso; d'altra parte, l'essere è pensato solo in quanto è presente all'intimità del pensare, senza che ciò significhi che tutto l'essere sia quello presente e intimo al pensiero»<sup>53</sup>.

Nel tentativo di porre — nell'io — un accordo tra pensiero ed essere, considerati per altro come originariamente estranei, lo gnoseologismo incorre normalmente in qualche forma di psicologismo. Psicologismo è la pretesa che la tentata ricostruzione della dinamica conoscitiva dell'io<sup>54</sup> possa di diritto precedere e condizionare la fenomenologia stessa del conosciuto: pretesa ovviamente autocontraddittoria, visto che gli apparati psicologici messi in campo allo scopo — siano essi quelli della tradizione aristotelico-tomista, siano quelli del razionalismo o del kantismo<sup>55</sup>, — resterebbero, come elementi presupposti, al di qua (e quindi in vana attesa), di quella validazione gnoseologica che proprio ad essi sarebbe per ipotesi affidata.

Tipica movenza psicologista, è quella di affidare alla astrazione universalizzatrice la genesi stessa dell'essere come presenza: il che implica, quasi inavvertitamente, la riduzione della Idea dell'essere a concetto («l'uomo ha i concetti degli esseri, non dell'essere»), e quindi lo smarrimento dell'essere in favore dell'ente<sup>56</sup> — consapevolezza,

---

<sup>52</sup> «Posizione la nostra che può essere giustificata e raggiunta solo attraverso una dialettica d'implicanza dei principi della soggettività e dell'oggettività — in una unità dunque che include anche il reale; e tale unità iniziale e concreta è appunto l'essere» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 25).

<sup>53</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 25.

<sup>54</sup> Tradizionalmente, la "psicologia filosofica".

<sup>55</sup> «Parlare inizialmente di dati sensibili, di fantasmi e fenomeni, di elaborazioni concettuali del reale, è precludersi la possibilità di attingere l'essere, è accettare una procedura che non può rendere conto della sua 'metafisicità' e del suo senso autentico» (cfr. M.F., Sciacca, *Atto ed essere*, p. 38).

<sup>56</sup> Ovvero, il «nichilismo». Su questo punto, cfr. M.F. Sciacca, *Gli arieti contro la verticale*, vol. 30 delle *Opere complete di Michele F. Sciacca*, Marzorati, Milano 1969, p. 78.

questa, già propria per altro della migliore Scolastica<sup>57</sup>. Né preferibile sembra l'altra strategia psicologista, che riconduce l'essere a forma a priori dell'esperienza (orizzontalmente trascendentale, in quanto matrice formale del materiale empirico).

È invece importante ricordare che lo stesso Tommaso intendeva evitare l'equivoco psicologista, tenendo distinte le due questioni: quella dell'evidenza del darsi dell'essere all'intelligenza, e quella delle condizioni psicologiche di tale evidenza; e giungeva in proposito a sostenere che «non ha poi molta importanza» [*non multum autem refert*] che, chi riconosce quell'evidenza, si orienti poi per la psicologia dell'"illuminazione" piuttosto che per quella dell'"intelletto agente"<sup>58</sup>. Annotazione, questa, che — se debitamente tenuta in conto — avrebbe potuto evitare buona parte delle incomprensioni troppo a lungo persistite fra neoscolastici e rosminiani.

## 5. L'uomo come inizialità dialettica

Occorre ora chiedersi dove sia osservabile la relazione iniziale di cui si diceva; chiedersi, in altre parole, a chi si manifesti l'automanifestantesi essere iniziale; beninteso: a chi si manifesti come iniziale, cioè come presenzialità astratta, ovvero, priva di una terminalità appropriata.

Sciacca indica questa inizialità, anche con la seguente formula: «atto primo ontologico»<sup>59</sup>. Traduco quest'espressione così: "attuazione

<sup>57</sup> Il celebre passo tommasiano — *illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit est ens* (dove *ens* va tradotto con "essere") — lo attesta, in quanto indica nell'essere il luogo in cui conferiscono i concetti [*conceptiones*], e non a sua volta un concetto più universale degli altri. Non a caso, questo passo viene enfatizzato da Sciacca (cfr. *Prospettiva sulla metafisica di San Tommaso*, vol. 40 delle *Opere complete di Michele F. Sciacca*, Città Nuova, Roma 1975, pp. 53 ss.).

<sup>58</sup> Cfr. Tommaso, *Q.D. De spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 8um; testo latino della edizione Fiaccadori, Parma.

<sup>59</sup> «Da un lato l'intelligenza non è senza l'essere intuito [...]; dall'altro, l'Idea non sarebbe se non fosse presente all'intelligenza, che, d'altra parte, non è la causa dell'Idea. Ma 'essere presente' all'intelligenza significa intuizione dell'Idea, che è l'atto del soggetto intuente, dunque, se all'Idea è essenziale la presenzialità all'intelligenza, [...] consegue che vi è una dialettica interiore all'atto primo ontologico. Questa: l'essere è atto per essenza, ma, in quanto Idea, è atto che non può non essere presente all'intelligenza che lo intuisce [...]. Dunque, l'atto primo ontologico originario dell'essere è un atto unitario costituito dall'essenza dell'essere e dal soggetto intuente, in cui l'essere, come atto primo di ogni reale e di ogni esistente — dunque

iniziale o astratta dell'essere in quanto tale" (astratta, in quanto non appare nella sfera empirica il termine reale di cui è attuazione). Nello stesso senso, egli parla anche di «atto primo dell'esistente e del reale» o di «essenza dell'essere», la cui «esigenza intrinseca è di essere compiuta» — nell'ordine dell' «esistenza»<sup>60</sup> —, senza che tale compimento possa venirle dal reale della natura né dall'esistente umano<sup>61</sup>.

La risposta alla domanda precedente è che l'essere iniziale si manifesta al soggetto intelligente (rosminianamente si direbbe all' «intuente») <sup>62</sup>, il quale rileva sé (e il reale empirico, cioè il proprio mondo) come presente in quella presenza<sup>63</sup>. L' «io sono» è la formula che esprime questo autocoglimento dell'intuente come «radicato nell'essere»<sup>64</sup>. Senonché, dire «io sono», con la distinzione reale che ciò comporta tra soggetto ed essere, implica per l'io il sapersi già come diseguito (o in-adequato) rispetto all'essere, dalla cui presenza, comunque, esso è costituito in quanto intelligente.

anche del soggetto — e come atto per essenza, è atto di quell'atto che lo intuisce, che è insieme suo costituito e suo costituente, come quello che è atto per l'essenza dell'essere, ma della quale, nello stesso tempo, è atto necessario, in quanto, a sua volta, ne è costitutivo» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, pp. 48–49).

<sup>60</sup> «È la presenza sempre presente dell'Essere, che, presente come Idea, è assente come esistenza; e perciò la sua presenza è intrinsecamente trascendenza» (cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 38).

<sup>61</sup> «Permane, dunque, sempre aperta e mai risolvibile una dialettica atto-essere: dell'atto soggettivo dell'intuizione, che tende ad attuare in un suo atto [...] l'Idea, oggetto del suo intuito; e dell'essenza dell'essere, atto primo dell'esistente e del reale, che per la sua infinità sfugge alla presa dell'atto spirituale e lo trascende infinitamente, pur inerendo in ogni suo atto [...]. Pertanto, l'atto primo, che è l'essenza dell'essere, non è mai l'attualità dell'atto del soggetto intelligente, di nessuno e di tutti insieme e perciò il soggetto ha sempre un'attualità ulteriore a qualsiasi forma o grado di sua attualità» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, pp. 50–51).

<sup>62</sup> Cioè, al soggetto capace di intuito.

<sup>63</sup> Il «supremo principio dell'intelligibilità, fondamento e origine del principio dell'intelligibilità della mente, fondante la sua capacità di conoscere il vero e di giudicare secondo verità [...] è l'essere, oggetto dell'intelligenza, e, come tale, Idea o verità. Dunque, idealismo; ma l'Idea è oggetto ed è data come oggetto all'intelligenza, a cui è interiore senza che essa la crei: anzi l'Idea fa che l'intelligenza sia intelligente; dunque, idealismo oggettivo o trascendentistico. L'essere come Idea trascende ogni pensiero pensato e fa che il pensiero sia sempre pensiero pensante, cioè attualità di pensare sempre attuale in ogni pensato, ma mai attuata nel pensato, in quanto nessun pensato l'adequa; e perciò resta intatta e infinita capacità di pensare. L'uomo per sua struttura ontologica primitiva, è incontro di finito e infinito e perciò è sforzo perenne (costante dinamismo) di adeguazione di sé all'essere [...]. *L'uomo non può adeguare se stesso*» (cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, pp. 33–34).

<sup>64</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 64.

Ora, colui che dice “io”, nell’orizzonte dell’essere, che cosa esprime con ciò, se non un «sentire»<sup>65</sup> fondamentale<sup>66</sup>? Un sentire che qui è inteso come il minimo comun denominatore dell’esistere, e che, nel caso dell’io in questione, è, da un lato, un «sentire che è interiore all’atto stesso del pensarsi esistente»<sup>67</sup>, e, dall’altro, un sentire sé in quel corpo proprio<sup>68</sup>, in cui il sentimento fondamentale trova un limite. Per questo, Sciacca può scrivere che «l’auto-coscienza» — di cui l’“io sono” è la formula —, «come coscienza di sé è finita»; mentre «l’interiorità oggettiva» — su cui l’auto-coscienza è aperta — «è infinita, in quanto è possibilità infinita di sentire, pensare, conoscere»<sup>69</sup>.

Bene, colui che sa dire “io sono” realizza allora in sé una certa sintesi di esistenza (sentimento) e di idealità (intuizione)<sup>70</sup>. Dire “sintesi”, significa parlare di una congiunzione esemplare, e non casuale: infatti, non c’è sentimento possibile se non per una intelligenza; e non c’è intelligenza che non si apra dentro una base di sentimento<sup>71</sup>. Una sintesi, comunque, non adeguata, ma piuttosto problematica. Infatti, l’esistenza in questione è finita, e quindi sproporzionata all’idealità di cui è interiormente capace — la quale ha invece un orizzonte infinito.

---

<sup>65</sup> Ovvero un «sentimento».

<sup>66</sup> «*Sentire è esistere*, è il sentimento fondamentale, sentimento dell’io come ente sussistente: non è uno stato psicologico soggettivo, un fenomeno o un’illusione, ma una *sostanza*» (cfr. M.F. Sciacca, *L’interiorità oggettiva*, p. 67).

<sup>67</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *L’interiorità oggettiva*, p. 96.

<sup>68</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *L’uomo questo “squilibrato”*, pp. 99–111.

<sup>69</sup> «L’auto-coscienza, dunque, attualità prima dell’interiorità oggettiva, non è tutta l’interiorità oggettiva, che non è adeguata né esaurita da essa, quantunque sia in essa attualizzata» (cfr. M.F. Sciacca, *L’interiorità oggettiva*, p. 101).

<sup>70</sup> «L’atto intellettuale primitivo o la coscienza che il soggetto ha di sé come esistente è la sua stessa struttura ontologica primitiva, cioè la *sintesi gnoseologica* originaria (la coscienza di esistere) è la consapevolezza riflessa della *sintesi primitiva ontologica*, dell’esistente pensante o uomo, che è unità originaria di finito (soggetto esistente) e d’infinito (l’essere oggettivo dalla sua mente intuito). Questa, la persona; per questa struttura l’uomo è *persona*» (cfr. M.F. Sciacca, *L’interiorità oggettiva*, p. 70). Come spiega Rosmini, «sentire» è assimilarsi ad un termine sentito (estesio) da parte di un principio senziente (inesteso); mentre «intuire» è aver presente altro, che resta altro dall’intuente. (Cfr. A. Rosmini, *Psicologia*, Libro II, n. 147; Id., *Teosofia*, Parte I, Libro IV, n. 1587).

<sup>71</sup> Del resto, «non vi è sentimento senza una mente che lo coglie e, d’altra parte, non vi è mente senza sentimento, cioè che non lo sia di un esistente» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 87).



Ma, dire “esistenza”, significa qui indicare — rosminianamente — la «realtà» nella sua modalità eminente<sup>72</sup>. Non solo, ma l’esistente “io sono”, in cui e a partire da cui si apre l’indagine ontologica, si configura, grazie all’interiorità oggettiva, come persona. Dove «persona» dice più di «natura»<sup>73</sup>, ma dice lo stesso che «individuo»: non c’è infatti — qui come in Rosmini — autentico individuo che non sia persona. Infatti, solo la persona — grazie appunto alla interiorità oggettiva — è in grado di ritornare su se stessa, realizzando quella indivisibile unità con sé, che invece non appartiene al mondo fisico, neppure nella sua sfera organica<sup>74</sup>.

Dunque, quel che tutti chiamano “uomo”, è «incarnazione del sintesi dell’essere»: ed è proprio grazie a questo, che l’uomo ha carattere personale<sup>75</sup>. In altre parole, vale anche per Sciacca il rosminiano «principio di persona», secondo cui la compiutezza, nell’ordine dell’esistente (e, a maggior ragione, del reale) consiste proprio nella persona<sup>76</sup>. Senonché, è proprio la struttura personale a fare dell’uomo un esistente «ontologicamente squilibrato», costretto cioè a stare già

---

<sup>72</sup> Infatti, «ogni reale esiste in relazione al soggetto umano, il quale è il solo reale, la cui realtà è per se stessa esistenza e dunque il solo che esista in relazione a se stesso» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 64). «Certo, se il reale non fosse, non potrei sentirlo, ma il reale è come sentito e non sarebbe senza il soggetto che lo sente. Dunque, in sé non esiste? Ma il reale in sé, il reale come tale, è appunto ciò che [...] è il mondo del sentito: essere come sentito è l’esser proprio del reale. Reciso dalla relazione sintetica con il soggetto senziente, non è più reale, né in sé né in relazione [...]. Le cose non hanno, dunque, una loro essenza? Ce l’hanno, ma è l’essenza *sentita*» (cfr. *ibi*, p. 79).

<sup>73</sup> Per comprendere come in Sciacca sia presente la dialettica — già rosminiana — di «persona» e «natura», si veda il tema del dominio “non dispotico” del mondo passionale, così come viene sviluppato nella seconda parte del volume *L’uomo questo “squilibrato”*.

<sup>74</sup> «L’essere implica unità; *solo l’uomo è essere, perché solo l’uomo è unità*: ha un centro indivisibile, la persona; tutte le altre cose non sono esseri. Non vi è, infatti, un’unità fisica: ogni altra cosa vivente non è unità (solo dove vi è spirito vi è unità), ma una parte o un pezzo della natura, che è una parte o un pezzo dell’uomo. L’unità è interiore a se stessa; nessuna cosa, tranne l’uomo, è interiore a se stessa» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 91).

<sup>75</sup> «Il sentire fondamentale è il *principio della soggettività pura*; l’intuito fondamentale dell’essere è il *principio dell’oggettività pura*; loro unità concreta, la *sintesi ontologica primitiva*. Possiamo chiamarla anche *iniziale* rispetto alle determinazioni che la specificano e l’attuano sempre parzialmente [...]. Ogni singolo uomo è questa sintesi, atto primo, principio unitario della soggettività e dell’oggettività distinte e indissolubili» (Cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 43). «Ciascuna persona, sintesi vivente delle forme dell’essere nella loro distinzione e unità, è l’incarnazione del sintesi dell’essere e perciò è ad immagine e somiglianza di Dio» (cfr. *ibi*, pp. 64–65).

<sup>76</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, pp. 87 ss.

nativamente (e dunque, per natura) oltre natura: ovvero, a stare oltre sé come semplice realtà compientesi nel proprio ciclo vitale<sup>77</sup>.

In tal senso, l'uomo può essere descritto come il punto d'incrocio di due assi cartesiani: un asse orizzontale, corrispondente alla varietà della esperienza esistenziale finita, e un asse verticale, che corrisponde all'intellezione dell'essere come Idea. Ora, l'ideale Vertice di tale asse è inteso da Sciacca come il punto limite della tensione morale: dove il termine «morale» indica, rosminianamente, la *ob-ligatio* dell'esistenziale nei confronti dell'ideale, ovvero l'attrazione naturale del primo a lievitare fino ad adeguare il secondo<sup>78</sup>.

Siamo già da sempre oltre la nostra stessa finitudine ontica: questo è il punto<sup>79</sup>. E il fatto che siamo in grado di svolgere la presente indagine ontologica, dà già una decisiva indicazione su come vada imposta la stessa questione antropologica.

C'è una insistenza sciacchiana di cui, a questo punto, occorre dar conto. L'intelligenza umana è sì «illimitata», in quanto informata dall'interiorità oggettiva; ma non per questo è «assoluta»<sup>80</sup>: anzi, essa è illimitata proprio in quanto è relativa alla presenza come tale<sup>81</sup>. Dire

<sup>77</sup> «La 'natura dell'uomo' è strutturalmente tale che non è adeguata dalla 'natura', ma tesa verso una finalità super-naturale; e che dunque la 'natura' umana è *naturalmente trans-naturale*» (cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, pp. 107-108).

<sup>78</sup> «Voler ogni cosa secondo la linea verticale dell'essere come Idea e nell'aspirazione al Vertice, al di là delle due linee, come principio e fine supremo dell'una e dell'altra: questa l'intelligenza morale, inclusiva della ragione. Ma l'orizzontale del finito non può adeguare la verticalità del pensiero: l'esistente, per quanto possa esistenziarla, non adegua mai l'Idea che lo fa ente spirituale. Vi è una 'squilibrio' ontologico irreparabile tra esistenza ed essenza nell'uomo; e l'uomo, fortunatamente, è *questo squilibrato*, in cerca dell'equilibrio che da solo non può attuare» (cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, pp. 266-267). «L'attuazione dell'uomo nella sua integralità è l'attuazione di tutte le possibilità inerenti a questi due principi, cioè dell'essere nella forma esistenziale e dell'essere nella forma dell'Idea; tale attuazione è la perfezione di ogni esistente. Come dice san Tommaso, l'essere è la perfezione di ogni ente. Ho riproposto in maniera diversa e centrato nell'uomo una delle tesi metafisiche dell'Aquinate» (cfr. Id., *Gli arieti contro la verticale*, pp. 60-61).

<sup>79</sup> «*Nec ego ipse capio totum, quod sum*» (cfr. Agostino, *Confessiones*, X, 8; testo latino a cura di F. Skutella).

<sup>80</sup> Cioè, non è illimitata in senso autoreferenziale — come vorrebbe l'attualismo.

<sup>81</sup> «L'assolutezza della mente o la mente detta assoluta, solo perché conosce tutto il conoscibile o il reale, è soltanto una metafora, un'espressione impropria. La mente umana è sì illimitata, ma perché illimitato ed universale è l'essere che intuisce; però questa presenza illuminante e di essa costitutiva non è solo forma della conoscenza del reale, ma è, innanzi tutto, oggetto alla mente presente e da essa distinto, con la quale forma un'unità, il primo ontologi-

che il pensiero umano è «trascendentale», in quanto capace all'infinito di informare ogni possibile reale empirico, sembrerebbe invece al nostro autore una crasi compromissoria, tra finito e infinito, tale da non salvare né la finitudine dell'esistente né l'infinità della presenza<sup>82</sup>.

A ben vedere, però, la trascendentalità può essere anche intesa come il modo proprio (prospettico e trasgressivo) dell'esistente finito, di esercitare la propria originaria apertura sull'essere infinito: apertura che, data la iniziale astrattezza di quest'ultimo, non può che partire dalla focalizzazione di concrete realtà finite. Del resto, anche Sciacca non può ignorare che l'apertura dell'intelligenza sulla interiorità oggettiva è sì costantemente attuale; ma lo è come capacità attiva (che per lo più lascia implicite le proprie virtualità), e non come entelechia.

## 6. Dialettica dell'implicanza

Abbiamo fin qui visto come il procedere della filosofia di Sciacca sia governato dalla necessità, razionale quant'altre mai, di evitare posizioni autocontraddittorie; e come — anche per il nostro autore — le esigenze del raziocinio non possano essere, gnosticamente, disattese o superate.

Nel suo discorso, comunque, l'autocontraddizione non viene mai considerata quale momento inerente alla vicenda dell'essere — come voleva Hegel —, bensì quale ipotesi che nasce da una astratta considerazione del medesimo, esprimentesi in forma antinomica<sup>83</sup>. Scrive

---

co. Pertanto, universale e infinito è l'oggetto o l'Idea e non il soggetto nella soggettività sua» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 73).

<sup>82</sup> Lo «squilibrio» ontologico dell'uomo, «denuncia il sofisma di quelle forme immanentistiche dell'idealismo moderno le quali, posta la mente umana come illimitata, argomentano che, potendo conoscere tutto il conoscibile, è assoluta. Ma l'illimitatezza di cui parla quest'idealismo non è data dall'Idea come presenza dell'essere, bensì dall'idea come forma o categoria del conoscere, cioè dalla trascendentalità, in cui si risolve lo Spirito nella sua essenza. Conseguenza che il conoscibile è soltanto il reale di esperienza, dal quale l'Idea risulta adeguata; ma il reale di esperienza, la natura o il mondo, è finito; perciò se adegua la mente, questa risulta anch'essa finita e limitata: la trascendentalità è tutta attuata dal contenuto di esperienza ed è forma *di e per* questo contenuto» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, pp. 72–73).

<sup>83</sup> «Non la contraddizione è la molla del pensiero, ma l'inadeguatezza di sé a sé; non lo muove l'urto del *sic* e del *non* — che è al livello della ragione, non a quello della profondità dello spirito — ma la mancanza di un *sic* assoluto che di esso appaghi l'aspirazione infinita»

Sciacca: «La consapevolezza vissuta dell'inadeguatezza dell'esistente a se stesso è genitrice di ogni dialettica della contraddizione, ma l'esistente, nel suo fondo, è in contraddittorio»<sup>84</sup>.

La «contraddizione», allora, è figura suscitata, o lasciata sorgere, in funzione euristica, secondo le diverse strategie apagogiche che il filosofo intenda adottare<sup>85</sup>. Come acutamente osserva il nostro autore, «la contraddizione è la valvola di sicurezza dello spirito, che se ne serve per non morire in una conclusione che non lo adegua»<sup>86</sup>. L'intelligenza, che è originariamente apprensione dell'essere, non è mai nella contraddizione, ed è grazie a ciò che essa può considerare l'impossibilità (cioè, la non-ontologicità) di una ipotesi autocontraddittoria; e sfruttarla per confermarsi in nuove regioni della verità. In tal senso, la «dialettica» — nel senso della apagogia — si configura come «movimento nella verità verso la Verità»<sup>87</sup>.

(cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 146). A questo riguardo, Sciacca ricalca in qualche modo le orme del Rosmini critico della dialettica hegeliana; tema per il quale rinviamo al precedente capitolo del presente volume.

<sup>84</sup> «Non l'antinomia, ma la sua finitezza, incoercibilmente aspirante all'infinito, è costitutiva della sua natura. Essa, che non è contraddittoria, genera il rompersi dello spirito in direzioni diverse ed opposte, ognuna delle quali non gli contraddice, in quanto ciascuna perseguita in vista dell'appagamento desiderato. La formula 'l'uomo è uno spirito fatto per l'infinito' non esprime la contraddittorietà ontologica dell'esistente ma la sua armonia fondamentale, in quanto l'aspirazione all'infinito è costitutiva dell'esistente finito. La contraddizione nasce dallo stato non contraddittorio dell'esistenza, cioè dalla sperimentata inadeguatezza di un atteggiamento o di una direzione scelti come possibile adeguazione. Nel momento in cui l'esistente, tra le infinite scelte, opta per quella rispondente alla sua esigenza d'infinito, ogni contraddizione si oltrepassa nell'incontraddittorio fondamentale» (cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, pp. 146–147).

<sup>85</sup> Ora, «l'antinomia nasce dalla insufficienza della soluzione, dalla provvisorietà di ogni soluzione parziale; dunque l'antinomia non è il costitutivo essenziale dello spirito; anzi lo spirito è per sua natura non antinomico, in quanto la sua aspirazione fondamentale è la risoluzione di ogni contraddizione in una soluzione che, come definitiva, non ammette più possibilità di alternative. Dunque la contraddizione è sempre provvisoria non, come credeva lo Hegel, il principio del pensiero e del reale — la legge dell'essere — ma lo strumento di cui lo spirito si giova per attuare la propria adeguazione» (cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 148).

<sup>86</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 148.

<sup>87</sup> «La contraddizione non è l'ultima parola, in quanto, nata dall'inappagamento perenne per ogni soluzione parziale, non può essere l'appagamento. Così la dialettica dell'inappagamento s'intreccia con la dialettica — l'una è implicita nell'altra — della vocazione all'essere. La contraddizione non nascerebbe se lo spirito non aspirasse alla verità piena; dunque la verità è al principio e alla fine, al di là di ogni contraddizione, che nasce dalla inadeguatezza di un particolare punto di vista e, come tale, partecipa della provvisorietà di esso. Perciò l'intelligenza è al di sopra della contraddizione: non c'è la verità perché c'è la dialettica, ma

Affermazioni come le precedenti indicano il superamento sciacchiano dell'equivoco idealistico circa la effettualità e la necessità della contraddizione; e il ristabilimento della contraddizione nell'ordine delle ipotesi euristiche — secondo la via apagogica. Si apre però, in tal modo, lo spazio per la considerazione di un ulteriore tipo di dialettica, esprime questa volta la fisio-logica interna dell'essere, e non più l'esclusione delle patologie del discorso che lo riguarda. Sciacca la annuncia come «dialettica dell'implicanza e della compresenza»; ma sarebbe forse più opportuno parlarne — rosminianamente — come della dialettica del «sintesismo», se è vero che «la legge dell'essere è il sintesi e l'essere è sintetico per essenza»<sup>88</sup>.

Alcune precisazioni si impongono in proposito: la prima è che la dialettica dell'essere, in quanto è dell'essere, deve esprimere qualcosa che è proprio dell'essere come tale; ma, in quanto è dialettica, cioè movenza progressiva, deve avere come soggetto qualcosa che è, ma insieme ha da essere: cioè, l'esistente finito<sup>89</sup>. Deve essere, allora, dialettica della circuminsessione<sup>90</sup> delle forme dell'essere così come si dà nella sintesi ontologica primitiva<sup>91</sup>.

Dunque, se il passaggio dall'idealismo hegeliano a quello gentiliano era stato siglato dal mutamento di paradigma dialettico — il soggetto dialettico non era più identificato da Gentile con il *conceptum*, bensì con il *conceptus* —, Sciacca intende portar oltre il mutamento di paradigma, intendendo il soggetto dialettico, cioè lo spirito, come l'esistente finito (l'«animale spirituale»)<sup>92</sup>, asintoticamente in via d'integrazione. Una integrazione, questa, che per l'esistente finito è destinale, ma che pure non è da lui stesso conseguibile.

c'è la dialettica perché c'è la verità ed è dialettica come movimento nella verità verso la Verità. Il valore della dialettica è strumentale, non è il fine dello spirito, che è pace nella verità, nel consenso all'Essere» (cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, pp. 148–149).

<sup>88</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 77.

<sup>89</sup> «In Dio esistenza e pensiero di sé s'identificano. Ogni altro essere, non è in sé, ma in relazione; è, in quanto è in relazione a; in questo senso, è dialettico: eccetto Dio, l'essere è dialettico in tutte le sue forme» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 61).

<sup>90</sup> Il termine è di Rosmini (cfr. *Teosofia*, Parte I, Libro III, n. 992).

<sup>91</sup> «Ogni forma di attività umana esprime un valore o una forma dell'essere e tutte, che nell'essere *inseccionano*, concorrono solidali e convergenti a costituire l'unità dello spirito o la persona nella sua integralità» (cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, p. 55).

<sup>92</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo, questo "squilibrato"*, pp. 39 ss.

L'integrazione, è dunque la curvatura propria della dialettica in questione: e non l'«esclusione», né la «risoluzione» reciproca dei termini dialetticamente implicati<sup>93</sup>. Parlando di dialettica della risoluzione degli opposti, il nostro autore allude alla logica hegeliana e a quella gentiliana<sup>94</sup>; mentre la dialettica della reciproca esclusione dei contrari è da lui identificata con quella del *Fedone* platonico<sup>95</sup>.

In termini positivi, si può dire che a Sciacca interessi salvare le sorti dell'esistente finito, rispetto a due opposte captazioni teoriche. L'una, idealistica, che di esso farebbe semplicemente la materia che si avvicenda nell'infinito<sup>96</sup>; l'altra, neoplatonica, che di esso farebbe, in quanto fedele alla propria finitudine, l'opposto incompatibile dell'infinito.

---

<sup>93</sup> «Riteniamo erronea e sterile la dialettica di “esclusione” dei contrari come quella della “risoluzione” degli opposti, in quanto il diverso l'opposto il contrario, nella concretezza della vita spirituale, si implicano senza escludersi e risolversi o annullarsi l'uno nell'altro. All'interno di questa dialettica identità e contraddizione si implicano» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 27).

<sup>94</sup> «Il Gentile crede che le difficoltà dello hegelismo risiedano nel fatto che lo Hegel presuppone ancora una realtà al pensiero, che, in tal modo, risulta impossibile pensare dialetticamente; a noi sembra che le difficoltà risiedano proprio nella concezione hegeliana della dialettica come dialettica di opposizione e di risoluzione dei termini dialetticamente posti nella sintesi, e che tali difficoltà permangano identiche nella 'riformata' dialettica gentiliana». E, ad attestazione di questo, Sciacca ricostruisce la dialettica gentiliana in termini essenziali come segue: «Se l'essere è l'essere del pensiero che è in quanto pensa, cioè in quanto *non è* — è non essendo — anche qui l'essere del pensiero e il non-essere s'identificano e non vi è quella opposizione tra essere e non-essere che genererebbe il divenire» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, pp. 148–149).

<sup>95</sup> «D'altra parte, vi è una illusione realistica che ci porta ad intendere diversamente identità e contraddizione. Il caldo esclude il freddo e viceversa: quando l'uno si avvicina l'altro scappa, dice Platone nel *Fedone*. [...] Dunque, è contraddittorio che una cosa sia nello stesso tempo e nelle stesse circostanze quello che è e il suo contrario; un contrario esclude l'altro e ogni cosa è identica a se stessa [...]. Questo modo d'intendere il contrario e l'identico è proprio di una concezione del reale come 'cosa', oggetto dato, 'materiale', come *quantità*. Infatti, se il principio d'identità è inteso nel senso che ogni reale (cosa), pur divenendo, resta identico a se stesso, consegue che il cambiamento e il divenire sono puramente 'quantitativi', cioè riguardano gli accidenti: vi è un'essenza, identica in tutti gli individui della stessa specie; il mutamento concerne solo le variazioni numeriche, cioè i molteplici cambiamenti dell'essenza sempre identica a se stessa [...]. Anche la specie umana è concepita alla stessa stregua: vi è un'essenza dell'uomo (animale razionale) identica in tutti gli uomini, la quale, individuandosi — e l'individuazione è data dalla 'quantità di materia' — dà luogo alla molteplicità degli individui umani, diversi come individui, identici come essenza. Così si arriva a negare che la persona sia un principio o un'essenza, che ciascun uomo sia un'essenza singolare e personale [...]. È la contraddizione che, inserita nel seno stesso dell'identità e con la quale fa sintesi (pur permanendo l'identico identico a se stesso e il contrario contrario e perciò identico anche esso a se stesso), rende possibile elevarci dal piano quantitativo del 'fatto-cosa' a quello *qualitativo* del 'reale-esistenza' o del 'reale-atto'» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, pp. 28–29).

<sup>96</sup> Come indicato dall'aggettivo «ideale» [*ideell*], di uso hegeliano.

«Concreta implicanza» è allora — per fare un esempio eminente — quella di essere e non-essere nell'esistente finito<sup>97</sup>. Dove, si badi, il non-essere in questione è inteso dall'autore come il «contrario», e non come il «contraddittorio» dell'essere: esso non è insomma identificabile con l'assoluto «nulla» (figura che paga la propria assolutezza, col ridursi a testimoniare semplicemente dell'assolutezza dell'essere), bensì è identificabile con quello *héteron*<sup>98</sup> che — secondo la lezione dello Straniero di Elea — viene a insidiare nel positivo.

Concreta implicanza è anche quella di essere e pensiero<sup>99</sup>, che il soggetto finito «esperimenta» in se stesso<sup>100</sup>. (Sciacca opportunamente

---

<sup>97</sup> «L'essere è il contrario del non-essere e ciascuno è identico a se stesso; ma i due identici-contrari sono compresenti e formano una unità nell'essere finito, pur restando l'uno essere e l'altro non-essere. Il non-essere non è fuori dell'essere che gli è immanente e fa che esso sia tensione alla pienezza di se stesso. Il mio non-essere è dentro di me, dentro il mio essere, senza il quale non sarebbe; né sarebbe il mio essere senza il suo limite o non-essere. Non vi è l'essere che esclude il non-essere o l'*essere* che si nega nel *non-essere* e, negandosi, *diviene*, in quanto il divenire è dato dalla permanenza, nella loro identità, dei due contrari; non permanenza statica, bensì loro unità dinamica: l'essere il non-essere il limite essenziale dell'essere fa l'essere costituito per sua essenza come essere *in farsi*, teso all'attuazione del suo essere pieno [...]: *ha l'orgoglio ontologico di essere sempre insoddisfatto*. [...] Solo l'unità dei due contrari nella loro permanente identità spiega il movimento integrale dell'essere, la sua dialettica concreta di implicanza e non di astratta esclusione o di non meno astratta negazione. Nell'ordine *normale* della vita non vi è presenza (essere) senza assenza (non-essere), non positività senza negatività e viceversa [...]. La pienezza di noi stessi è un'esigenza intrinseca al dinamismo interno del nostro spirito, ma non è attuabile nell'ordine umano e con le nostre sole forze, pur essendo una nostra permanente e indistruttibile possibilità» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, pp. 33–34).

<sup>98</sup> «L'Idea è l'oggetto per cui l'esistente è spirito nella verità, ma, nell'atto stesso che con la sua presenza fonda l'interiorità oggettiva, la oltrepassa; è l'altro per il quale l'io pensa; il pensiero è l'altro per cui l'Idea è pensata; il loro rapporto dialettico è necessario ed intrinseco» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 127).

<sup>99</sup> «L'essere di pensiero od oggettivo non può essere pensato prima o fuori del pensiero; non vi è pensiero senza l'oggettività dell'essere che gli è interiore e lo costituisce [...]. Ma proprio questo vincolo ontologico di essere e pensiero denuncia come erronea e sterile la dialettica di risoluzione degli opposti e come astratta quella dell'esclusione, propria di un 'realismo' dell'essere che è oggettivismo naturalistico, ed esige quella dell'implicanza: né il pensiero si risolve nell'essere, né l'essere nel pensiero; né l'essere del pensiero si oppone al pensiero come non-essere del pensiero con cui poi s'identifica annullando il pensiero stesso e non facendo nascere alcun divenire [...]. Il pensiero è il *soggetto* dell'essere suo *oggetto*, che lo costituisce come soggetto pensante e perciò il pensiero è sempre atto, in quanto pensa nell'essere ed è coscienza di essere soggetto pensante nell'essere (sintesi originaria ontologica). [...] Questa dialettica dell'implicanza di pensiero-essere: non ammette opposizione né identità né esclusione tra pensiero ed essere, ma diversità (e il diverso non è opposto né contraddittorio, né un termine 'si risolve' o si nega nell'altro)» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, pp. 150–151).

<sup>100</sup> «Questo l'errore di alcune posizioni filosofiche [...]: presupporre come possibile l'esperienza senza l'essere e negare l'esperienza dell'essere, posto come problema limite

insiste sulla esperibilità, diversa da empiricità, della relazione essere–pensiero). Si tratta della esperienza che consiste nella intuizione della interiorità oggettiva: esperienza descritta appunto come «movimento dialettico»<sup>101</sup>. Qui, la dialettica è quella dell'«idealismo vero» o «trascendente»<sup>102</sup> — come Sciacca si esprime —, ovvero quella di «essere e atto» nell'esistente finito: dove l'essere è l'interiorità oggettiva, e l'atto è l'intuizione soggettiva, sempre inadeguata, di quella<sup>103</sup>. Non c'è intelligenza che non sia apertura sull'essere, e non c'è essere che non sia offerta di sé all'intelligenza. E in questa perenne verità, non è certo avvistabile contraddizione alcuna.

Concreta implicanza è poi quella che si dà nella dialettica dell'alterità soggettiva, echeggiante le pagine ben note che la *Fenomenologia dello spirito* dedica alla reduplicazione dell'autocoscienza. Senonché, l'essenzialità dell'altra autocoscienza al formarsi della mia (questo stare originariamente in relazione da parte di entrambe), non realizza alcuna contraddizione — come, del resto, è già vero nella pagina hegeliana<sup>104</sup>.

Ma un altro caso di concreta implicanza lo avevamo già visto nella interpretazione del divenire come dialettica di permanenza e variazio-

dell'esperienza stessa; quel che essa non può cogliere. Di qui il concetto cosiddetto 'critico' (lockiano–humiano–kantiano) dell'esperienza, come limite della conoscenza razionale e perciò della metafisica. Ma questo concetto 'critico' è assolutamente 'dommatico', perché muove da una concezione dell'essere 'in esilio' (fuori dell'esperienza) e dell'esperienza dommaticamente presupposta come esperienza di tutto, tranne che dell'essere. Invece questo non è al limite, ma l'esperienza è esperienza dell'essere (e degli enti); e il mio esperire è esperienza di me come essere: coscienza del mio essere ('io sono') dal di dentro del mio essere stesso e dell'essere» (cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo, questo "squilibrato"*, p. 29).

<sup>101</sup> Dunque, essa è, «non vuoto o nulla perché partecipa della verità per cui il pensiero è pensiero, né è pieno, perché la verità di cui partecipa, nella sua infinità inadeguabile dal reale di esperienza, lo stimola a cercare la adeguazione al di là di ogni realtà» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 161).

<sup>102</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 156.

<sup>103</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, pp. 48–49.

<sup>104</sup> «Il creato è *altro* da Dio, diverso da Lui; nella natura, l'uomo è *altro* o diverso da tutti i reali, che sono *l'altro dall'uomo*, ciò che non è l'esistente. L'uomo esiste in relazione alle cose e agli altri uomini; ma mentre le cose sono l'altro dall'uomo, il suo simile è *l'altro uomo*, non cioè *l'altro reale o cosa*, diverso dall'uomo, ma *l'altro esistente* simile a lui». E ancora: «L'alterità da uomo a uomo è necessaria all'autocoscienza. Le cose sono necessarie al mio vivere nel mondo; l'altro esistente lo è alla mia stessa esistenza, al mio sentirmi esistere, come io sono necessario a lui. Non c'è coscienza di sé senza coscienza non dell'altro dalla coscienza, ma dell'altra coscienza, ben diversa dall'alterità della natura, che è appunto l'altro dalla coscienza. Solo l'Esistente assoluto non ha bisogno dell'altro per esistere» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, pp. 107–108).



ne in un soggetto<sup>105</sup>. Al riguardo, Sciacca osservava che una differente configurazione dialettica del divenire (in particolare quella idealistica, risolvete l'essere nel non-essere), non avrebbe saputo tutelare i termini stessi della dialettica in questione e, di conseguenza, non avrebbe potuto salvare la fenomenologia della cosa<sup>106</sup>.

Non è difficile però notare una divergenza tra le determinate dinamiche che Sciacca invoca come testimonianze effettuali della dialettica, e la teorizzazione astratta che di questa egli propone in certe pagine introduttive di *Atto ed essere*. Qui, infatti, il nostro autore non rinuncia — in ossequio alla temperie culturale in cui si era formato — a retoricizzare a proposito di una presunta sintesi di identità e contraddizione<sup>107</sup>, su cui la dialettica dell'implicanza dovrebbe innestarsi.

Occorrono però alcuni chiarimenti al riguardo. Anzitutto va detto che quando si esprime in forma propositiva — e non polemica verso le

<sup>105</sup> «Non vi potrebbe essere movimento di *questo ente a non questo ente* senza l'unità e la permanenza dell'ente [...]. È *questo* ente che è contrario al *non questo* ente, ma l'ente, sia del *questo* che del *non questo*, è sempre lo stesso identico ente» (cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, p. 97).

<sup>106</sup> «Se tra ente e non ente vi fosse rapporto dialettico (nel senso di una dialetticità che investe la stessa essenza dell'ente per cui l'antitesi si irradica nella sua essenzialità) non vi sarebbe più possibilità di stabilire i termini di un'antitesi. È possibile, invece, un'esperienza di contrari e un rapporto dialettico tra questo ente e non questo ente in quanto permane l'ente, sempre identico a se stesso, che da *questo* diviene *non questo*» (cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, p.97).

<sup>107</sup> «L'identità di *A* a se stesso, lo pone come opposto a *B*, suo contrario: non vi è identità senza opposizione e viceversa; ma l'identità di *A* a se stesso esclude davvero il suo contrario? Se *A* e *B* si pongono come due identici ciascuno rispetto a se stesso, si oppongono come due contrari l'uno rispetto all'altro; e, ponendosi come due identici e opponendosi come due contrari, evidentemente si escludono. Eppure nella vita concreta coesistono, non l'uno di fronte o accanto all'altro, ma l'uno nell'altro, indissolubilmente uniti. Non diciamo che *A* diviene *B* e perciò si nega, ma che *A* è *A* e, restando *A*, è *B*; né *A*, che è *B*, è *A+B*, somma; è una *sintesi*, qualcosa di nuovo, che è compresenza dei due contrari, che restano tali e perciò ciascuno identico a se stesso (*non* è l'altro); ma, proprio in quanto contrari, non si escludono, né si negano. Infatti, *A* è *A*, ma è *B*, è il suo contrario ed è *B* come *B* e non in quanto *B* si tramuti in *A*. Non dico che *A* è 'anche *B*', perché in questo caso *B* sarebbe un accidente esteriore, una 'aggiunta'; è *A-B*, essenzialmente l'una cosa e l'altra [...]. Dialettica dell'implicanza dell'identico e del contrario come del diverso, senza escludere, annullare o risolvere [...]. È la dialettica di una filosofia dell'integralità, propria dell'essere non immobile, che è e permane essenzialmente essere e perciò è 'durare' e non 'divenire': durare dell'essere e nell'essere, 'immutabilmente' ma non 'immobilmente' essere [...]. 'Durare' che non è 'divenire' dell'essere né essere in divenire, né essere che è divenire e neppure essere che, negandosi nel non-essere, diviene e non è più né essere né non-essere, secondo l'illusione idealistica» (cfr. Cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, pp. 27–28).

tradizioni idealistiche —, egli parla di una concreta implicanza non più tra «opposti» né tra «contrari», ma piuttosto tra termini «diversi»: e lo fa in un senso che, dato il contesto, si palesa essere quello tecnico della logica hegeliana delle “essenzialità” [*Wesenheiten*].

Quella di “diversità” [*Verschiedenheit*] è — hegelianamente<sup>108</sup> — una relazione che intercorre tra due significati, ciascuno dei quali è già costituito come identico a sé (nella propria, sia pure astratta, indipendenza semantica); mentre la “differenza” [*Unterschied*], è hegelianamente la diversità che ogni significato realizza in se stesso<sup>109</sup>. Ora, in un tale quadro è plausibile che anche la parola «contraddizione» sia usata da Sciacca nella accezione della logica hegeliana delle essenzialità: dove, *Widerspruch* è negazione della reciproca indipendenza dei termini relati<sup>110</sup> — relati, nel nostro caso, secondo diversità e non secondo opposizione.

Se è così, è ragionevole ritenere che il nostro autore, quando parla di inerenza della contraddizione all'identità, non alluda a niente di anomalo, bensì intenda evidenziare che i termini astratti che compongono la sintesi ontologica primitiva possono fare identità con sé, solo a condizione di «con-sistere» col proprio correlato: pena la contraddizione — questa volta aristotelicamente intesa (ed apagogicamente esclusa).

A ben vedere — come Sciacca più adeguatamente si esprime —, «la dialettica dell'implicanza conferma la validità dei principi d'identità, [e] di [non] contraddizione»<sup>111</sup>. Ma, «cogliendoli nella concretezza della vita spirituale, li utilizza in modo diverso dalla dialettica della esclusione dei contrari e da quella della loro negazione o risoluzione»<sup>112</sup>. In quanto, l'istanza della concretezza determina una calibratura di tali principi sui soggetti quali si danno veramente: dunque, sul concreto e sull'astratto intesi per quello che essi effettivamente sono.

<sup>108</sup> Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band. Die Objektive Logik (1812/1813), Buch II, Abschnitt I, Kap. II, B, §1.

<sup>109</sup> Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band, Buch II, Abschnitt I, Kap. II, B, §1.

<sup>110</sup> Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band, Buch II, Abschnitt I, Kap. II, C.

<sup>111</sup> Tanto da farne, tra l'altro, i cardini della «intelligenza morale». Infatti, nell'esperienza morale «la luce dell'essere insegna che ogni ente è identico a se stesso e va amato per quello che è; e che è contraddittorio volerlo per quello che non è, disforme dal suo essere. Così il principio d'identità e quello di non-contraddizione intervengono come principi di discernimento, guida sicura della volontà, disciplina interiore, che è attuazione di libertà in quanto è libero l'atto della volontà stessa che è conforme alla verità intellettuale, cioè incontraddittorio» (cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo “squilibrato”*, p. 269).

<sup>112</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 34.

Ad esempio, l'essere iniziale non è qualcosa di concreto; tanto meno concreta è la sua dimensione ideale. Neppure è un che di concreto il sentimento, se inteso come irrelato rispetto all'essere; o il reale, se inteso come irrelato rispetto al sentimento. E neppure lo sarebbe l'esistente cui per ipotesi non fosse data, con la relazione ad altri, l'occasione per acquistare coscienza della propria autocoscienza. Dunque, parlare dell'identità con sé di simili realtà astratte, è parlare della loro esigenza di concretezza, e non di una loro quieta immanenza in sé: quest'ultima sarebbe infatti, non autoidentità, bensì autocontraddizione. E il contributo dato dall'idealismo trascendentale in questa direzione, resta perennemente valido — come Sciacca sa bene. Egli sa però altrettanto bene che, trattare queste figure teoriche quasi fossero i possibili soggetti autoconsistenti di un divenire o di un incremento dialettico, sarebbe retorizzare — come lo stesso idealismo non ha mancato, in vario modo, di fare.

In estrema sintesi, la dialettica è descrivibile platonicamente come «via alla meta», tutta interna alla verità<sup>113</sup>. Ma essa è anche descrivibile, rosminianamente, come «logica dell'integrazione», di cui la logica dell'esclusione [cioè l'apagogia] è solo un momento nella prima contenuto»<sup>114</sup>.

## 7. Implicanze teologiche della dialettica

Se il concreto primitivo<sup>115</sup> è «l'esistente spirituale, [ovvero] la persona»<sup>116</sup>, ne «consegue che la metafisica è metafisica dell'uomo e non del reale in quanto tale»; essa andrà dunque recuperata «in senso 'spiritualistico' e non 'naturalistico'»<sup>117</sup>. Ora, nello svolgimento delle im-

---

<sup>113</sup> «Via, non al di qua della verità, ma via nella verità verso la Verità, che non sta 'di contro' al pensiero; anzi la stessa oggettività del pensare s'indirizza, attraverso il movimento dialettico dell'implicanza di pensiero e verità, alla Verità in sé, sua meta non di conquista ma di dono e di pace nel dono e nell'assenso» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 161).

<sup>114</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, p. 134.

<sup>115</sup> O «sintesi concreta ontologica».

<sup>116</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 81.

<sup>117</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 17. In precedenza, l'autore si era espresso in termini più cauti e anche più didattici: «Se il punto di partenza è *dai dati reali*, si può partire da quale che sia di essi; però ci sembra che sia opportuno muovere da quello [...] che presenta

plicanze metafisicamente estreme della dialettica dell'interiorità oggettiva, Sciacca segue ancora una volta Rosmini, lungo le due vie cui il Roveretano affida in linea principale la propria ascesa a Dio: la via "a priori pura" e quella "ideologica"<sup>118</sup>. Per quanto riguarda la prima, l'attenzione del nostro autore sembra andare alle formulazioni più mature che di tale via Rosmini ci offre: quelle che troviamo nella *Teosofia*; per quanto riguarda la seconda via, Sciacca guarda ancora alla formulazione del *Nuovo Saggio*.

### 7.1. La via propriamente ontologica

Partiamo dalla via che il Roveretano chiamava «a priori pura»<sup>119</sup>. E cominciamo col precisare che Sciacca non accetta di dirla "a priori", perché essa non ha un punto di partenza di tipo gnoseologico, bensì formalmente ontologico: non va cioè ad integrare un concetto, ma piuttosto un esistente finito<sup>120</sup>.

Ora, tale via, nella sua formulazione sciacchiana, può essere articolata secondo le seguenti scansioni. 1) L'essere iniziale (ovvero «l'Idea come essenza dell'essere») ha una sua attualità: *ex-sistit*, cioè, nel senso suareziano per cui è un non-niente. 2) Eppure, esso è un che di astratto, che non può autonomamente avere attualità; sarebbe dunque «contraddittorio con la sua essenza» ipotizzare per esso, come assoluta, una attualità non-consistente: priva, cioè, di un contenuto reale-esistenziale che gli sia formalmente adeguato. 3) L'unico contenuto reale-esistenziale noto, che con esso abbia formale relazione, è l'esistente finito; che però, in quanto finito, non gli è formalmente adeguato<sup>121</sup>. 4) Dunque, l'esistente che va riconosciuto come integra-

---

una maggiore ricchezza e complessità, in quanto più l'ente da cui si parte è complesso e maggiore sarà la forza della dimostrazione» (cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, p. 133).

<sup>118</sup> Per una schematizzazione critica delle due vie rosminiane indicate nel testo, con riguardo alla loro formulazione teosofica, si veda il capitolo precedente.

<sup>119</sup> Cfr. A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 1461; Id., *Teosofia*, Parte I, Libro II, nn. 298 ss.

<sup>120</sup> «La prova è insieme *a posteriori* e *a priori*: muove dall'essere sussistente finito, e dunque dal reale, e insieme dal principio di verità come oggetto della mente, e dunque dall'*a priori*. In breve: [...] io sono la ragione dell'esistenza di Dio» (cfr. M.F. Sciacca, *Gli arieti contro la verticale*, p. 63).

<sup>121</sup> Sciacca sviluppa questa osservazione, sostenendo che negare tale inadeguatezza significherebbe incorrere in un dilemma: «a) o si ammette che il soggetto è infinito come l'Idea che intuisce e

zione adeguata dell'essere iniziale — anche qui, pena la contraddizione —, è altro dall'esistente finito<sup>122</sup>.

Valgono qui due corollari<sup>123</sup>. a) Il primo, è il riguadagno della classica *distinctio realis*; infatti, l'Esistente originario è adeguazione di

allora il pensiero ha nel proprio soggetto la sua sussistenza adeguata per cui potenzialità ed attualità coincidono perfettamente; in tal caso però ogni uomo sarebbe egli principio di se stesso o il creatore della sua esistenza, Dio, e si parlerebbe di Dio e non dell'uomo; b) o che il soggetto è finito e allora dire che esso adegua l'Idea o la potenzialità del pensare è dire che anche il pensiero è finito e che l'Idea intuita non è la verità prima, [...] bensì un'idea qualsiasi proporzionata all'esistenza del soggetto in cui il pensiero inerisce» (cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, pp. 101–102).

<sup>122</sup> «a) L'Idea, come quella che è l'essenza dell'essere, implica necessariamente l'esistenza, altrimenti non sarebbe atto e sarebbe niente; e la implica non nel senso che l'esistenza si possa dedurre dall'essenza, ma nell'altro che non c'è Idea senza esistenza e non c'è esistenza senza Idea; b) come quella a cui è necessario esser presente a una mente, non può essere che Idea di un esistente pensante; c) infatti, è l'oggetto interiore alla mente dell'uomo, per cui egli è spirito, principio senziente–intellettivo–volitivo; d) ma l'uomo, soggetto finito, non può essere il soggetto adeguato dell'Idea e il compimento della sua esigenza; e) dunque esiste il Soggetto infinito che la compie; f) altrimenti, in contraddizione con la sua esigenza essenziale, mancherebbe del suo compimento; g) né il soggetto finito può essere il principio della sua esistenza; h) dunque, esiste il Principio assoluto di ogni esistente o l'Esistente assoluto; i) ma l'Idea appartiene all'uomo, è un elemento del suo essere, l'essenza della sua esistenza; j) dunque, l'esigenza di compimento dell'Idea è anche esigenza di compimento dell'esistente; k) d'altra parte, esistenza ed Idea formano quell'unità ontologica che è l'uomo senza che i due elementi si adeguino: l'Idea trascende l'esistenza in ogni suo atto e sormonta ogni sua attualizzazione; l) dunque, non è la sola esistenza finita — come quella che non è principio di se stessa e richiede necessariamente un principio per esistere — né la sola Idea infinita — come quella che, essendo essere, esige che il suo atto sia l'esistenza ed, essendo infinita, esige per sua essenza il soddisfacimento della sua esigenza di compimento — che, separatamente, *a posteriori* e *a priori*, sono la ragione dell'esistenza di Dio, ma lo è quella sintesi originaria ontologica che è ogni esistente come tale e lo è in quanto esistente, per il solo fatto che esiste; m) gli elementi della sintesi, esistenza ed Idea, vanno presi nel loro significato ontologico: è l'essere, come tale esistenza ed Idea, soggetto dell'oggetto — suo lume di verità e per cui è persona od esistente — che attesta l'Essere per il solo fatto che egli è e *ha origine* dall'esistenza dell'Essere stesso» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, pp. 125–126).

<sup>123</sup> «Lo spirito non può essere concepito se non come atto infinito senza essere mai *nell'atto* tutto l'atto ontologico; dunque esiste l'Atto assoluto o Dio, che è l'Essere nella sua pienezza di Esistenza e di Essenza, di Attualità e Atto. Tutto il mio sentire pensare esperire volere non può adeguare l'Idea; non posso eguagliare l'infinità dell'essenza dell'essere per cui io sono un io. Dio, l'Altro grazie al quale posso esistere ed esisto, è il Principio di ogni esistente, che come tale ha un'essenza, essere della sua esistenza, ma che, come essenza dell'essere, sormonta per la sua infinità la finitezza dell'esistenza stessa e la lancia verso una destinazione infinita e un compimento, esigito dalla stessa essenza dell'essere indissolubilmente unita alla esistenza, che solo l'Esistente infinito [...] può dargli, se lo vuole. L'interiorità oggettiva trascende la stessa autocoscienza e ogni determinazione a partire dall'autocoscienza in cerca dell'Essere [...] che tutta la attui [...], adeguazione compiuta di atto e di attualità dell'atto stesso» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 127).

«essenza» («oggettività», «atto») e di «esistenza» («soggettività», «attualità»); mentre l'esistente finito, non realizza in sé tale adeguazione<sup>124</sup>. b) Il secondo, è che l'interiorità oggettiva indica per l'esistente finito la destinazione ad un compimento integrale, riguardante tutte le dimensioni del suo esistere<sup>125</sup>; ora, sapere questo — cioè di essere fatto ultimamente per Dio, e non per l'ente finito (il proprio o l'altrui) —, significa per l'esistente finito avere «coscienza della [propria] autocoscienza»<sup>126</sup>.

## 7.2. La via dei principi

Diversamente da Rosmini, Sciacca non parla di via “ideologica”, a ribadire il carattere pienamente ontologico dei principi e della verità di cui essi sono principi. Egli, del resto, si rifà in proposito più direttamente all'Agostino del *De libero arbitrio*<sup>127</sup>, che allo stesso Rosmini — che pure non manca di citare anche su questo punto<sup>128</sup>.

Proviamo a rendere la via nella sua versione sciacchiana, schematizzandola come segue. 1) I primi principi, che orientano la ragione e sui quali è aperta l'intelligenza, sono innegabili, e quindi la loro verità è perennemente attuale. 2) In tal senso, essi sono disomogenei rispetto alla mente (intelligente e razionale) dell'esistente finito, che è «limitata e mutevole», e quindi non può riconoscere in modo perennemente attuale la loro (per altro perennemente attuale) verità. 3) Essi, però, non possono cessare di essere veri: lo saranno perciò costantemente per una mente altra da quella dell'esistente finito, ed essenzialmente attuale come essi sono<sup>129</sup>.

<sup>124</sup> «Nell'Essere assoluto [...] la sua Esistenza è la sua Essenza e la sua Essenza è la sua Esistenza; nell'esistente creato [...] esistenza o soggettività e Idea o oggettività che gli è interiore non s'identificano» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 80).

<sup>125</sup> «Tendiamo all'attuazione dell'uomo intero, [...] in modo che, nella luce infinita dell'essere intuito, tutto l'uomo, in tutte le sue potenze e nella pienezza della sua integralità sia coestensivo a tutto l'essere» (cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo “squilibrato”*, p. 270).

<sup>126</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 103.

<sup>127</sup> Cfr. Agostino, *De libero arbitrio*, II, capp. X–XV; testo latino del Migne: PL 32.

<sup>128</sup> I testi citati sono: A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, nn. 1456 ss.; Id., *Teosofia*, Parte I, Libro III, n. 797 (cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, p. 179).

<sup>129</sup> «Se vi sono verità universalmente e necessariamente valide e se, d'altra parte, la verità è oggetto del pensiero e non da questo creata, la Verità assoluta, o in sé, trascende l'umana mente. Pertanto, se il soggetto pensante conosce verità assolutamente valide, esiste anche la

Anche qui, due corollari. a) In fondo, con questa via, si viene a dire che «nella intuizione delle verità immutabili e necessarie è già implicata l'esistenza di Dio». E, «in questo senso, si può dire che ogni qual volta la mente è presente alla verità che è in lei e di cui la ragione fa uso, è presente a Dio»<sup>130</sup>. b) Ogni asserto che pretenda l'incontrovertibilità, presuppone la validità di principi fondativi perennemente validi; quindi, se per ipotesi l'asserto dell'*insipiens* (che in cuor suo dice "Dio non esiste") ambisse a quello statuto, diventerebbe *eo ipso* autocontraddittorio, e, come tale, dicibile sì, ma non realmente concepibile<sup>131</sup>.

Facciamo ora due osservazioni, che riguardano entrambe le vie. La prima è che esse vivono analogicamente del medesimo nucleo argomentativo. Infatti, nella seconda, la verità dei principi è intesa di per sé come astratta, cioè come inconcepibile se non quale offerta a una mente; nella prima, l'inizialità ontologica è intesa come astrattezza rispetto ad una terminalità appropriata. È la dialettica dell'implicanza,

Verità che, in maniera eminente, le contiene tutte; dunque esiste Dio, che è il Pensiero assoluto o la Verità assoluta. Il pensiero umano è limitato e mutevole e perciò non può essere verità assoluta, pur essendo capace di conoscere verità assolute; non può essere il soggetto 'ponente' la verità, il suo 'supposto' esistenziale; dunque la verità assoluta esiste come trascendente il pensiero, ed è Dio, in cui 'esistenza' e 'verità' s'identificano. Negare che l'uomo abbia conoscenza di verità oggettive o che esistano tali verità, è negare il fondamento di ogni possibile 'ragione' dell'esistenza di Dio, negare Dio stesso» (cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, p. 21). Precedenti formulazioni, più didattiche, di tale via si trovano in: Id., *Filosofia e metafisica*, pp. 161–163. In altri luoghi, la formulazione si complica con il ricorso alla questione di una causa dei principi stessi. Leggiamo: «È contraddittorio che un essere finito e contingente sia l'autore di qualcosa di necessario e di universale quali appunto i principi del pensiero e dell'azione» (cfr. *ibi*, pp. 132–133). Tale complicazione era invece stata superata da Rosmini, come attesta la formulazione teosofica della via in questione (cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, Parte I, Libro III, nn. 776, 795, 797, 863).

<sup>130</sup> «Dunque pensare è pensare Dio senza che Dio sia l'oggetto diretto e immediato del nostro pensiero» (cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, p. 164).

<sup>131</sup> «Dire che il giudizio 'Dio non esiste' è oggettivamente valido, è una contraddizione nei termini, in quanto se la ragione è capace di un solo giudizio oggettivamente valido, ciò basta perché essa argomenti l'esistenza di Dio e non possa più negarla. Ha ragione S. Bonaventura quando osserva che, anche la negazione di ogni verità, fa che sia ugualmente impensabile la negazione dell'esistenza di Dio. Infatti chi dice 'non esiste verità' pone come assolutamente vera questa affermazione e dunque ammette qualcosa di oggettivamente vero. [Dunque,] l'ateo è colui che pensando che Dio non esiste, in realtà non pensa: egli fa uso dei principi di verità, solo formalmente, senza consapevolezza alcuna della loro profondità metafisica. La sua è una affermazione puramente verbale; pronuncia parole che non hanno senso e di cui non si può rendere conto, parole che può dire, ma a cui non può dare il suo assenso, in quanto non si può assentire alla contraddizione e all'assurdo» (cfr. M.F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, pp. 177–178).

che anche qui diversamente ritorna. Ma, attraverso di essa, il tema che ricorre è prima ancora quello della circuminsessione tra le forme dell'essere: versione rosminiana (quindi, moderna) della convertibilità tra i trascendentali classicamente intesi<sup>132</sup>.

Il vero nodo della riflessione di Sciacca è dunque lo stesso di quella di Rosmini; e coincide con il tema delle forme dell'essere, cioè con il tema dei trascendentali classicamente intesi e della loro dialettica, quale viene alla luce nel concreto della persona.<sup>133</sup>

Una seconda osservazione. Sciacca intende le due vie come due formulazioni di una medesima via. In Rosmini, invece le vie restano tematicamente distinte; senonché, esse — almeno nella formulazione che ricevono nella *Teosofia* — vengono a convergere nel loro esito. Infatti, l'Ente adeguato all'essere — cui conclude la rosminiana via "a priori" — è perfettamente autoconsistente (o assoluto); ma questo comporta da parte sua l'intelligenza di sé, e quindi l'intelligenza *tout court* — quella che è invece tematicamente introdotta dalla "via ideologica". Infatti, l'inconsapevolezza di sé sarebbe appropriata ad un'esistenza relativa (o *in alio*), e non ad un'esistenza veramente assoluta; in quanto, una realtà inconsapevole di sé, se non vi fosse un altro (o meglio, altri) cui essa fosse nota, neppure potrebbe dirsi veramente esistente<sup>134</sup>.

Un argomento, quest'ultimo, che in termini più rigorosi si può riproporre come segue. L'Esistente assoluto deve conservare il carattere

---

<sup>132</sup> Nel saggio *Rosmini essenziale*, Sciacca fa un'acuta osservazione per difendere il Roveetano dall'accusa neoscolastica di astrattismo e dualismo nella sua concezione dell'essere, e scrive: «Se i critici [...] della rosminiana idea dell'essere si liberassero dai residui, certo non avvertiti, di sensismo — dato anche che il punto fondamentale che vogliono difendere è il legame ontologico tra idea e realtà, in modo da non staccare la prima dalla seconda — troverebbero nel Rosmini un loro alleato, il quale precisamente dimostra che l'idea dipende dalla realtà, ma non da quella creata, bensì dalla Realtà assoluta, da Dio» (cfr. M.F. Sciacca, *Il pensiero moderno*, La Scuola, Brescia 1949, p. 190).

<sup>133</sup> Non si può dimenticare, al riguardo, che anche Tommaso, nel *De veritate*, semantizza almeno i trascendentali *verum* e il *bonum* proprio in relazione alle dimensioni della persona (cfr. Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. I, a. 1).

<sup>134</sup> «Colui che non vive e non esiste a se stesso [...] non è: sarà qualche altra cosa, ma *lui* non è: poiché, che cosa sarebbe questo *lui*, che non sa niente affatto del proprio esistere, e del proprio vivere? Si supponga pure che ci sia l'esistere, che ci sia il vivere; ma il *lui* non c'è; è un vivere e un esistere senza subietto, senza uno che veramente viva e veramente esista. L'esistenza dunque perfetta, come pure la vita perfetta esige l'intelligenza, poiché solamente il principio che sa di esistere e di vivere, è colui che vive ed esiste veramente» (cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, Parte I, Libro III, n. 745).



della automanifestatività, che è proprio dell'essere iniziale (nella sua idealità); ora, se tale automanifestatività non fosse destinata originariamente a Lui stesso, essa farebbe originario riferimento ad altro da Lui, cioè ad altro dall'Assoluto. Ma che, originariamente, l'Assoluto sia in relazione ad altro da sé, è ipotesi autocontraddittoria<sup>135</sup>.

## 8. L'esistente finito come creatura

«L'essere non è riducibile alla sola idea, né al solo reale o al fenomeno, né alla sola attività morale» — scrive Sciacca. «L'essere è 'irriducibile', 'indomabile', perché è sempre e soltanto 'persona'»<sup>136</sup>. Ora, che la persona sia la configurazione appropriata dell'esistente — e quindi ultimamente dell'essere —, vale anche, in modo analogico ed eminente, per l'Esistente originario. E, ad accertare questo, vale classicamente — ma anche per il nostro autore — la via argomentativa che passa attraverso il riconoscimento della libera creazione del finito.

Il carattere creato dell'ente finito risulta dalla necessità di non rinnegare la perfezione dell'Esistente originario, chiamato da Sciacca anche «Essere infinito»<sup>137</sup>. Se infatti la relazione tra l'Essere infinito e l'ente finito venisse intesa in senso non creazionistico — ovvero nel senso simmetrico che ritroviamo, in versione antico-medievale, nella relazione causa-effetto, o che ritroviamo, in versione moderna, nella relazione organicistica —, il primo non potrebbe più esser tenuto fermo nella sua pienezza ontologica<sup>138</sup>.

<sup>135</sup> Anche Sciacca osserva che «solo Dio è l'Essere in sé, perché solo Egli si concepisce esistente prescindendo da una mente a Lui esterna» (cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, p. 61).

<sup>136</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, pp. 18–19.

<sup>137</sup> «Infinito in senso proprio è solo l'Essere, l'Infinito. Quel che impropriamente diciamo tale, propriamente è indefinito, illimitato ecc., cioè una partecipazione finita dell'Infinito; né il finito è una diminuzione dell'Infinito, né l'Infinito un crescere del finito; meno ancora il finito è una parte dell'Infinito: tra l'uno e l'altro corre una differenza essenziale e massima. (Cfr. Rosmini, *Teosofia*, 726)» (cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, vol. 36 delle *Opere complete di Michele F. Sciacca*, Marzorati, Milano 1972, p. 64).

<sup>138</sup> «Per salvare l'Essere è necessario concepirlo in Sé–Principio di Sé senza il mondo e questo non come un insieme di determinazioni necessarie dell'Essere, ma come un altro essere, creato dall'Essere stesso» (cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 22).

In quel caso, infatti, l'Essere infinito risulterebbe «compromesso irrimediabilmente» con il finito<sup>139</sup>; e, con ciò, si ritroverebbe ad essere «contraddittoriamente immutabile e mutabile»<sup>140</sup>. Si rivelerebbe così «della stessa sostanza» di quel mondo che, a seconda dei casi, da esso emanerebbe, o in esso sarebbe implicato. Nella prospettiva di una relazione simmetrica — conclude Sciacca —, «l'Essere e il mondo 'si mangiano' reciprocamente e il Nulla li divora entrambi, lasciando come residuo [...] la pura 'relazione' elevata a principio e sostitutiva dell'essere»<sup>141</sup>.

Ma — ed è questa l'insistenza originale del nostro autore —, anche il finito risulterebbe tradito da una configurazione metafisica di tipo non creazionistico. In quel caso, infatti, esso dovrebbe venir inteso come il risultato di «una caduta dell'Essere» infinito<sup>142</sup>, e quindi come una sorta di realizzazione depotenziata o inautentica dell'essere; e allora, in qualche modo, come «non-essere»<sup>143</sup>: ciò che accade nel modello emanazionistico. Oppure dovrebbe venir inteso come un elemento astratto dello stesso Essere infinito<sup>144</sup>: ciò che accade nel modello organicistico.

A ben vedere, le metafisiche non creazioniste sono segnate, in vario modo, da una rappresentazione falsamente dialettica (e, più precisamente, bipolare) dell'assoluto: l'assoluto non coinciderebbe con un

<sup>139</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 22.

<sup>140</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, pp. 47–48.

<sup>141</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 23.

<sup>142</sup> Nelle metafisiche non creazioniste è sempre implicitamente o esplicitamente presente il mito gnostico di una caduta originaria da cui il mondo in cui viviamo prenderebbe origine (cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 24).

<sup>143</sup> «Nel pensiero greco [...] il mondo, il *finito* [...] è una *caduta* dell'Essere stesso, un depotenziamento [...]. Così intesa la relazione tra l'Essere e gli esseri, l'alterità tra l'Essere-Causa prima e il mondo-effetto non può non esser posta che nei termini di Essere e di *non-essere*: il finito è ciò che *non* è l'Essere [...]; non è un essere 'nuovo' con tutto l'essere che gli compete e in sé autonomo, è per una *perdita*, sulla *materia preesistente*, dell'Essere che, d'altra parte, è *necessitato* a generarlo, a emanarlo, a fabbricarlo, cioè a 'perdersi' in esso» (cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 21).

<sup>144</sup> «Sì, lo Hegel afferma che ogni ente è se stesso ed ha una sua sostanza, ma propriamente ogni ente, non solo è in relazione ad altri o dialettico, ma è soltanto e tutto in questo suo essere-in-relazione. Conseguente che non sono gli enti o il sistema del reale o del mondo, è solo il sistema o la totalità delle relazioni, il sistema della 'logica del mondo', con cui Hegel identifica l'Essere o Dio e dove vanificano l'Essere e gli enti» (cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 51).

unico principio, ma col fronteggiarsi di due principi cooriginari (a seconda dei casi: Demiurgo–chora, Motore–materia, Uno–necessità, essere–nulla)<sup>145</sup>; e la sintesi appropriata di una simile dialettica starebbe nell'esistenza del «Nulla» (cioè nell'autocontraddizione stessa).

Al contrario, ammettere la creazione come produzione totale del finito da parte di un Principio unico, vuol dire riconoscere il carattere proprio — e non falsamente dialettico — dell'assoluto; vale a dire la sua autentica absolutezza, ovvero il suo non dover subire alcuna spinta o attrazione ad operare *ad extra*, venendosi così a trovare originariamente coinvolto nella relazione con qualcosa d'altro da Sé<sup>146</sup>.

Più precisamente, l'unica originaria relazione *ad extra* che, in prospettiva creazionistica, è lecito riconoscere al Principio, è — secondo il nostro autore — quella verso il «Nulla»<sup>147</sup>: termine col quale va qui

<sup>145</sup> «L'Essere a cui si contrappone la materia risulta necessariamente in rapporto dialettico con quest'ultima, rapporto di Principio a Principio (dualismo metafisico), e necessariamente limitato nella sua azione 'di fare essere il mondo' da qualcosa che non è l'Essere ed è il Non-Essere in un senso diverso da come si dice che il finito fatto è non-essere» (cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, pp. 21–22).

<sup>146</sup> «Solo essa instaura a livello metafisico–ontologico la dialettica Essere–esseri tagliando fuori il Nulla che pur permane come limitazione degli enti finiti, dialettica dove i termini non si 'risolvono' e 'dissolvono' in passaggi puramente concettuali o logici, e dove il Nulla e gli esseri sono in modo diverso dialettici rispetto al Principio, che, in Sé–Principio di Sé, non è dialettico né dialettizzabile, pena la riduzione della metafisica e dell'ontologia a un assurdo discorso sul Nulla» (cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 24).

<sup>147</sup> «Prima della creazione è l'Essere e, fuori dell'Essere, quel che non è l'Essere; ma non essendo alcun essere oltre all'Essere, ciò che non è l'Essere è il Nulla, pensabile soltanto negativamente, appunto come ciò che non è l'Essere, e che non è, ed è solo relativamente all'Essere senza che l'Essere sia relativamente al Nulla. [...] Il Nulla, pensabile in relazione all'Essere, non è principio né categoria opposta all'Essere; non è al pari dell'Essere come quello in cui quest'ultimo si annulla dando luogo per la contraddizione al divenire; non è meno dell'Essere e neanche lo stremato suo affievolimento; è soltanto in opposizione all'Essere, il solo che è e fuori del quale, non essendo altro essere, è il Nulla. In principio, il Principio in Sé–da Sé o l'Essere e nient'altro o il Nulla: questa e solo questa la condizione che rende possibile la creazione in senso proprio, cioè il dare essere ad esseri *altri* dall'Essere e, come altri da Lui, creati dall'Essere–dal–Nulla; perciò finiti, contingenti, mutevoli e relativi, con tutti i limiti che vengono loro dal non essere principio di se stessi e dall'essere creati *ex nihilo*. L'atto creativo annulla il Nulla creando — ne vince la negatività attraverso la creazione continua, pur permanendo il Nulla il negativo relativo all'Essere —, non nel senso che gli dà l'essere, ma nell'altro che dal Nulla crea o fa essere quel che non era [...]. Il creato, in quanto tale, non è senza il Nulla, ma non è *per* il Nulla, è *per* l'Essere, suo Principio e Fine; però il Nulla, sempre relativamente all'Essere, è senza il creato, e infatti è prima della creazione come ciò che non è l'Essere; e ancora relativamente a quest'ultimo è eterno; perciò l'Essere è creazione continua» (cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 19).

intesa, non un'autocontraddittoria entificazione del negativo, bensì la stessa impossibilità (lo stesso autoannullarsi, dunque) di una alterità fronteggiante il Principio. Esso viene a corrispondere dunque — sia pure indirettamente, e attraverso un giro insolito di considerazioni — al *nihil* di cui parla la classica formula: *productio ex nihilo*.

La relazione «Essere–Nulla» è appunto detta da Sciacca «il primo dialettico metafisico»<sup>148</sup>: «dialettico rispetto al Nulla, implicito nell'atto creativo, che non sarebbe propriamente tale se prima della creazione fosse qualcosa altro dall'Essere»<sup>149</sup>. E la formula classica parla appunto di una *productio rei*, che avviene *ex nihilo sui et subjecti*<sup>150</sup>.

Inteso in questo senso, il discorso di Sciacca risulta pertinente ed acuto. L'enfasi meontologica che esso contiene, del resto, è dovuta alla attenzione che rivolge allo *status* della creatura, la quale viene a trovarsi appunto al crocevia tra il proprio radicamento ontologico e la familiarità col «nulla»; da intendersi, quest'ultima, nel preciso senso che ciò che la creatura ha di proprio — se considerata nella sua autonomia rispetto all'atto creatore — è precisamente nulla<sup>151</sup>: quel nulla che si trova, quindi, come limite asintotico della pretesa di assolutezza della creatura. Asintotico, diciamo, perché propriamente irraggiungibile, e solo approssimabile per le vie della «dissolutezza»<sup>152</sup>, cioè del disordine morale con cui l'esistente finito può cercare di sottrarsi al proprio radicamento creaturale — rimanendo condannato per altro alla parassitarietà nei confronti dell'essere e del suo ordine intrinseco<sup>153</sup>.

---

<sup>148</sup> Da cui viene «il *primo dialettico ontologico*: Essere assoluto creante dal Nulla–essere relativo creato» (cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 80).

<sup>149</sup> «Solo il principio della *creatio ex nihilo*, da un lato, fa che l'Essere sia trascendente, infinito, eterno, immutabile in senso proprio, assoluto o sciolto [...]; dall'altro, che l'essere creato finito sia un essere *altro* dall'Essere e perciò con un *suo* essere» (cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 20).

<sup>150</sup> Dove il *sui* è riferito alla *res creanda*.

<sup>151</sup> «L'ente finito esiste come relativo e perciò [...] pensarlo non in relazione, non è dargli l'autosufficienza, ma negargli il suo essere, annientarlo» (cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 62).

<sup>152</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 121.

<sup>153</sup> «Il suo sbocco non è l'affermazione del 'Nulla è', che afferma ancora l'essere anche se contraddittoriamente, inclusa nella conclusione tutto è *nihil*, ma la vanificazione nell'«invano», nel *nihil* dello stesso Nulla: quel che ha fatto, il nientificare, è *per niente*; l'*ad aliquid* del *Nihilum* è *nihil*, «invano». È l'*absurdum*, conclusione di chi si è fatto *surdus*, «non disposto» al suo essere e all'Essere e perciò «ripugnante» all'uno e all'altro» (cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 118).

La produzione *ex nihilo* è libera. Il riferimento esplicito di Sciacca è qui ad Agostino: «*Ubi nulla indigentia, nulla necessitas; ubi nullus defectus, nulla indigentia. Nullus autem defectus in Deo: nulla ergo necessitas*»<sup>154</sup>. Ma, sullo sfondo, resta anche un implicito riferimento alla tradizione scotista: quella secondo cui una produzione non libera coinvolgerebbe il Creatore nel divenire del creato<sup>155</sup>.

Se la creazione è libera, il Principio creatore è Persona<sup>156</sup>. Ora, la libertà della persona originaria dice che essa non va pensata come «causa». Quella di causa, infatti, è una categoria cosmologica che implica la reciprocità simmetrica dei relati (non c'è effetto senza causa, ma neppure causa senza effetto). Dunque, la causa non sarebbe tale senza il suo effetto; mentre il Principio rimane tale anche senza il mondo da esso principiato<sup>157</sup>.

Si può notare, di passaggio, che questa posizione teorica è reperibile anche nella migliore tradizione scolastica; per la quale «*habitus ad causam non est de ratione entis simpliciter*»<sup>158</sup>, e quindi “causa” non è un nome dell'essere, né uno dei nomi di Dio — al cui significato non appartiene infatti di produrre (né se stesso né il mondo).

Se il Principio creatore è libero, il creato è contingente: essendo la contingenza, propriamente intesa, il correlato oggettivo della libertà<sup>159</sup>. Dire che il finito è contingente, significa riconoscere che esso non è un «accidente» del Principio, qualcosa che a quest'ultimo accada; ma è piuttosto il frutto di una generosità gratuita<sup>160</sup>. Ora, la gratuità non è l'atteggiamento proprio di un padrone (pronto a trasformarsi dialetticamente in servo), bensì quello di un amico. E, al riguardo, Sciacca opportunamente annota che «‘Onnipotente’, non è ‘potente’: la Poten-

---

<sup>154</sup> Cfr. Agostino, *De diversis quaestionibus*, 83, q. 22 (citato in: M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 48).

<sup>155</sup> Si pensi, emblematicamente, ad un'opera un tempo attribuita allo stesso Scoto: cfr. (Vitale del Forno?), *De rerum principio*, IV, 1, 1.

<sup>156</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 47.

<sup>157</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, pp. 66–68.

<sup>158</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1, *ad Ium*.

<sup>159</sup> Sciacca mostra appunto di avere, della contingenza, una nozione appropriata (cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, pp. 61 ss.).

<sup>160</sup> «Se il finito è della stessa sostanza divina e una sua emanazione necessaria, esso entra nella costituzione dell'Essere infinito: si perdono l'Essere e il finito, che del primo è un'apparenza, un semplice ‘accidente’, l'*accidere* o il ‘cadere’ della sostanza stessa» (cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 71).

za è 'imperialista'; solo l'Onnipotente è l'Amico»<sup>161</sup>. Solo l'onnipotenza, infatti, esclude l'indigenza, e introduce la possibilità della assoluta gratuità dell'iniziativa.

La relazione di analogia tra il Creatore e la creatura, non è una invenzione fantasiosa dei filosofi, ma è qualcosa che risulta posto da Dio con la creazione stessa. La stessa dottrina rosminiana (da Sciacca accolta)<sup>162</sup> che interpreta l'essere iniziale come il frutto, ultimamente, di una «astrazione divina», non è altro che un tentativo di dar conto di come sia possibile ciò che in effetti è possibile: e cioè, risalire, lungo il filo di una qualche univocità ontologica iniziale<sup>163</sup>, a ricostruire l'analogia che sussiste tra l'esistente finito e l'Essere infinito.

Dunque, "contingente" è il nome metafisico dell'ente finito. Lo statuto del finito, però, non va frainteso: il finito «non ha e non è solo quello che non gli è dovuto, e se l'avesse cesserebbe di essere l'essere che è». Si può parlare dunque, non solo di una positività, ma anche di una «perfezione» del finito<sup>164</sup>.

Più precisamente, l'atto creatore costituisce la creatura proprio nel limitarla. E ciò accade in due sensi: da un lato, la determinata realtà finita (*A*), per essere se stessa, non potrà essere insieme anche la realtà finita diversa da sé (*B*, *C*, o altro ancora); d'altra parte, tale realtà non potrà neppure coincidere con lo stesso Essere infinito<sup>165</sup>. Dunque, il limite le è, in più sensi, essenziale. Liberarsi del proprio limite equivarrebbe allora, per la realtà finita, a liberarsi di sé: annullarsi, al limite; di fatto, perdersi<sup>166</sup>. Del resto, la dissolutezza esistenziale che trop-

<sup>161</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Gli arieti contro la verticale*, p. 70.

<sup>162</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 89.

<sup>163</sup> «Cessa l'univocità e c'è solo analogia, però tale relazione analogica è possibile in quanto si fonda sulla univocità della predicazione della pura esistenza» (cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 61). Il modello di una tale univocità è Scotto: a questo riguardo, si veda, del presente volume, il cap. 4 della Parte Terza (in particolare, la nota 87).

<sup>164</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 63. L'atto creatore, «limitando il finito [non] lo priva di qualcosa, in quanto l'atto del limitare non nega e non priva, cioè non toglie niente di ciò che al finito stesso è necessario e dovuto per natura» (cfr. *ibi*, p. 64).

<sup>165</sup> «Due le forme dialettiche di limitazione: *a*) degli enti tra loro: a ogni ente è necessaria l'unità, dunque ogni ente esclude gli altri con cui è in relazione, che sono altrettanti suoi limiti, ma solo così è l'ente che è e non un altro; *b*) di ogni ente finito che, in quanto tale, esclude l'identità con l'Essere infinito con cui è in relazione ontologica» (cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 64).

<sup>166</sup> «Se l'uomo si potesse liberare dei suoi limiti, da cui nasce il problema di Dio [...], non diventerebbe Dio, ma annienterebbe se stesso» (cfr. M.F. Sciacca, *Gli arieti contro la verticale*, p. 62).

pe volte segna la vita dell'esistente finito, nasce proprio dall'incomprensione, se non dall'odio, nei confronti del limite: quell'odio cui la tradizione gnostica ha dato nei secoli voce teorica.

Sciacca dà poi del limite una audace interpretazione metafisica. «Il non-essere cacciato nel Nulla entra nell'atto creativo *ex nihilo* come limite dell'essere creato — il salto ontologico tra l'Essere che è in Sé-da Sé e l'essere che è dall'Essere —, cioè entra positivamente, giacché il finito è per [e non nonostante] i suoi limiti»<sup>167</sup>. Più precisamente, il limite è tutto il non-essere che è consentito dalla essenziale positività dell'originario<sup>168</sup>: tant'è vero che il non-essere del limite si costituisce sempre come un "altro", cioè come un che di positivo. La privazione, invece, è da mettere su di un diverso conto; che non è più, almeno formalmente, quello riconducibile all'atto creatore<sup>169</sup>.

Non è difficile cogliere, nella analisi che Sciacca riserva al finito, una sorta di alternativa radicale alla dialettica hegeliana del *Dasein*<sup>170</sup>. La *Bestimmung* del finito<sup>171</sup> — sembra dirci il nostro autore — non si compie in dimensione «orizzontale», e cioè nella risoluzione sua nell'infinito qual è teorizzata dall'idealismo hegeliano; ma è orientata piuttosto in dimensione «verticale», in direzione di un compimento ultramondano. Non si può certo negare la relazionalità reciproca dei finiti, e Sciacca la riconosce pienamente; ma neppure si può negare l'inadeguatezza dei finiti — sia pure assunti a complesso — rispetto all'essere iniziale; né le conseguenze metafisiche che da tale inadeguatezza derivano.

<sup>167</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 47.

<sup>168</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 48.

<sup>169</sup> Su questa questione cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, cap. III. «Con la creazione ha inizio il mondo, non il male: [...] creare è dare l'essere, perciò 'creare il male' è espressione senza senso in quanto significa dare essere a ciò che è negazione di essere. Né vi è alcunché, non la materia né un principio eterno del male, contrario all'Essere: prima della creazione è solo l'Essere creante e quel che non è l'Essere, il Nulla. L'essere o è sommamente ed è l'Essere, o è un essere altro dall'Essere ed è creato da Lui. Il male procede dagli esseri intelligenti finiti creati buoni da Dio e, in quanto intelligenti, liberi; non è niente di positivo, ma privazione di essere: *'amissio boni, male nomen accepit'*» (cfr. *ibi*, pp. 81–82).

<sup>170</sup> Potremmo indicarla come la dialettica di "determinatezza" [*Bestimmtheit*], "limite" [*Grenze*] e "infinità" [*Unendlichkeit*] (cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], in *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Band 20, unter Mitarbeit von U. Rameil hrsg. von W. Bonsiepen — H. Christian Lucas, F. Meiner, Hamburg 1992, Erster Teil, §§ 89–95.

<sup>171</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Erster Teil, § 95.

Il non-essere come costitutivo del finito — e, in quanto tale, non confondibile col nulla<sup>172</sup> — è il corrispettivo della hegeliana negazione interna al finito<sup>173</sup>. Senonché, in riferimento al finito esistente (cioè al finito propriamente detto, che è l'uomo), tale negazione interna acquista l'aspetto, positivo quant'altri mai, della disequazione tra «autocoscienza» e «interiorità oggettiva»: l'aspetto di quella che Sciacca chiama la «coscienza dell'autocoscienza»<sup>174</sup>.

## 9. Conclusione

La metafisica creazionistica, decisivo approfondimento della «filosofia dell'integralità», tutela — come abbiamo visto — almeno tre verità di sommo rilievo: il carattere assoluto dell'Essere infinito, e quindi la sua trascendenza rispetto all'ente finito; la relativa ma autentica positività di quest'ultimo; il carattere ultimamente personale di entrambi.

Ma, la creazione non è qualcosa che si compia indipendentemente dall'iniziativa della creatura libera. Sciacca usa il termine rosminiano «inoggettivazione» per indicare la capacità, propria dell'esistente finito, di assecondare creativamente la gravitazione universale del senso: corrispondenza analogica umana, questa, della creazione divina<sup>175</sup>.

Neppure si può dimenticare che la metafisica della creazione si fonda su quegli stessi presupposti elementari, ed elencticamente riscattabili, che rendono possibile l'esercizio del dubbio. Così si può dire che, i principi che consentono di decifrare lo scenario permanente delle verità ultime, sono gli stessi che consentono anche il ragionevole

---

<sup>172</sup> Cioè, con quello che Hegel chiama *das abstrakte Nichts* (cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], Erster Teil, § 91).

<sup>173</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Erster Teil, § 91.

<sup>174</sup> Cfr. M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, pp. 103–104.

<sup>175</sup> «Nel procedere inoggettivandosi [...] l'uomo, in analogia con l'Essere creante, è creativo [...]. Non è passivo rispetto alla totalità, ma sta in relazione dinamica con essa, la comprende in modo creativo [...]. L'inoggettivazione è la responsabilità creativa dell'uomo, il suo impegno permanente, la missione del rinnovare e dell'innovare che, l'opposto del distruggere e del deformare, coincide con il conservare per rinnovare» (cfr. M.F. Sciacca, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 148).



esercizio della dubitazione — e questo, in duplice opposizione al dogmatismo degli scettici di ieri e di oggi.

Si potrebbe dire, in conclusione, che la metafisica della creazione custodisca in sé la sintesi autentica della «cultura occidentale», e anche il miglior antidoto contro le degenerazioni «occidentalistiche» di questa; oltre che lo stimolo permanente a che essa non abdichi alla propria insostituibile responsabilità verso le sorti del mondo intero<sup>176</sup>.

---

<sup>176</sup> Per lo sviluppo di questi temi nel pensiero sciacchiano, ci si può riferire indicativamente a testi quali: M.F. Sciacca, *L'ora di Cristo* (1953), Marzorati, Milano 1973 (in seguito rieditato come vol. 37 delle *Opere Complete di Michele F. Sciacca*); Id., *L'oscuramento dell'intelligenza*, Marzorati, Milano 1970 (in seguito rieditato come vol. 32 delle *Opere Complete di Michele F. Sciacca*).



**PARTE QUINTA**

***STUDI SU ETICA E UNIVERSALITÀ***



## CAPITOLO I

### LO SCHEMATISMO NELL'ETICA KANTIANA

#### 1. Una premessa

Lo schematismo risulta essere una chiave di lettura, centrale e unificante, che meglio di altre sa dare accesso al discorso critico di Kant<sup>1</sup>.

Più in particolare, non è difficile riconoscere come, il motivo ispiratore della Prima Critica stia nella proposta galileiana di leggere la natura in relazione a modelli geometrici (prototipi degli schemi), e di operare su di essi per formulare le leggi della natura fisica in un linguaggio omogeneo alle categorie intellettuali, che possa trovare conferma o smentita nella «sensata esperienza»<sup>2</sup>. Infatti, è solo in riferimento al tentativo, galileiano prima e newtoniano poi, di interpretare i

---

<sup>1</sup> Indichiamo i criteri secondo i quali verranno citate, nel presente capitolo, le opere kantiane. A ognuna corrisponderà una sigla, che verrà seguita — nell'ambito della citazione — da indicazioni corrispondenti alla traduzione italiana utilizzata. I testi citati riporteranno normalmente, entro parentesi quadra, quelle espressioni del testo tedesco corrispondente, che si riterà opportuno richiamare all'attenzione.

<sup>2</sup> Non si può evitare in proposito il riferimento al celebre brano della Prefazione alla seconda edizione della Prima Critica, in cui Kant fa esplicito riferimento a Galileo e implicito riferimento alla riconduzione che questi faceva del moto naturalmente accelerato alla figura di un triangolo rettangolo, su cui operare matematicamente per «porre domande» alla natura in termini, appunto, matematici, e reperirne le risposte attraverso esperienze appositamente progettate e opportunamente replicate. Cfr. *Kritik der reinen Vernunft* (1787) — d'ora in poi: *KrV* —; trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, pp. 18–19. Per quanto riguarda il riferimento a Galileo, si veda: G. Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attinenti alla meccanica ed i movimenti locali* (1638), a cura di E. Giusti, Einaudi, Torino 1990, «Giornata Terza», pp. 183 ss.

fenomeni fisici attraverso regole che valgano nelle modellizzazioni geometriche di questi, che acquistano senso compiuto le celebri pagine da Kant dedicate allo «schematismo dei concetti puri dell'intelletto» nella *Critica della ragion pura*<sup>3</sup>.

Se non che, già nella medesima opera — dove si parla di «dottrina trascendentale del metodo» —, il nostro autore sembra suggerire la possibilità di una considerazione dello schema che non sia limitata all'ambito teoretico, ma che si allarghi piuttosto ad abbracciare ogni ambito del sapere, purché questo intenda strutturarsi non solo «tecnicamente» (cioè, secondo un filo conduttore ultimamente accidentale), ma anche «architettonicamente», cioè secondo un filo conduttore che svolga l'essenza del tema considerato<sup>4</sup>.

Non per caso, dunque, si può osservare che, anche in opere come la *Critica del giudizio* e *La religione nei limiti della semplice ragione*, lo schematismo funziona come segreto centro di unificazione del discorso, sia pure inteso — lo schematismo — in un senso «analogico» o «riflettente»; in quanto gli schemi, questa volta, non sono più assunti come fattori determinanti, bensì solo come fattori interpretanti, cioè

---

<sup>3</sup> Quelle pagine sono troppo note per dover essere qui esposte, col rischio poi di sbilanciare indebitamente l'economia complessiva del presente scritto. Ci pare opportuno, però, richiamare almeno la definizione che in esse Kant propone dello schema, introducendola attraverso una rilevante connotazione negativa. «Lo schema» — afferma Kant — «è sempre, in se stesso, soltanto un prodotto della immaginazione; ma, poiché la sintesi di questa mira, non a una singola intuizione, sibbene solo all'unità nella determinazione della sensibilità, lo schema è da distinguere dall'immagine. [...] Ora io chiamo schema di un concetto la rappresentazione di procedimento generale onde l'immaginazione porge a esso concetto la sua immagine [*Bild*]». Per esempio, «al concetto di triangolo in generale nessuna immagine di esso sarebbe mai adeguata. Essa infatti non adeguerebbe quella generalità del concetto, per cui esso vale tanto pel rettangolo quanto per l'isoscele ecc.; ma resterebbe sempre limitata solo a una parte di questa sfera. Lo schema del triangolo non può esistere mai altrove che nel pensiero, e significa una regola della sintesi della immaginazione [*bedeutet eine Regel der Synthesis der Bildungskraft*] rispetto a figure pure nello spazio» (cfr. *KrV*, *Analitica trascendentale*, Libro II, cap. I, p. 165).

<sup>4</sup> «L'idea per l'esecuzione ha bisogno d'uno schema, ossia d'una molteplicità essenziale e d'un ordine delle parti determinati a priori dal principio del fine. Lo schema, che non è abbozzato secondo un'idea, cioè giusta il fine principale della ragione, ma empiricamente, secondo scopi che si presentano accidentalmente, dà un'unità tecnica; ma quello, che non sorge se non da una idea, fonda un'unità architettonica [...]; il cui schema deve contenere, in conformità dell'idea, cioè a priori, il quadro (monogramma) e la divisione del tutto nelle sue membra, e deve distinguere questo, con certezza e secondo principi, da tutti gli altri» (cfr. *KrV*, *Dottrina trascendentale del metodo*, cap. III, p. 630).

che intervengono a leggere un'esperienza che già si è costituita: e che è, precisamente, quella che ha come contenuto il mondo della natura (come nel caso del «bello» e del «fine», di cui tratta la Terza Critica), oppure quella che ha come contenuto la vita morale (come nel caso delle «rappresentazioni religiose», cui è dedicata l'opera del 1793).

## 2. Lo schematismo nell'etica

Lo schematismo, però, gioca un ruolo decisivo — presso Kant — anche nel costituirsi dell'etica<sup>5</sup>. Si pensi in proposito alla seconda sezione della *Fondazione della metafisica dei costumi*. Qui, l'imperativo morale<sup>6</sup> viene presentato come «legge necessaria per tutti gli esseri razionali», appartenente alla «volontà di un essere razionale in generale»<sup>7</sup>: una legge mediante la quale, «la natura razionale»<sup>8</sup> si presenta a

---

<sup>5</sup> Eloquente, al riguardo, è l'analogia che qualcuno ha rilevato, in Kant, tra il modo di «costruire» le figure della matematica e quello di «costruire» le figure dell'etica: «Così, nel singolo triangolo–*token* vi è il triangolo–*type*, così come nella singola promessa–*token* vi è la promessa–*type*, e nella massima conforme alla legge morale vi è la forma della legge morale. In questo senso, il paradigma epistemologico della matematica 'considera il concetto in concreto, e pur nondimeno non empiricamente': nel *token* v'è il *type*, nell'ente v'è l'essenza» (cfr. G. Azzoni, *Filosofia dell'atto giuridico in Immanuel Kant*, CEDAM, Padova 1998, pp. 46–52).

<sup>6</sup> Non è certo nostro intendimento soffermarci sulle differenti formulazioni che l'imperativo riceve nelle pagine della *Fondazione*, né tanto meno ricostruire il dibattito critico che intorno a questa varietà di formulazioni si è sviluppato. Ci limitiamo a richiamare la più completa rassegna delle differenti formulazioni dell'imperativo nella *Fondazione* — quella offerta a suo tempo da H.J. Paton (cfr. *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1948, Book III, ch. XIII, § 1) e ripresa di recente in modo analitico da A. Pirni (cfr. *Il "regno dei fini" in Kant. Morale, religione, politica in collegamento sistematico*, Il Melangolo, Genova 2000, cap. 1) —, e a indicare nella prima (*I*) delle cinque formule indicate da Paton, quella che meglio esprime il senso dell'etica kantiana. Essa suona così: «agisci soltanto secondo quella massima per mezzo della quale puoi insieme volere che essa divenga una legge universale [*allgemeines Gesetz*]» (cfr. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785] — d'ora in poi: *G-*; trad. it. di F. Gonnelli, sez. II, p. 75). Tale formula assorbe in sé anche quella elencata da Paton come la *Ia* — «agisci come se la massima della tua azione dovesse diventare per mezzo della tua volontà una legge universale della natura [*allgemeines Naturgesetz*]»; la quale semplicemente mette in evidenza come il termine «natura» indichi, presso Kant, «l'esistenza delle cose in quanto è determinata secondo leggi universali» (cfr. *ibi*, p. 75).

<sup>7</sup> *Wille eines vernünftigen Wesens überhaupt* (cfr. *G*, sez. II, p. 87).

<sup>8</sup> *Die vernünftige Natur*.

se stessa come «fine in sé»<sup>9</sup>, e come autrice di una «legislazione universale»<sup>10</sup>, che presiede a un «regno dei fini» [*Reich der Zwecke*]<sup>11</sup>.

Ora, nell'etica kantiana l'equivalente dello schema è l'immagine pura di una comunità universale e operante degli esseri razionali; la quale ancora non coincide con il «regno dei fini», che di quella è piuttosto l'attuazione in forma ideale. Più precisamente, l'imperativo mi dice di agire così che il principio che guida la mia azione possa essere assunto, in modo consistente, dall'universo degli esseri di natura razionale. Ma tale universo razionale non esiste empiricamente: è piuttosto una «idea pratica». E, per poter intervenire efficacemente a regolare la «massima» dell'azione, tale idea pratica deve funzionare, appunto, come uno «schema», che possa assumere sotto di sé «i casi dell'esperienza»<sup>12</sup>. In altre parole, quell'ideale che è il «regno dei fini» deve essere reso omogeneo all'esperienza morale concreta, attraverso una schematizzazione: quella offerta da una comunità universale e operante di esseri razionali. Quest'ultimo è quindi il modello che agisce nelle celebri esemplificazioni applicative dell'imperativo, che troviamo anzitutto

<sup>9</sup> *Zweck an sich selbst* (cfr. *G*, sez. II, p. 91).

<sup>10</sup> *Allgemeine Gesetzgebung* (cfr. *G*, sez. II, p. 99).

<sup>11</sup> «Il concetto secondo il quale ogni essere razionale deve considerarsi come universalmente legislatore per mezzo di tutte le massime della sua volontà, per giudicare se stesso e le sue azioni da questo punto di vista, conduce ad un concetto [*Begriff*], molto fecondo, che ne consegue, ossia quello di un regno dei fini. Ma io intendo, per regno, l'unione sistematica di diversi esseri razionali attraverso leggi comuni. Ora, poiché le leggi determinano i fini in base alla validità universale di questi ultimi, se si astrae dalle differenze personali degli esseri razionali e da ogni contenuto dei loro fini privati, può essere pensata una totalità di tutti i fini in una connessione sistematica, ossia un regno dei fini, che sia possibile secondo i principi suddetti. Infatti gli esseri razionali stanno tutti sotto la legge secondo cui ognuno di essi deve trattare se stesso e ogni altro mai semplicemente come mezzo, bensì sempre insieme come fine in sé. Con ciò, però, sorge una unione sistematica di esseri razionali attraverso leggi oggettive comuni, ossia un regno, il quale, poiché queste leggi hanno appunto per scopo il rapporto di questi esseri tra loro come fini e mezzi, può chiamarsi un regno dei fini (che certo è solo un ideale [*ein Ideal*])» (cfr. *G*, sez. II, pp. 99–101).

<sup>12</sup> Kant si esprime al riguardo, nel modo più chiaro, nella *Metafisica dei costumi*, dove leggiamo: «Come si richiede un passaggio che conduca dalla metafisica della natura alla fisica per mezzo di sue regole particolari, così si domanda con ragione alla metafisica dei costumi di fornirci un passaggio analogo, vale a dire di schematizzare in qualche modo i principi puri del dovere applicandoli ai casi dell'esperienza [*durch Anwendung reiner Pflichtprincipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichsam zu schematisieren*], per averli pronti per l'uso morale pratico che se ne deve fare» (cfr. *Die Metaphysik der Sitten* [1797] — d'ora in poi: *Met* —; trad. it. di G. Vidari, riveduta da N. Merker, *Dottrina degli elementi dell'etica*, § 45, p. 343).



nella *Fondazione* — ma anche, più tardi, nelle sezioni di etica speciale con le quali si conclude la *Metafisica dei costumi*.

È lo stesso Kant a istituire, in modo esplicito, un parallelo analogico tra l'universale validità legislativa dell'imperativo proprio della volontà, e l'universale validità legislativa delle leggi proprie della natura fisica<sup>13</sup>; e quindi tra la produzione di azioni possibili (o non internamente contraddittorie) che l'imperativo consente, e l'esistenza di «cose secondo leggi universali»: espressione, quest'ultima, che corrisponde a quella — consueta nella *Prima Critica* e nei *Prolegomeni* — di «oggetti dell'esperienza»<sup>14</sup>. Ora, se la capacità dell'imperativo di dar forma all'azione dell'uomo è analoga alla capacità delle leggi della natura<sup>15</sup> di dar forma agli oggetti dell'esperienza, ne risulta anche un'analoga esigenza di mediazione schematica tra l'elemento puramente formale (o legale) e l'elemento meramente materiale, che concorrono — nel modello critico kantiano — a comporre il concreto dell'esperienza (fisica o morale che essa sia).

Non a caso, nella *Critica della ragion pratica*, dopo aver parlato esplicitamente di «materia» [*Materie*] e di «forma» [*Form*] nell'ambito della vita pratica, Kant introduce come esempio di mediazione tra le due dimensioni il celebre caso del «deposito», che — come gli analoghi casi descritti nella *Fondazione*, e dei quali diremo nel seguito — corrisponde a una schematizzazione di tipo, appunto, pratico<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> «È assolutamente buona quella volontà che non possa essere cattiva, quindi quella la cui massima non possa mai, quando viene elevata a legge universale, contraddire se stessa [*sich selbst niemals widerstreiten kann*]. Questo principio è dunque anche la sua legge suprema: agisci sempre secondo quella massima la cui universalità, come legge, tu possa anche volere; questa è l'unica condizione sotto la quale una volontà non può mai essere in contrasto con se stessa [*unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite sein kann*], e un tale imperativo è categorico. Poiché la validità della volontà, come legge universale per azioni possibili, ha analogia [*Analogie*] con la connessione universale dell'esistenza delle cose secondo leggi universali, che costituisce ciò che è formale della natura; in generale, allora l'imperativo categorico può essere espresso anche così: 'agisci secondo massime che possano insieme avere ad oggetto se stesse in quanto leggi universali della natura'» (cfr. *G*, sez. II, p. 109).

<sup>14</sup> Cfr. *KrV*, *Analitica trascendentale*, Lib. I, cap. II, sez. II, p. 176. Cfr. anche *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), in *Kant's gesammelte Schriften*, Band IV; trad. it. di P. Carabellese, riveduta da R. Assunto e H. Hohenegger, col titolo: *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Laterza, Roma – Bari 1996, § 16, p. 99.

<sup>15</sup> Si pensi qui agli «assiomi dell'intuizione», alle «anticipazioni della percezione», alle «analogie dell'esperienza» e ai «postulati del pensiero empirico», di cui Kant parla nella *Prima Critica*.

<sup>16</sup> «Quale forma nella massima si adatti alla legislazione universale, quale no, questo lo può distinguere, senza bisogno d'istruzione, l'intelletto più comune» — scrive Kant —; e pro-

Lo schema della comunità universale e operante, per come emerge dai test di universalizzazione<sup>17</sup>, è dunque un'immagine generativa o un'immagine-regola, che può confermare o meno la moralità della massima in questione — rendendo in tal modo accessibile la legge morale a chi, per conoscere, ha bisogno dell'«intuizione» [*Anschauung*]<sup>18</sup>. Il regno dei fini, invece, è un ideale di perfezione noumenica<sup>19</sup>, che viene concepito (originariamente o spontaneamente)

---

cede con l'ipotesi di uno stile di vita che, proponendosi il guadagno purchessia, preveda anche la massima di non restituire i beni di cui si sia depositari, e che nessuno possa documentatamente rivendicare. «Io vedo subito che un tal principio come legge, distruggerebbe se stesso, perché farebbe sì che non vi sarebbe più alcun deposito [*Ich werde sofort gewahr, daß ein solches Prinzip als Gesetz sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe*]. Una legge pratica, che io riconosca per tale, deve rendersi atta alla legislazione universale; questa è una proposizione identica, e quindi chiara per sé. Ora, se io dico che la mia volontà è soggetta a una legge pratica, non posso addurre la mia inclinazione [*Neigung*] (per esempio, nel caso presente la mia cupidigia) come motivo determinante [*als Bestimmungsgrund*] di essa, conveniente a una legge pratica universale; perché quest'inclinazione, ben lungi da poter essere atta a una legislazione universale, deve piuttosto distruggere se stessa nella forma di una legge universale [*muß sie vielmehr in der Form eines allgemeinen Gesetzes sich selbst aufheben*]» (cfr. *Kritik der praktischen Vernunft* [1788] — d'ora in poi: *KpV* —; trad. it. di F. Capra, riveduta da E. Garin, *Analitica della ragion pura pratica*, cap. I, § 4, scolio, p. 57).

<sup>17</sup> Con l'espressione «test di universalizzazione» si usa indicare quella che, nell'elencazione di Paton, è la formulazione *Ia* dell'imperativo kantiano (si veda la precedente nota 6). Sull'uso dell'espressione “test di universalizzazione” cfr. Pirmi, *Il “regno dei fini” in Kant*, p. 24.

<sup>18</sup> «Se si vuole anche procurare accessibilità [*Eingang*] alla legge morale, è assai utile far passare una stessa azione attraverso i tre concetti sopra indicati, e con ciò avvicinarla, per quanto sia possibile, all'intuizione [*Anschauung*]. E i tre concetti in questione sono: la «forma» universale della legge; la «materia» finalistica della medesima (dove il fine adeguato per ogni massima d'azione è *das vernünftige Wesen*, cioè la persona); e la «determinazione completa» di tutte le massime, secondo la formula per cui esse «devono accordarsi con un possibile regno dei fini, come fosse un regno della natura» (cfr. *G*, sez. II, p. 107).

<sup>19</sup> L'«ideale» [*Ideal*] è, per Kant, «l'idea non semplicemente in concreto, ma in individuo, cioè come una cosa particolare o addirittura determinata soltanto mediante l'idea». Per esempio: «La virtù e con essa la sapienza umana, in tutta la loro purezza, sono idee. Ma il sapiente è un ideale, cioè un uomo, che esiste solo nel pensiero, ma corrisponde pienamente all'idea della sapienza. Come l'idea dà la regola, così l'ideale [...] serve di modello alla perfetta determinazione della copia; e noi non abbiamo altro criterio per giudicare le nostre azioni che la condotta di questo uomo divino in noi, col quale noi possiamo paragonarci, giudicarci, e così, migliorarci, quantunque non ci sia possibile mai raggiungerlo. Questi ideali, sebbene non si possa loro attribuire realtà oggettiva (esistenza), non sono perciò da considerare per chimere, anzi offrono un criterio alla ragione, che ha bisogno del concetto di quel che nel suo genere è perfetto, per apprezzare alla sua stregua e misurare il grado e il difetto dell'imperfetto. Ma voler realizzare l'ideale in un esempio [*Beispiel*], cioè nel fenomeno, come, poniamo, il saggio

dal pensiero puro. Come ideale della ragione, esso supera i limiti dell'immagine, ovvero non è realmente captabile in essa, per quanto «pura» questa possa essere a sua volta.

### 3. L'«idea pratica»<sup>20</sup>

Lo schema, nella filosofia pratica di Kant, compare sovente sotto la denominazione di «idea pratica»<sup>21</sup>

---

in un romanzo, è impraticabile, e oltracciò ha in sé un che di assurdo e di poco edificante, in quanto i limiti naturali, che derogano continuamente alla perfezione dell'idea, rendono in tale tentativo impossibile ogni illusione, e però perfino sospetto il bene che è nell'idea, e simile a una semplice finzione. Così è dell'ideale della ragione, che deve sempre esser fondato su concetti determinati e servire di regola e di modello, sia per attenersi sia per giudicare». Nel prosieguo, l'autore ha anche cura di distinguere gli ideali dai prodotti dell'immaginazione, cioè, in generale, dagli schemi. (Cfr. *KrV*, Dialettica trascendentale, Lib. II, cap. III, sez. I, pp. 452–453).

<sup>20</sup> Presso Kant, l'uso del termine «idea» è polisenso, e va al di là delle ben note «idee della ragione», alle quali è dedicata la «Dialettica» della Prima Critica. Si pensi, al riguardo, non solo all'idea pratica — di cui ora diremo —, ma anche all'«idea estetica» [*ästhetische Idee*], di cui parla la *Critica del giudizio*. L'idea estetica — diversamente dall'idea della ragione — è una sorta di schema non-determinante, in analogia con quel che è l'idea pratica. Leggiamo: «Si possono chiamare idee queste rappresentazioni dell'immaginazione; sia perché esse tendono, almeno, a qualcosa che sta al di là dei limiti dell'esperienza, e cercano così di approssimarsi a un'esibizione dei concetti della ragione (delle idee intellettuali), ciò che dà loro un'apparenza di realtà oggettiva; e sia perché, ciò che è capitale, nessun concetto [empirico] può esser loro completamente adeguato (in quanto intuizioni interne)» (cfr. *Kritik der Urteilskraft* [1790] — d'ora in poi: *KU* —; trad. it. di A Gargiulo, riveduta da V. Verra, § 49, pp. 305 e 311). Le idee estetiche si distinguono dalle idee della ragione, in quanto, le prime «sono riferite ad una intuizione secondo un principio puramente soggettivo»; queste ultime, invece, «sono riferite ad un concetto secondo un principio oggettivo» (cfr. *ibi*, § 57, Nota I, p. 363).

<sup>21</sup> Di difficile decifrazione, appare una nota della *Fondazione*, nella quale il nostro autore introduce una duplice considerazione del «regno dei fini»: dal punto di vista teleologico, esso è inteso come un'«idea teoretica»; dal punto di vista morale, esso è inteso come un'«idea pratica». «La teleologia considera la natura come un regno dei fini, la morale considera un possibile regno dei fini come un regno della natura. Nel primo caso il regno dei fini è un'idea teoretica [*eine theoretische Idee*] per la spiegazione di ciò che esiste. Nel secondo è un'idea pratica [*eine praktische Idee*], secondo cui ciò che non esiste può invece diventare reale attraverso il nostro fare ed omettere, e appunto così da attuarlo in modo conforme a quest'idea» (cfr. *G*, sez. II, p. 107). Rileviamo che, in entrambi i casi, «l'idea» in questione non corrisponde all'idea pura, come appropriato oggetto della ragione. Piuttosto, in entrambi i casi «idea» sembra indicare un'accezione analogica di schema. In particolare, l'«idea pratica» significa qui la traduzione dell'ideale in una forma per quanto possibile intuitiva, ovvero omogenea alle leggi dell'intuizione. In tal modo, l'espressione «regno dei fini» diviene ambivalente, designando sia l'ideale sia la traduzione schematica a esso corrispondente.

A illustrazione di questa figura, conviene considerare alcuni passi della *Critica della ragion pura*. In particolare, nella Dottrina trascendentale del metodo, essa viene suscitata proprio in riferimento a un «mondo morale», i cui connotati corrispondono al già citato «regno dei fini»<sup>22</sup>. L'idea pratica rappresenta, in quelle pagine, lo schema che dà appoggio all'immaginazione, per consentirle così di progettare la realizzazione di qualcosa che appartenga al regno dei fini<sup>23</sup>.

Ne *La religione entro i limiti della semplice ragione*, tra l'«ideale» [*das Ideal*] — della «perfezione morale»<sup>24</sup> o dell'«umanità»<sup>25</sup> — e gli «esempi dell'esperienza» [*die Beispiele der Erfahrung*], sta, come mediatrice, l'«idea» [*die Idee*] ovvero il «modello» [*Urbild*] apriorico, e comunque pratico e imitabile, di quell'ideale<sup>26</sup>. L'idea, intesa come

---

<sup>22</sup> «Dico “mondo morale” il mondo conforme a tutte le leggi morali. Questo mondo così vien pensato soltanto come mondo intelligibile, poiché in esso si astrae da tutte le condizioni e anche da tutti gli ostacoli della moralità a esso inerente. Come tale, è dunque una semplice idea [*Idee*], ma nondimeno pratica [*praktische*], la quale realmente può e deve avere il suo influsso sul mondo sensibile, per renderlo, quanto è possibile, conforme a quest'idea» (cfr. *KrV*, Dottrina trascendentale del metodo, cap. II, sez. II, p. 614). E ancora: «Questo sistema, della moralità che ricompensa se stessa, non è se non una idea, la cui realizzazione» — l'ipotesi che si possa realizzare, dice che si tratta di un'idea pratica — «riposa sulla condizione, che ciascuno faccia quello che deve, cioè che tutti gli atti degli esseri ragionevoli abbiano luogo come se derivassero da una superiore volontà, che comprendesse in sé o sotto di sé ogni privato arbitrio» (cfr. *ibi*, p. 615). Nello stesso contesto, Kant riconduce il proprio «mondo morale» al leibniziano «regno della grazia», accentuando con ciò l'assimilabilità del primo al «regno dei fini» (cfr. *ibi*, p. 617).

<sup>23</sup> Va comunque rilevato che, in quel contesto, il nostro autore usa il termine «idea» — e anche il sintagma «idea pratica» — in accezioni diverse tra loro, e non sempre ben controllate. Vi parla, infatti, di «idea pratica», anche per indicare l'«ideale del Sommo Bene» (cfr. *ibi*, pp. 616–618).

<sup>24</sup> Cfr. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) — d'ora in poi: *Rel* —, in *Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden*, hrsg von W. Weischedel, Band IV, Wiesbaden 1956; trad. it. di V. Cicero, col titolo: *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Rusconi, Milano 1996, cap. II, p. 159.

<sup>25</sup> Cfr. *Rel*, cap. II, p. 169.

<sup>26</sup> Secondo l'impianto illuministico de *La religione entro i limiti della semplice ragione*, l'«ideale della perfezione morale» [*das Ideal der moralischen Vollkommenheit*] viene reso accessibile all'umana imitazione attraverso un «modello» [*Urbild*], ovvero un'«idea» [*Idee*] — l'«idea personificata del Principio buono» o idea del «Figlio di Dio» —, il cui significato non è però di tipo teorico, bensì pratico. In particolare, «l'ideale dell'umanità gradita a Dio [*das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit*] noi possiamo pensarlo unicamente in virtù dell'idea di un uomo [*Idee eines Menschen*] che sia disposto [...] a compiere da solo tutti quanti i doveri umani e, ad un tempo, a diffondere il Bene con l'insegnamento e con l'esempio» (cfr. *Rel*, cap. II, pp. 157–159). Ora, «dal punto di vista pratico [*in praktischer Beziehung*], questa idea ha la sua realtà completamente entro se stessa. La sua sede è infatti nella

modello avente funzione pratica, presiede a quello che il nostro autore chiama «schematismo dell'analogia» [*Schematism der Analogie*], e che egli distingue dallo «schematismo della determinazione dell'oggetto» [*Schematism der Objektsbestimmung*]. L'idea, così intesa, equivale dunque a uno schema, ma di valore pratico piuttosto che teoretico<sup>27</sup>: tant'è vero, che Kant le riconosce un potere, non di tipo determinante, ma piuttosto di tipo analogante. Infatti, «schematizzare» [*schematisieren*] nel senso ora indicato, vuol dire «rendere accessibile un concetto mediante l'analogia con qualcosa di sensibile»; avendo comunque cura di evitare quello che nella Seconda Critica è detto «misticismo», e cioè il vizio di «concludere per analogia che ciò che spetta al sensibile vada necessariamente attribuito anche al soprasensibile (ampliando così il concetto)»<sup>28</sup>.

---

nostra ragione moralmente legislatrice. Noi dobbiamo conformarci a tale idea, ed è perciò necessario che si dia per noi la possibilità di farlo. [...] Non è in nostro potere, infatti, concepire come la semplice idea di una conformità alla legge in generale possa costituire, per l'arbitrio, un movente più potente rispetto a tutti gli altri moventi immaginabili derivanti dalla considerazione di eventuali vantaggi: ciò non può essere dimostrato né dalla ragione, né mediante il ricorso a esempi tratti dall'esperienza [*Beispiele der Erfahrung*]. Per fare dell'idea di un uomo moralmente gradito a Dio il modello [*Vorbild*] per la nostra condotta, dunque, non c'è affatto bisogno di esempi empirici [*Beispiele der Erfahrung*]: tale idea si trova già, come tale, nella nostra ragione» (cfr. *ibi*, pp. 161–163). Senonché, «ogni uomo dovrebbe giustamente offrire in sé un esempio di questa idea, il cui modello resta sempre e soltanto nella ragione. Nessun esempio dell'esperienza esterna è invece adeguato a tale idea» (cfr. *ibi*, p. 164). Insomma, l'insistenza kantiana è sull'inadeguatezza dell'«esempio» [*Beispiel*] empirico, rispetto al «modello» [*Urbild*] apriorico. Se l'obiettivo della vita pratica — secondo il nostro autore — è l'approssimazione del comportamento umano all'ideale della perfezione, tale approssimazione è resa possibile dall'applicazione pratica [*praktische Anwendung*] di un'idea-modello, rappresentativa di quella perfezione, ai tentativi umani (cfr. *ibi*, p. 165) — e mai, semplicemente, dalla fruizione di un esempio che, per quanto nobile, sarà comunque esterno al soggetto morale. In tale aprioricità risiede la *objektive Realität* dell'idea in questione (cfr. *ibi*, p. 161).

<sup>27</sup> Quest'accezione del termine «idea» ricorre anche quando Kant parla della possibilità che l'unità universale nel riconoscere le verità della religione naturale, si concili con la libertà dei singoli uomini. «Si tratta» — egli afferma — «di un'idea razionale che è impossibile raffigurare in un'intuizione che le sia perfettamente adeguata. Essa, tuttavia, in quanto è un principio regolativo pratico [*als praktisches regulatives Prinzip*], ha quella realtà oggettiva sufficiente a influenzare il raggiungimento del fine dell'unità della religione razionale pura» (cfr. *Rel*, cap. III, p. 291).

<sup>28</sup> «Una tale conclusione andrebbe infatti contro ogni analogia, perché allora si avrebbe il caso di un'analogia che, dalla nostra necessità di ricorrere a uno schema [*Schema*] per renderci comprensibile un concetto, pretende di ricavare la conseguenza che questo schema spetti necessariamente anche all'oggetto stesso come suo predicato. Per esempio, io non posso dire: così come la causa di una pianta mi diviene comprensibile solo mediante l'analogia di un artigiano in

In altre parole, uno schematismo dell'analogia è inteso da Kant come un accostamento che rende proporzionato un concetto puro — per esempio, l'ideale morale — rispetto a un'immagine altrettanto pura — per esempio, l'idea pratica corrispondente: e ciò affinché l'esperienza possa approssimarsi all'ideale, realizzandone almeno delle esemplificazioni significative. In questo quadro, lo schema è l'idea pratica, ovvero il modello operante, che rende presente in modo immaginario l'ideale puro, concepito dalla ragione; in modo che l'azione umana possa conformarsi al modello, per traguardare grazie a quello l'ideale. Il che non significa — avverte Kant — che quanto appartiene al modello (o idea pratica o schema pratico), possa *tout court* venire riconosciuto come proprio dell'ideale, ovvero che il modello sia termine adeguato della realizzabilità di questo; bensì significa che l'ideale non sarebbe realmente perseguibile, se non lo si riconducesse (senza la pretesa di ridurlo) nei termini di una figura dell'immaginazione, che sia, in quanto tale, riproducibile, cioè imitabile nell'esperienza pratica.

Nell'opera in questione, il nostro autore introduce uno schematismo dell'analogia, non solo a riguardo della figura del Figlio di Dio — da lui inteso illuministicamente<sup>29</sup> come modello dell'ideale della perfezione morale<sup>30</sup> —, ma anche a riguardo di altre figure: principalmente, quella della Chiesa. Se non che, nel trattare di quest'altro caso nei termini illuministici che gli sono consueti, Kant sembra concedersi qualche oscillazione semantica rispetto al discorso precedente<sup>31</sup>. Nel nuovo caso —

---

relazione alla sua opera, cioè solo attribuendo a quella causa un'intelligenza, allora, per analogia, la causa stessa deve necessariamente avere l'intelligenza. In altri termini, non posso dire che l'attribuzione dell'intelligenza, oltre a essere la condizione della mia comprensione, è anche la possibilità di essere essa stessa causa. In realtà, tra il rapporto [*Verhältnis*] di uno schema con il suo concetto e il rapporto dello schema del concetto con la cosa [*Sache*] stessa non c'è nessuna analogia, ma un salto formidabile (*metábasis eis állo ghénos*) che ci fa cadere in pieno antropomorfismo, come ho dimostrato in altra sede» (cfr. *Rel.*, cap. II, pp. 167–169).

<sup>29</sup> Secondo il senso di «illuminismo» [*Aufklärung*] dallo stesso Kant illustrato nell'opera in questione (cfr. *Rel.*, cap. IV, p. 409).

<sup>30</sup> Non a caso, Kant parla dell'«ideale [*Ideal*] del Figlio di Dio» (cfr. *Rel.*, cap. II, pp. 193–195).

<sup>31</sup> Leggiamo infatti: «L'idea sublime di una comunità etica non è mai pienamente attuabile, e nelle mani dell'uomo essa si rimpicciolisce così tanto da ridursi a un'istituzione che, pur raffigurandone in modo puro soltanto la forma [*Form*], è tuttavia molto limitata, per quanto riguarda i mezzi idonei a costituire un tale tutto, dalle condizioni della natura etica dell'uomo. [...] L'augurio di tutti gli uomini di buona volontà è dunque: «venga il regno di Dio e sia fatta la sua volontà su tutta la terra». Ma che cosa devono fare perché si avveri questo loro augurio? Una

quello della Chiesa — l'ideale («ideale di un tutto che abbraccia tutti gli uomini»)<sup>32</sup> sembra coincidere con lo stesso regno dei fini di cui si parla nella *Fondazione*; e la sua idealità sembra consistere in una radicale indisponibilità al progetto umano: non è, cioè, nelle mani degli uomini la realizzazione di una tale comunità, cui pure essi aspirano inevitabilmente<sup>33</sup>. Lo schema (o idea pratica) corrispondente è invece rappresentato dalla «chiesa invisibile»<sup>34</sup>, che è l'immagine pura di un'«unione universale» degli uomini, realizzata sulla base della «religione naturale»<sup>35</sup>. In riferimento a tale schema si formerebbe poi la «chiesa visibile», in cui l'elemento puramente morale deve coniugarsi con «ordinamenti statutarî»<sup>36</sup>. Dunque, la sequenza vedrebbe, nell'ordine: l'ideale del Regno di Dio (illuministicamente inteso)<sup>37</sup>, l'idea schematica della chiesa invisibile o pura, e la realtà empirica delle chiese visibili o statutarie<sup>38</sup>. A tratti però, in questo contesto di discorso, il termine «idea» sembra diventare ambivalente, in quanto, oltre al modello pratico di un agire che deve essere riferito all'«ideale», esso viene a indicare l'ideale stesso<sup>39</sup>.

---

comunità etica fondata sulla legislazione morale divina è una chiesa, la quale, non essendo oggetto di un'esperienza possibile, si chiama chiesa invisibile (l'idea [*Idee*] semplice dell'unione di tutti i giusti sotto il diretto governo, universale e morale, di Dio: tale idea funge da modello [*Urbild*] per ogni altra chiesa istituita da uomini). La chiesa visibile è invece l'unione reale degli uomini in un tutto che concorda con questo ideale [*Ideal*]» (cfr. *Rel*, cap. III, p. 241).

<sup>32</sup> Cfr. *Rel*, cap. III, p. 231.

<sup>33</sup> Ripresentando, con altre parole, la figura del regno dei fini, Kant spiega che «l'idea di un tale tutto, in quanto idea di una repubblica universale retta da leggi della virtù, è un'idea completamente differente da tutte le leggi morali (le quali riguardano cose che sappiamo in nostro potere), vale a dire: è l'idea di un agire orientato verso un tutto di cui però ignoriamo se, in quanto tale, sia anche in nostro potere [*in unserer Gewalt stehe*]» (cfr. *Rel*, cap. III, p. 235).

<sup>34</sup> Genericamente parlando, «ogni società parziale è una raffigurazione [*Vorstellung*] o uno schema [*Schema*]» della «comunità etica» (cfr. *Rel*, cap. III, pp. 231–233); ma è solo con l'«idea di un popolo di Dio» — cioè di una «chiesa invisibile» o archetipica —, che la comunità etica ideale diviene accessibile come termine regolativo dell'operare umano, che produrrà, da parte sua, esperienze di «chiesa visibile», quali semplici approssimazioni dell'ideale (cfr. *ibi*, p. 241).

<sup>35</sup> Cfr. *Rel*, cap. IV, p. 361.

<sup>36</sup> Cfr. *Rel*, cap. IV, pp. 361–363.

<sup>37</sup> Inteso cioè come un semplice «regno morale (conoscibile soltanto dalla ragione)» (cfr. *Rel*, cap. III, p. 321).

<sup>38</sup> «Ora, una religione razionale pura, in quanto fede religiosa pubblica, ammette unicamente l'idea semplice [*die bloße Idee*] della chiesa (cioè, l'idea di una chiesa invisibile); per contro, solo la chiesa visibile, essendo fondata su statuti, ha bisogno ed è suscettibile di essere organizzata dagli uomini» (cfr. *Rel*, cap. IV, p. 349).

<sup>39</sup> Cfr. *Rel*, cap. III, pp. 235 e 241. Ma si pensi anche alla pagina che l'autore dedica alla comunione eucaristica, dove presenta l'«idea di una comunità etica universale» [*Idee einer*

Ma si può dire che, in generale, tutte le figure della Rivelazione cristiana siano trattate da Kant come schemi analogici di idealità pure. Il loro carattere schematico, del resto, sarebbe garantito dalla temporalità (materia di ogni schema kantianamente inteso) che segna quelle figure, e le distingue — secondo il nostro autore — dal contenuto puramente ideale cui esse alludono<sup>40</sup>. Particolarmente significativo, in proposito, è il caso della fine dei tempi, che prevede il dissolversi della stessa «forma della chiesa», in favore dell'instaurazione piena del regno di Dio. Ora, per il nostro autore la «raffigurazione» [*Vorstellung*] escatologica fornitaci dalla Rivelazione, pur dandosi nella forma di narrazione storica, non indica però «una perfezione empirica, quasi potessimo averla sotto gli occhi, bensì una perfezione sulla quale orientare il nostro sguardo al di là di noi [*hinaussehen*] per progredire costantemente e avvicinarci al massimo bene possibile sulla terra»<sup>41</sup>: indica, insomma, un centro di orientamento che media tra loro — come fa un falso scopo, per chi prenda la mira — l'ideale e l'empirico.

Un altro luogo kantiano in cui opera uno schematismo dell'idea in senso pratico è il testo *Per la pace perpetua*. Qui vengono evocate in funzione di schema alcune figure della filosofia del diritto. Senza entrare nel merito, richiamiamo solo le espressioni usate in proposito dall'autore. Si tratta, per esempio, dell'«idea del contratto originario»<sup>42</sup>, che dovrebbe fare da sfondo regolativo all'opera del legislatore, guidandola a stabilire come legge solo ciò che potrebbe essere voluto da ogni cittadino<sup>43</sup>. Il contratto originario, più precisamente, non è in-

---

*weltbürgerlichen moralischen Gemeinshaft*] (cfr. *Rel*, cap. IV, p. 455): qui, a quanto pare, «idea» diventa sinonimo di «ideale».

<sup>40</sup> Si pensi a come Kant enfatizza il carattere temporale che il peccato originale assume nella Rivelazione biblica, per ascriverlo — da parte sua —, non alla natura autentica del contenuto rivelato, ma piuttosto al «metodo rappresentativo [*Vorstellungsart*] di cui si serve la Scrittura» (cfr. *Rel*, cap. I, p. 121).

<sup>41</sup> Cfr. *Rel*, cap. III, p. 319.

<sup>42</sup> «Ogni legislazione giuridica di un popolo deve necessariamente fondarsi sull'idea del contratto originario [*Idee des ursprünglichen Vertrags*]». Cfr. *Zum ewigen Frieden* (1795) — d'ora in poi: *ZeF* —, in *Immanuel Kants kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, hrsg von K. Vorländer, Leipzig 1913; trad. it. di V. Cicero, col titolo: *Per la pace perpetua*, Rusconi, Milano 1997, sez. II, p. 69.

<sup>43</sup> Annota altrove il nostro autore: «Questo contratto [...] non è affatto necessario presupporlo come un fatto [...]. Questo contratto è invece una semplice idea della ragione, avente però una sua indubbia realtà (pratica): quella cioè di obbligare ogni legislatore a far leggi come se esse avessero potuto derivare dalla comune volontà di tutto un popolo e di considerare ogni



teso da Kant come un fatto istitutivo, e neppure come un puro ideale, ma piuttosto come un punto d'appoggio per l'immaginazione del legislatore, che renda possibile l'approssimarsi sempre difettivo della prassi legislativa alla figura — questa sì ideale — del regno dei fini<sup>44</sup>.

Si pensi anche al «modello ideale [*Muster*] del diritto di natura»<sup>45</sup>, che il nostro autore considera come un punto di riferimento aprioristico della ragione, in funzione pratico-regolativa. E si pensi infine all'«idea di federazione»<sup>46</sup>, che fa da centro regolativo dell'intero scritto sulla pace: si tratta di una figura che Kant sfrutta, intendendola, non come un «ideale», ma piuttosto come uno schema, secondo cui dovrebbe orientarsi la condotta politica degli Stati.

#### 4. L'esperimento mentale nell'etica kantiana

Nell'ambito dell'etica kantiana, lo schema della comunità universale fa da base a un certo genere di esperimento mentale<sup>47</sup>. L'esperimento consiste in questo: si universalizza la massima dell'azione, e si prova a immaginare che cosa accadrebbe nel caso in cui quella massima venisse adottata universalmente da parte dei membri della comunità etica; in altre parole, se ne verificano le conseguenze «per la vita»<sup>48</sup>. Ma, quel che resta impensato nel discorso

---

suddito, in quanto vuole essere cittadino, come se egli avesse dato il suo concorso a una tale volontà» (cfr. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* [1793] — d'ora in poi: *ÜdG* —, in *Immanuel Kants kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*; trad. it. di N. Merker, col titolo: *Sul detto comune: «ciò può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi»*, in: Kant, *Stato di diritto e società civile*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1995, pp. 159–160).

<sup>44</sup> «Nell'attuazione di questa idea [*in der Ausführung jener Idee*] (cioè, nella prassi) l'unico inizio dello stato giuridico può essere quello che avviene mediante la forza [...]. E ciò lascia già prevedere che nell'esperienza reale [*in der wirklichen Erfahrung*] si verificheranno senz'altro forti deviazioni da quell'idea (cioè, dalla teoria)» (cfr. *ZeF*, Appendice, p. 125).

<sup>45</sup> Cfr. *ZeF*, Appendice, pp. 127 e 141.

<sup>46</sup> Cfr. *ZeF*, sez. II, pp. 85–89.

<sup>47</sup> L'espressione è ripetutamente usata, a proposito di Kant, da T. W. Adorno (cfr. *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966; trad. it. di C.A. Donolo, col titolo: *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, pp. 200–202). La stessa espressione viene usata, al medesimo proposito, anche da Onora O'Neill in: *Universal Laws and Ends-in-Themselves*, «The Monist», LXXII (1989), p. 48.

<sup>48</sup> Cfr. O. O'Neill, *Universal Laws and Ends-in-Themselves*, p. 348.

kantiano è come si svolga il test dell'universalizzazione: se esso avvenga o no totalmente *a priori*.

Per approfondire la questione, si potrebbe prendere come riferimento paradigmatico l'esperimento mentale galileiano di tipo confutatorio, la cui struttura è la seguente. Per confutare una tesi fisica considerata erronea, si costruisce una situazione immaginaria, nella quale mettere alla prova la tesi. Si tenta, cioè, di immaginare come dovrebbe svolgersi un certo fenomeno fisico (per esempio, la caduta di un grave in certe condizioni), qualora il fenomeno dovesse sottostare alla legge contenuta nella tesi in questione. A questo punto, il risultato può essere di due specie: o si rileva che il comportamento fisico che nella situazione immaginaria è stato dedotto in conformità alla tesi in questione, è in qualche modo autocontraddittorio<sup>49</sup>; oppure, si confronta il comportamento dedotto, con quello che il corpo effettivamente tiene in situazioni dello stesso genere di quella immaginata, e si trova che il primo è opposto, o comunque difforme, rispetto al secondo<sup>50</sup>. Nel primo caso, l'esperimento è tutto interno alla situazione stabilita dall'immaginazione; nel secondo caso, invece, esso si articola in un confronto tra il referto immaginario e il referto reale.

Ora, il test kantiano ha luogo anch'esso allo scopo di confutare una tesi: quella dell'universalizzabilità di una certa massima; e si svolge anch'esso nell'ambito immaginario (di quella immaginazione pura, su cui Kant insiste). Quanto ai suoi esiti, essi sono della prima specie sopra indicata: esso infatti evidenzia un'inconsistenza tutta interna alla situazione immaginaria — sia pure secondo le varianti che vedremo. Di certo, comunque, l'inconsistenza viene introdotta e mediata dalla interpretazione — per così dire — schematica, secondo cui viene letta la massima in discussione.

Il nostro autore, però, sembra preoccupato di enfatizzare la differenza che specifica lo schematismo operante in sede etica, da quello

---

<sup>49</sup> Come esempio di questo modo galileiano di procedere, si può considerare l'esperimento mentale (del foro praticato attraverso la terra, tra gli antipodi) con cui Salviati riconduce a contraddizione la tesi aristotelica dell'orientamento del moto dei corpi verso i rispettivi "luoghi naturali" (cfr. G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo Tolomaico e Copernicano* [1632], a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino 1970, Giornata Seconda, pp. 286–288).

<sup>50</sup> Come esempio di quest'altro modo galileiano di procedere, si può considerare l'esperimento mentale (delle frecce) con cui Sagredo confuta la tesi aristotelica secondo la quale «il mezzo conferisce il moto al proietto» (cfr. *ibi*, pp. 188–189).

che opera in sede teoretica. E, com'è noto, nella *Critica della ragion pratica* egli parla del primo come di una «tipica del giudizio puro pratico» [*Typik der reinen praktischen Urteilskraft*]<sup>51</sup>.

La differenza in questione si mostra *prima facie* come una difficoltà: infatti, perché si possa dare l'applicazione di una legge a un caso dell'esperienza, occorre che vi sia una certa omogeneità tra la legge e il materiale cui essa deve dar forma. Ora, questo si verifica — secondo il nostro autore — nel caso delle leggi che presiedono all'universo fisico, in quanto l'intuizione sensibile ha anch'essa (almeno nel sistema kantiano) i propri elementi *a priori*, ed essi (spazio e tempo) consentono all'immaginazione pura di interpretare schematicamente i fenomeni; nel caso invece della legge morale, che è radicalmente disomogenea rispetto a ogni elemento della natura fisica, «non si può trovare qualcosa di corrispondente [ad essa] in nessuna intuizione sensibile»<sup>52</sup>. Insomma, nella vita pratica non c'è un corrispettivo di quelle intuizioni teoretiche pure, che sono — per Kant — spazio e tempo: quindi,

<sup>51</sup> Cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, Della tipica del giudizio puro pratico, p. 147.

<sup>52</sup> «Per decidere se un'azione, a noi possibile nel mondo sensibile, sia o no il caso soggetto alla regola, si richiede un giudizio pratico mediante il quale, quel che in una regola fu detto in modo universale (*in abstracto*), venga applicato *in concreto* a un'azione. Ma siccome una regola pratica della ragion pura riguarda in primo luogo, come pratica, l'esistenza di un oggetto [*Objekt*], e in secondo luogo, come regola pratica della ragion pura, implica la necessità rispetto all'esistenza dell'azione, e quindi è una legge pratica e non una legge naturale mediante motivi determinanti empirici, ma una legge della libertà, secondo la quale la volontà dev'essere determinabile indipendentemente da ogni elemento empirico; e siccome tutti i casi che avvengono possono appartenere ad azioni possibili, ma soltanto empiriche, cioè all'esperienza e alla natura; così pare assurdo voler trovare nel mondo sensibile un caso che, mentre come tale è sempre soltanto soggetto alla legge naturale, pure ammetta l'applicazione a se stesso di una legge della libertà, ed al quale possa essere applicata l'idea soprasensibile del moralmente buono, che in esso dev'essere manifestata *in concreto*. Il giudizio della ragion pura pratica è dunque soggetto alle stesse difficoltà di quello della ragion pura teoretica; il quale ultimo però possedeva un mezzo per trarsi da questa difficoltà; se, cioè, rispetto all'uso teoretico si trattava d'intuizioni a cui potevano esser applicati i concetti puri dell'intelletto, tuttavia tali intuizioni potevano esser date a priori, e quindi, per quel che riguarda la connessione del molteplice in esse, conformi a priori (come schemi [*Schemate*]) ai concetti puri dell'intelletto. Il moralmente buono, invece è, quanto all'oggetto, qualcosa di soprasensibile per cui, dunque, non si può trovare qualcosa di corrispondente in nessuna intuizione sensibile [*in keiner sinnlichen Anschauung etwas Korrespondierendes gefunden werden kann*]; e perciò il giudizio sotto le leggi della ragion pura pratica sembra esser soggetto a difficoltà speciali, che consistono in questo, che una legge della libertà dev'esser applicata ad azioni come ad eventi che accadono nel mondo sensibile, e che quindi, come tali, appartengono alla natura» (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. II, Della tipica del giudizio puro pratico, pp. 147–149).

manca il supporto opportuno a un'eventuale interpretazione schematica dell'atto morale da parte dell'immaginazione pura.

Ciò non toglie, però, che la legge morale possa essere considerata *sub specie legis naturae*: e, così intesa, essa è per Kant un «tipo» [*Typus*] della legge morale considerata invece nella sua purezza. Ora, il «tipo» che agisce nella ragion pratica è certamente il corrispettivo dello «schema» che agisce nella ragion teoretica<sup>53</sup>: un corrispettivo non più a carattere «determinante», ma piuttosto «riflettente» — per rimanere all'interno del vocabolario kantiano. Prova ne è che l'esito della traduzione dell'imperativo morale nei termini di un test di universalizzazione non appare a Kant (almeno nel contesto ora considerato) come l'elemento determinante [*der Bestimmungsgrund*] per decidere della moralità di una massima; tale traduzione è vista, piuttosto, come l'assunzione sperimentale della legge morale nei termini di una legge di natura: termini che sono — kantianamente — l'universalità e la necessità. In altre parole, la legge morale, conservando il proprio soggetto e il proprio oggetto specifico (cioè l'agire libero della persona), viene trattata come se fosse una legge di natura, per poter diventare un criterio applicabile nei casi empirici, cioè nelle scelte quotidiane<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> «Come la deduzione delle strutture del discorso conoscitivo si completava solo con lo schematismo, cioè con la mediazione operata dalla immaginazione trascendentale tra la forma logica e il dato sensibile ad essa eterogeneo, così anche nella sfera pratica Kant parla, in analogia del tutto estrinseca con quella teoretica, di schema, o come subito corregge, poiché riconosce che il termine è improprio, di tipo. Il problema è quello della possibilità dell'applicazione in concreto, in un'azione, di quello che era stato detto in universale, in astratto, nella legge pratica, ma si trasforma ben presto in quello della possibilità della coesistenza tra la legge della natura e la legge della libertà, che viene affermata distinguendo ancora una volta i due domini. Tuttavia l'aver tralasciato di approfondire il problema autentico, che il concetto di tipo individua, costituisce uno dei più gravi limiti dell'analisi kantiana sulla morale» (cfr. M.R. Puddu, *L'indagine trascendentale nel discorso etico*, in Aa.Vv., *Ricerche sul trascendentale kantiano*, a cura di A. Rigobello, Antenore, Padova 1973, p. 59).

<sup>54</sup> «Ma nondimeno qui si apre di nuovo una prospettiva favorevole per il giudizio puro pratico. Nella sussunzione di un'azione possibile per me nel mondo sensibile sotto una legge pura pratica, non si tratta della possibilità dell'azione come di un evento nel mondo sensibile; questa possibilità infatti è di pertinenza del giudizio intorno all'uso teoretico della ragione secondo la legge di causalità, che è un concetto puro dell'intelletto, per cui essa ha uno schema nell'intuizione sensibile. La causalità fisica, ossia la condizione in base alla quale questa possibilità ha luogo, appartiene ai concetti della natura, il cui schema è tracciato dall'immaginazione trascendentale. Ma qui non si tratta dello schema di un caso secondo leggi, ma dello schema (se qui è propria questa parola) di una legge, perché la determinazione della volontà (non l'azione relativamente al suo risultato) solo mediante la legge, senza un altro motivo de-

Questa «tipica» [*Typik*] dei concetti morali — secondo il nostro autore —, non solo è qualcosa di lecito, per rendere più familiare la comprensione della legge morale, ma è anche qualcosa di indispensabile, se si vuol giudicare dei comportamenti concreti<sup>55</sup>. Essa rappresenta il

---

terminante, lega il concetto della causalità a condizioni affatto diverse da quelle che costituiscono la connessione della natura. Alla legge naturale, come legge a cui sono soggetti gli oggetti dell'intuizione sensibile come tali, deve corrispondere uno schema, cioè un procedimento universale della immaginazione (per manifestare a priori ai sensi il concetto puro dell'intelletto che la legge determina). Ma alla legge della libertà [...] non può esser sottoposta nessuna intuizione, e quindi nessuno schema per la sua applicazione *in concreto*. Quindi la legge morale non ha nessun'altra facoltà conoscitiva che ne medi l'applicazione agli oggetti della natura, fuorché l'intelletto [*Verstand*] (non l'immaginazione [*Einbildungskraft*]), il quale a un'idea della ragione non può sottoporre uno schema della sensibilità, ma una legge, tale però che possa essere manifestata *in concreto* negli oggetti dei sensi, e quindi una legge naturale, ma solo quanto alla forma, come legge del giudizio; e questa legge noi la possiamo chiamare perciò il tipo della legge morale [*Typus des Sittengesetzes*]. La regola del giudizio [*die Regel der Urteilskraft*] sotto le leggi della ragion pura pratica è questa: domanda a te stesso se l'azione che tu hai in mente, la potresti considerare possibile mediante la tua volontà, se essa dovesse accadere secondo una legge della natura, della quale tu stesso fossi una parte. [...] Così si dice: se ciascuno, quando credesse di fare il suo vantaggio, si permettesse di truffare; se si credesse in diritto di abbreviarsi la vita, appena gliene venisse un disgusto completo; se guardasse con indifferenza completa la miseria altrui; tu, appartenendo a un tale ordine di cose, ti troveresti bene in esso, col consenso della tua volontà? Ora ciascuno sa bene che, se egli di nascosto si permettesse una truffa, non per questo tutti farebbero lo stesso; o se egli senza accorgersene fosse freddo di cuore, tali non sarebbero senz'altro tutti verso di lui; quindi, questo paragone [*Vergleichung*] delle massime delle sue azioni con una legge universale della natura, non è neanche il motivo determinante della sua volontà. Ma la legge è però un tipo [*Typus*] del giudizio delle azioni secondo principi morali. Se la massima delle azioni non è tale da reggere al confronto [*die Probe anhalten*] con la forma di una legge naturale in generale, essa è moralmente impossibile. Così giudica anche l'intelletto più comune, poiché la legge naturale è sempre alla base di tutti i suoi giudizi più consueti, anche di quelli empirici. Esso l'ha dunque sempre alla mano; ma nei casi in cui dev'esser giudicata la causalità della libertà, fa di quella legge naturale semplicemente il tipo di una legge della libertà, perché se non avesse sotto mano qualcosa capace di servirgli d'esempio nel caso empirico [*zum Beispiele im Erfahrungsfalle*], non potrebbe procurare alla legge di una ragion pura pratica l'uso nell'applicazione» (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. II, Della tipica del giudizio puro pratico, pp. 149–151).

<sup>55</sup> «Dunque, è anche lecito usare la natura del mondo sensibile come tipo di una natura intelligibile [*es ist erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligibelen Natur zu brauchen*], purché non vi si trasportino le intuizioni [*Anschauungen*] e ciò che da esse dipende, ma vi si riferisca semplicemente la forma della conformità alla legge in genere. [...] Del resto, siccome [...] la ragion pura pratica [...] è giustificata e anzi obbligata a servirsi della natura come di tipo del giudizio; così la presente osservazione serve a impedire che venga annoverato fra i concetti stessi ciò che serve semplicemente alla tipica dei concetti [*Typik der Begriffe*]» (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. II, Della tipica del giudizio puro pratico, p. 153).

“giusto mezzo” razionale tra due errori tra loro contrari, che Kant chiama «empirismo» e «misticismo» (della ragion pratica).

Qui per «empirismo» si intende l'identificazione surrettizia della tipica del giudizio con la stessa legge che determina i concetti di bene e male morali; mentre per «misticismo» si intende l'identificazione, pure surrettizia, della tipica del giudizio con uno schematismo determinante rispetto all'oggetto<sup>56</sup>. Empirismo sarebbe, dunque, ridurre le ragioni dell'imperativo morale alla semplice logica del test di universalizzazione, facendo della legge morale un calcolo consequenzialistico; quando invece le ragioni che impongono l'imperativo all'attenzione della persona risiedono — secondo la nota insistenza kantiana — non nella capacità che esso avrebbe di conservare la vita e la convivenza umane, bensì nella stessa apriorità di cui quello gode in quanto «fatto della ragione». Misticismo sarebbe, invece, trattare ciò che semplicemente è un «simbolo», [*Symbol*] (altrove si parlava di Idea pratica o di schema in senso analogico), come se fosse uno «schema» [*Schema*] vero e proprio<sup>57</sup>: dove la differenza sta, a quanto pare, nel carattere riflettente del primo, e determinante del secondo, in relazione alla facoltà del giudizio. Misticismo sarebbe, nel caso che ci interessa, trattare la figura — utile, ma non teoreticamente rilevante — della comunità universale, cooperante secondo una certa massima, come se

---

<sup>56</sup> Virgilio Melchiorre intende giustamente come un'incongruenza l'esclusione kantiana dell'«immaginazione» dalla «tipica» della ragion pratica; e vede nel rifiuto kantiano di «empirismo» e «misticismo» un tentativo di articolare quella esclusione: tentativo che finisce per andare in parte oltre le intenzioni stesse dell'autore. Leggiamo al riguardo: «Può qui sorprendere il carattere fortemente intellettuale di questa analogia: l'applicazione della legge morale può essere mediata — come abbiamo inteso — solo dall'intelletto, non dall'immaginazione. Ma il riferimento al mondo sensibile, che anche qui rendeva necessaria la mediazione analogica, può esser dato prescindendo da una qualche funzione immaginativa? Kant per il momento non sembra avvertire la difficoltà: ciò che ora lo preoccupa è tenersi a distanza da ogni forma di empirismo etico e per questo deve tener fermo il carattere intellettuale della mediazione. Va, però, anche notato che Kant non pensa solo all'empirismo: l'immaginazione può assumere una funzione mediatrice anche in un ambito del tutto opposto, qual è quello del misticismo. In particolare viene qui citata la figura del “regno di Dio”, che per altro verrà poi ripresa nella stessa ricerca kantiana. Tuttavia Kant si tiene per ora a distanza anche da questa forma di mediazione, sebbene non la rifiuti del tutto in modo perentorio» (cfr. V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale*, Pubblicazioni dell'ISU, Milano 1988, pp. 129–130).

<sup>57</sup> Si tratta dell'atteggiamento di cui Kant parla nella citazione riportata nella nostra nota 28.

fosse una struttura *a priori*, cui debba inevitabilmente conformarsi la nostra esperienza morale per essere autenticamente tale<sup>58</sup>.

La tipica del giudizio morale rappresenta la regola di mediazione tra «natura soprasensibile» e «natura sensibile». La prima delle due nature, è quella libera, che si determina autonomamente secondo la legge morale<sup>59</sup>; la seconda, invece, è la natura eteronoma, i cui oggetti sono determinati dalle leggi fisiche<sup>60</sup>. All'uomo, che Kant descrive come appartenente a entrambe le nature, occorre poter tradurre le istanze della natura libera o «archetipa» [*urbildliche Natur*] in modelli di comportamento riferibili immaginativamente alla prassi, che è sempre, in quanto tale, anche transitiva: quindi, in qualche modo efficace sulla natura fisica. Ora, la tipica del giudizio, cioè la predisposizione dello scenario delle relazioni effettuali secondo il test dell'universalizzazione — e quindi, «come se mediante la nostra volontà dovesse aver origine un ordine naturale»<sup>61</sup> —, equivale alla produzione di una «natura ectipa» [*nachgebildete Natur*], cioè ipoteticamente segnata dagli effetti dell'adozione di una certa massima<sup>62</sup>. L'«idea» [*Idee*] di una ta-

---

<sup>58</sup> La tipica del giudizio — spiega Kant — «ci preserva dall'empirismo [*Empirismus*] della ragion pratica, il quale pone i concetti pratici del bene e del male semplicemente nelle conseguenze dell'esperienza [*Erfahrungsfolgen*] (nella così detta felicità); e benché la felicità e le infinite conseguenze utili di una volontà determinata mediante l'amor proprio, se l'amor proprio nello stesso tempo si faccia legge universale della natura, possano senza dubbio servire come tipo affatto conveniente del moralmente buono, pure non sono identiche con questo. La stessa tipica preserva anche dal misticismo [*Mystizismus*] della ragion pratica, il quale di ciò che serviva soltanto come simbolo [*Symbol*] fa uno schema [*Schema*] cioè sottopone all'applicazione dei concetti morali istituzioni reali eppure non sensibili (di un regno invisibile di Dio), e vaga nel trascendente. All'uso dei concetti morali è adatto solo il razionalismo [*Rationalismus*] del giudizio, il quale della natura sensibile non prende nient'altro se non ciò che anche la ragion pura per sé può pensare, cioè la conformità alla legge, e nella natura soprasensibile non introduce se non ciò che al contrario si può manifestar realmente mediante le azioni nel mondo sensibile secondo la regola formale di una legge naturale in genere» (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. II, Della tipica del giudizio puro pratico, pp. 153–155).

<sup>59</sup> Kant, nello stesso contesto che stiamo considerando, la descrive come «una natura che è soggetta a una volontà» (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, p. 95).

<sup>60</sup> Kant la descrive come «una natura a cui la volontà è soggetta» (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, p. 95).

<sup>61</sup> *Als ob durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entspringen müßte* (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, p. 95).

<sup>62</sup> «Questa legge deve procurare al mondo dei sensi, come a una natura sensibile (per quanto riguarda gli esseri razionali), la forma di un mondo dell'intelletto, cioè di una natura soprasensibile, senza però recar danno al suo meccanismo. [...] Si potrebbe chiamare archeti-

le natura fornisce il «modello» [*Muster*] cui commisurare ogni scelta dell'uomo: quando il contenuto di quest'ultima risultasse incompatibile con la conservazione di un «ordine naturale permanente» [*bleibende Naturordnung*], ciò segnalerebbe che essa è da rigettare<sup>63</sup>.

Com'è noto, la riflessione intorno alla peculiarità di uno schematismo di genere diverso da quello determinante od oggettivante, introdotto nella Prima Critica, ritorna nella *Critica del giudizio*<sup>64</sup>. Al paragrafo 59 di quest'opera Kant propone alcune distinzioni che sarà opportuno tenere presenti<sup>65</sup>. In primo luogo, lo «schema» [*Schema*] non è un «esempio» [*Bei-*

pa [*urbildliche*] quella natura (*natura archetypa*), che noi conosciamo solamente nella ragione; e questa invece che contiene l'effetto possibile dell'idea della prima come motivo determinante della volontà [*die mögliche Wirkung der Idee der ersteren als Bestimmungsgrundes des Willens enthält*], si potrebbe chiamare ectipa [*nachgebildete*] (*natura ectypa*). Poiché invero la legge morale ci trasporta in modo ideale in una natura in cui la ragion pura, se fosse accompagnata dal potere fisico conveniente, produrrebbe il sommo bene; e determina la nostra volontà a dar forma al mondo sensibile, come a un insieme di esseri razionali» (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, pp. 93–95).

<sup>63</sup> «Se la massima seguendo la quale io ho intenzione di dare una testimonianza, viene esaminata mediante la ragion pratica, io, guardo sempre com'essa sarebbe, se valesse quale legge universale della natura. È chiaro che, in questo modo, essa costringerebbe ciascuno alla sincerità. Poiché non è compatibile con l'universalità di una legge naturale far valere come prove delle testimonianze false di proposito. Così la massima che io prendo riguardo alla libera disposizione della mia vita, vien determinata appena mi domando come essa dovrebbe essere, perché una natura si conservi secondo una legge di questa massima. Evidentemente in una natura simile nessuno potrebbe por fine arbitrariamente alla sua vita, poiché una tale situazione non costituirebbe un ordine naturale permanente [*bleibende Naturordnung*], e così in tutti gli altri casi. [...] Mediante la ragione, noi siamo consci di una legge, alla quale sono soggette tutte le nostre massime, come se mediante la nostra volontà dovesse aver origine un ordine naturale. Quindi questa legge dev'essere l'idea di una natura non data empiricamente, eppur possibile mediante la libertà, perciò soprasensibile, alla quale noi diamo realtà oggettiva, almeno nel rispetto pratico» (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, p. 95).

<sup>64</sup> Per esempio, a proposito, del giudizio intorno al «bello» (cfr. *KU*, § 9, p. 103) o intorno al «sublime», che presuppongono «lo sforzo dell'immaginazione per considerare la natura come uno schema per le idee» (cfr. *ibi*, § 29, p. 201).

<sup>65</sup> «Per provare la realtà dei nostri concetti son necessarie sempre le intuizioni. Se i concetti sono empirici, le intuizioni si chiamano esempi [*Beispiele*]; e si chiamano schemi [*Schemate*], quando i concetti sono concetti puri dell'intelletto. Ma si esige l'impossibile quando si vuol veder provata la realtà oggettiva dei concetti della ragione, cioè delle idee [...]; poiché non si può assolutamente dare alcuna intuizione ad esse adeguata. L'ipotiposi [*Hypotypose*] (esibizione [*Darstellung*], *subiectio sub adspectum*), in quanto è qualche cosa di sensibile, è duplice; schematica [*schematisch*], quando l'intuizione corrispondente ad un concetto dell'intelletto è data a *priori*; simbolica [*symbolisch*], quando ad un concetto che può esser pensato solo dalla ragione, e a cui non può essere adeguata alcuna intuizione sensibile, vien sottoposta un'intuizione, nei cui confronti il procedimento del Giudizio [*Urtheilskraft*] è soltanto analogo [*analogisch*] a quello dello schematismo; vale a dire che si accorda con questo soltanto secondo la regola del procedimento, non secondo l'intuizione stessa, e



*spiel*]: questo infatti, è una intuizione [*Anschauung*] che riempie un concetto empirico; quello è una intuizione corrispondente a un concetto puro.

Lo schema non è comunque l'unico possibile «tipo» corrispondente a concetti (e lo schematismo non è l'unica possibile «ipotiposi», ovvero non è l'unica possibile corrispondenza tra concetti puri e immagini): il «simbolo» è un altro tipo possibile, tale da offrire un'esibizione solo indiretta del concetto. In particolare, i concetti propri della ragione (o idee pure), che non possono avere schemi adeguati, sopportano invece una corrispondenza simbolica. Né lo schematismo né il simbolismo sono poi corrispondenze estrinseche, in quanto sia lo schema che il simbolo sono autentiche «intuizioni» — rispettivamente, «diretta» e «indiretta» (o analogica) — dei corrispondenti concetti, e non mere designazioni convenzionali di essi. Le intuizioni dirette — secondo Kant — sono quelle che vanno a costituire l'oggetto dell'esperienza; le intuizioni indirette, invece, sono quelle che istituiscono un'«analogia»: termine col quale si intende, qui, la rappresentazione

---

quindi soltanto secondo la forma della riflessione, non secondo il contenuto. A torto e con uno stravolgimento di senso i logici moderni accolgono l'uso della parola 'simbolico' per designare un modo di rappresentare opposto a quello intuitivo; perché il simbolico non è che una specie del modo intuitivo. Questo (l'intuitivo) si può dividere cioè in modo di rappresentazione schematico e simbolico. Entrambi sono ipotiposi, cioè esibizioni (*exhibitiones*): non sono caratterismi [*Charakterismen*], cioè designazioni dei concetti per mezzo di segni sensibili concomitanti, che non contengono nulla che appartenga all'intuizione dell'oggetto [...]. Tutte le intuizioni che sono sottoposte a concetti *a priori* sono dunque o schemi o simboli, e le prime contengono esibizioni dirette del concetto, le seconde indirette. Le prime procedono dimostrativamente, le seconde per mezzo di una analogia (per la quale ci serviamo anche di intuizioni empiriche), in cui il Giudizio compie un doppio ufficio, in primo luogo di applicare il concetto all'oggetto di una intuizione sensibile, e poi, in secondo luogo, di applicare la semplice regola della riflessione su quella intuizione ad un oggetto del tutto diverso, di cui il primo non è che il simbolo. È in tal modo che si rappresenta uno stato monarchico come un corpo animato quando esso sia governato da leggi popolari sue, e invece come una semplice macchina (una specie di mulino a braccia), quando sia dominato da un'unica assoluta volontà; in tutti e due i casi la rappresentazione è soltanto simbolica. Non c'è, è vero, alcuna somiglianza tra uno stato dispotico e un mulino a braccia; ma l'analogia sta tra le regole con le quali riflettiamo sulle due cose e la loro causalità. [...] La nostra lingua è piena di queste esibizioni indirette, fondate sulla analogia, in cui l'espressione non contiene lo schema proprio del concetto, ma soltanto un simbolo per la riflessione. Tali sono le parole 'fondamento' (appoggio, base), 'dipendere' (essere tenuto dall'alto), 'derivare' da qualche cosa (invece di seguire), 'sostanza' (il sostegno degli accidenti, come dice Locke), ed innumerevoli altre ipotiposi non schematiche, ma simboliche, ed altre espressioni che designano concetti, non mediante intuizioni dirette, ma soltanto secondo l'analogia con queste, cioè col trasferimento della riflessione su di un oggetto dell'intuizione ad un concetto del tutto diverso, al quale forse non potrà mai corrispondere direttamente un'intuizione» (cfr. *KU*, § 59, pp. 381–385).

metaforica di un contenuto concettuale, altrimenti destinato all'irrapresentabilità e inesprimibilità assolute<sup>66</sup>.

Ora, non è facile mettere in relazione l'«ipotiposi» simbolica, considerata nella Terza Critica, con la «tipica» della ragion pratica. In ogni caso, se la legge morale, quando è sperimentalmente considerata come legge di una natura possibile, è detta da Kant «tipo» della legge morale propriamente detta, e se — come abbiamo visto — il tipo è da lui ricondotto a una specie di «simbolo», è lecito ritenere che la «tipica» sia una specie del genere «ipotiposi simbolica»<sup>67</sup>. Altra specie del medesimo genere è quell'«analogia» di cui Kant parla nel contesto della Terza Critica, e che è riconducibile in realtà alla metafora.

Dunque, la tipica della ragion pratica ha relazione simbolica col proprio referente originario (che è la legge morale), ma non in quanto essa sia «foro» metaforico di quel «tema», come invece accade nell'altra relazione simbolica, quella di analogia (almeno per il modo in cui essa è considerata nella Terza Critica). In altre parole, gli esperimenti mentali di universalizzazione sono in qualche modo simboli della legge morale, ma non ne sono metafore. La relazione che li lega al loro referente originario è simbolica — per stare al vocabolario kantiano —, ma lo è in senso applicativo: un po' come una coniugazione può dirsi simbolica rispetto a un paradigma verbale. Ora, la legge morale sarebbe destinata, non all'invalidità, ma piuttosto a una latenza pratica — a una mancata incidenza sulla vita delle persone —, se non fosse possibile coniugarla secondo le differenti materie pratiche: come avviene, appunto, grazie al test di universalizzazione<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Come abbiamo visto alla nota precedente, Kant, in effetti, fa al riguardo esempi di metafore 'lessicalizzate', le quali vanno a dar espressione a contenuti semantici che altrimenti non sarebbero esprimibili.

<sup>67</sup> Come questa è specie del più ampio genere «ipotiposi».

<sup>68</sup> Ed è in tal senso, ma solo in questo, che si potrebbe parlare della tipica pratica come di una metafora dell'imperativo categorico: un po' come accade a quei contenuti che, in assenza di una corrispondente espressione traslata ("foro" metaforico), sarebbero condannati a rimanere "temi" inespressi.

## 5. I due tipi di esperimento etico in Kant<sup>69</sup>

Gli esempi del test di universalizzazione offerti da Kant nella *Fondazione* sono di due tipi — come lo stesso autore ci segnala<sup>70</sup>. Il primo tipo è quello che sfrutta l'autocontraddizione che si sviluppa all'interno del modello (o, in senso lato, schema) della comunità universale: autocontraddizione, questa, da qualcuno detta «eidologica»<sup>71</sup> (dove, l'*eidōs* in questione è il modello stesso). Il secondo tipo è quello che sfrutta l'autocontraddizione che si sviluppa all'interno del volere: autocontraddizione che si potrà dire «buletica»<sup>72</sup>.

Negli esperimenti del primo tipo, quel che risulta inconcepibile è — detto in termini classici — l'*obiectum actionis*, cioè il contenuto della ipotetica scelta; negli esperimenti del secondo tipo, quel che risulta inconcepibile è invece — esprimendosi ancora una volta in termini classici — l'intenzione che anima l'ipotetica scelta (avente quest'ultima come contenuto un oggetto che potrà risultare, a sua volta, concepibile o

---

<sup>69</sup> Com'è noto, i due tipi di esperimento etico — che chiameremo, rispettivamente, eidologico e buletico —, e le loro duplici articolazioni, vanno a disegnare, negli intenti di Kant, le diverse tipologie di «doveri», che saranno riprese casisticamente nella Seconda Parte della *Metafisica dei costumi*. Al primo tipo eidologico, corrispondono i «doveri perfetti verso noi stessi»; al secondo tipo eidologico, corrispondono i «doveri perfetti verso gli altri»; al primo tipo buletico, corrispondono i «doveri di virtù verso se stessi»; al secondo tipo buletico, corrispondono i «doveri di virtù verso gli altri» (cfr., in primo luogo: *G*, sez. II, p. 75; in secondo luogo: *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica).

<sup>70</sup> «È necessario poter volere che una massima delle nostre azioni divenga una legge universale [*man muß wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde*]: questo è il canone in generale del giudizio morale sulla massima. Alcune azioni sono cosiffatte che la loro massima non può in nessun caso essere pensata senza contraddizione come legge universale della natura [*ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann*]; ancor meno, si può volere che essa debba diventare tale. In altre azioni, non si incontra certo questa intrinseca impossibilità [*innere Unmöglichkeit*], ma è tuttavia impossibile volere [*es ist doch unmöglich, zu wollen*] che la loro massima venga elevata alla universalità di una legge della natura, perché una tale volontà si contraddirebbe [*ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde*]. Si vede facilmente che la prima massima è contraria al dovere rigoroso o stretto (inderogabile), la seconda solo al dovere largo (meritorio)» (cfr. *G*, sez II, p. 81).

<sup>71</sup> Il termine compare in: L.A. De Caro, *Deontica in Gerhard Ledig*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», LXXIII (1996), pp. 89–108.

<sup>72</sup> Il termine è proposto da G. Azzoni (cfr. *Filosofia dell'atto giuridico in Immanuel Kant*, cap. I). Il testo di Azzoni contiene, tra l'altro, una rassegna molto ricca e analitica della letteratura critica riguardante il ruolo della non-contraddizione nel pensiero etico di Kant.

inconcepibile)<sup>73</sup>. Più precisamente, se «intenzione» è la volontà del fine ultimo, considerata in quanto si declina nelle scelte particolari; la contraddizione buletica è allora descrivibile in termini classici come contraddizione tra la «volontà del fine» propriamente detta e l'«intenzione», cioè la traduzione di quella in una scelta particolare.

Stando al primo caso, quando l'*obiectum* venisse considerato nella sua inconsistenza rispetto al modello, allora l'agente non potrebbe neppure propriamente volerlo: non potrebbe volerlo, almeno, all'interno del modello<sup>74</sup>. Così, a Kant sembra che il primo tipo di inconcepibilità rientri, a ben vedere, nel secondo: cioè, che l'autocontraddizione eidologica sia, *a fortiori*, anche un'autocontraddizione buletica.

Negli esperimenti del primo tipo, Kant progetta immaginativamente un *obiectum* inconcepibile sotto certe condizioni: in particolare, egli immagina una comunità etica in cui venga universalizzata la massima di suicidarsi, quando ci si trovasse in condizioni di grave disagio<sup>75</sup>, oppure la massima di non mantenere le promesse<sup>76</sup> (per esempio, la promessa di restituire i prestiti)<sup>77</sup>; e «vede» [*sieht*] che una tale comu-

---

<sup>73</sup> Per una più accurata calibrazione di queste figure classiche, rinviamo al precedente capitolo: *Tommaso: libertas differentiae*.

<sup>74</sup> Non può volerlo, cioè, come comportamento universalmente praticato.

<sup>75</sup> «Qui si vede subito che una natura la cui legge fosse quella di distruggere la vita per mezzo dello stesso sentire la cui destinazione è quella di spingere al suo promuovimento, contraddirebbe se stessa e dunque non sussisterebbe come natura [*ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde*]; quindi quella massima sarebbe impossibile da mantenersi come legge universale della natura [*als allgemeines Naturgesetz*] e, di conseguenza, confliggerebbe del tutto con il supremo principio di ogni dovere» (cfr. *G*, sez II, p. 77).

<sup>76</sup> «Certo potrei volere la menzogna, ma non potrei affatto volere una legge universale che comandasse di mentire [*ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne*]; secondo una tale legge, infatti, non si darebbe assolutamente alcuna promessa [*würde es eigentlich gar kein Versprechen geben*], perché sarebbe vano dichiarare la mia volontà riguardo alle mie future azioni ad altri che pure non credono a questa dichiarazione o che, se avventatamente lo facessero, mi ripagherebbero con equal moneta; e quindi la mia massima, appena fosse resa legge universale, non potrebbe non distruggersi da sé [*meine Maxime, so bald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsste*]]» (cfr. *G*, sez. I, p. 35).

<sup>77</sup> «Posto che decidesse così, la massima della sua azione suonerebbe: quando credo di essere in strettezze di denaro, ne voglio prendere in prestito, e promettere di restituirlo anche se so che ciò non accadrà mai. [...] Ma sorge qui la domanda: come andrebbe se la mia massima divenisse una legge universale? Qui vedo subito che essa non potrebbe valere mai da legge universale della natura e accordarsi con se stessa, ma che invece dovrebbe necessariamente contraddirsi [*da sehe ich nun sogleich, daß sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich nothwendig widersprechen müsse*]. Infatti, [...] renderebbe impossibile il promettere stes-

nità si distruggerebbe progressivamente da sé, oppure cesserebbe di essere comunità, per diventare un luogo di conflitto sistematico<sup>78</sup>.

Negli esperimenti del secondo tipo, Kant non rileva un'autocontraddittorietà (o inconsistenza) nel modello, ma la rileva piuttosto nel volere di colui che opera secondo certe massime: per esempio, quella di non coltivare le proprie doti naturali<sup>79</sup>, o quella di non aiutare chi è nel bisogno<sup>80</sup>. Costui non può scegliere quelle massime, senza entrare in contraddizione con la volontà stessa: più precisamente, con l'originario orientamento di questa.

Kant, però, aggiunge che, chi sceglie di agire secondo una massima non-universalizzabile, in realtà non si propone di universalizzare quest'ultima, ma semplicemente invoca per sé un'eccezione alla norma. Con questa considerazione il nostro autore evita di fare, autocontraddittoriamente, dell'autocontraddizione un possibile oggetto tematico della volontà; in quanto — come il nostro autore precisa — ciò che viene effettivamente scelto, non è l'improponibile universalizzazione della massima in questione, bensì una deroga all'universalizzazione della sua contraddittoria; la quale nondimeno resta, anche dal punto di vista del trasgressore, come qualcosa da universalizzare ne-

so e il fine che con esso si potrebbe ottenere, poiché nessuno crederebbe a ciò che gli viene promesso» (cfr. *G*, sez. II, p. 77).

<sup>78</sup> Il caso del "deposito" — esposto nella Seconda Critica, e a noi già noto — sembra appartenere al gruppo dei casi di autocontraddizione eidologica.

<sup>79</sup> «Secondo una tale legge universale, una natura potrebbe pur sussistere [*da sieht er nun, daß zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könne*], sebbene l'uomo lascerebbe arrugginire i suoi talenti [...]; ma è impossibile che egli possa volere che questa diventi una legge universale della natura [*allein er kann unmöglich wollen, daß dieses ein allgemeines Naturgesetz werde*] o che una tale legge sia posta in noi attraverso un istinto naturale. Infatti, in quanto essere razionale, egli vuole necessariamente che tutte le facoltà in lui vengano sviluppate» (cfr. *G*, sez. II, p. 79).

<sup>80</sup> «Ora, se un tale modo di pensare diventasse una legge universale della natura, il genere umano potrebbe certo sussistere [*nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen*] [...]. Ma anche se è possibile che una legge universale della natura potesse sussistere secondo una tale massima, è tuttavia impossibile volere che un tale principio valga ovunque come legge della natura [*so ist es doch unmöglich, zu wollen, daß ein solches Princip als Naturgesetz allenthalben gelte*]. Infatti una volontà che si decidesse per questo principio contraddirebbe se stessa [*würde sich selbst widerstreiten*], in quanto potrebbero pur darsi vari casi nei quali costui abbia bisogno dell'amore e della compartecipazione di altri, e nei quali, con una tale legge della natura sorta dalla propria volontà, si priverebbe di ogni speranza dell'aiuto che egli si augura» (cfr. *G*, sez. II, pp. 79–81).

cessariamente — pena, come sappiamo, il realizzarsi in un modo o nell'altro dell'autocontraddizione. Col che, il carico dell'autocontraddittorietà si sposta, dal volere come tale, alla scelta particolare: nel senso che, un contenuto in qualche modo autocontraddittorio (o eidologicamente o buleticamente), può essere scelto, ma non tematicamente voluto.

Insomma, la scelta immorale è — per Kant — quella che, deflettendo dalla volontà nella sua purezza (la quale non smette di universalizzare ciò che non può non essere idealmente universalizzato), finisce per attribuire di fatto al principio universale «una mera validità generale» [*eine bloße Gemeingültigkeit*]<sup>81</sup>. Si potrebbe appunto dire, in termini paradossali e non più kantiani, che il male morale consista nella scelta di ciò che non è possibile volere, e che, perché estraneo all'oggetto proprio della volontà in quanto tale, non è possibile proporre a tutti come condivisibile.

## 6. Autocontraddizione buletica e referenzialità del volere

Approfondiamo ora il caso dell'autocontraddizione buletica. In generale, perché si possa parlare di autocontraddizione, occorre che vi siano due poli tra loro contraddittori e inerenti al medesimo. Nel caso dell'autocontraddizione buletica i due poli sono: l'intenzione contenuta in una certa massima e l'orientamento costitutivo della volontà. Se-

---

<sup>81</sup> «Se noi prestiamo attenzione a noi stessi in ogni trasgressione di un dovere, troviamo che in realtà non vogliamo che la nostra massima debba diventare una legge universale, perché ciò ci è impossibile, bensì vogliamo, piuttosto, che il contrario di essa debba restare una legge universale; solo che ci prendiamo la libertà, per noi, di fare una eccezione a vantaggio della nostra inclinazione. Di conseguenza, se soppesassimo tutto da un solo ed unico punto di vista, quello della ragione, troveremmo una contraddizione nella nostra volontà [*so würden wir einen Widerspruch in unserm eigenen Willen antreffen*], ossia che un certo principio sarebbe oggettivamente necessario in quanto legge universale, e tuttavia soggettivamente non dovrebbe valere in modo universale, bensì dovrebbe ammettere eccezioni. Poiché però noi consideriamo la nostra azione una volta dal punto di vista di una volontà interamente conforme alla ragione, e poi però consideriamo la stessa azione dal punto di vista di una volontà affetta dall'inclinazione, in realtà non v'è alcuna contraddizione, ma invece una resistenza dell'inclinazione contro il precetto della ragione, così che l'universalità del principio viene trasformata in una mera validità generale, in base alla quale il principio pratico della ragione deve incontrarsi con la massima a mezza strada» (cfr. *G*, sez. II, pp. 81–83).

condo Kant, infatti, la volontà ha un orientamento costitutivo che le dà forma: quello alla razionalità e quindi alla condivisibilità universale delle scelte.

Ora, la massima «pigra» e quella «egoista» sono ammesse dal nostro autore come universalizzabili; in che senso, allora, contraddicono la forma della volontà? Nel senso — così crediamo — che esse, pur essendo universalizzabili senza pregiudizio della sussistenza del genere umano, non lo sono come comportamenti adeguati alla dignità della persona, e quindi al costituirsi del regno dei fini. In altri termini, considerato che la massima «egoista» risulta eidologicamente universalizzabile senza autocontraddizione (sia pure sotto certe condizioni)<sup>82</sup>, e così anche la massima «pigra»<sup>83</sup> (la cui universalizzazione darebbe luogo, tutt'al più, a una situazione di sopravvivenza senza progresso), se si desidera comprendere in che senso sia impossibile volerle in forma universalizzata, occorre esplicitare il discorso di Kant, fino a condurlo al di là dei termini di quell'angusto «formalismo» in cui, almeno a tratti, esso ha voluto costringersi.

A ben vedere, la celebre diffidenza kantiana nei confronti della referenzialità del volere, non va intesa come diffidenza verso la referenzialità *tout court*, bensì verso le configurazioni empiriche di essa. Non è un caso che la diffidenza in questione venga meno, di fatto, quando Kant introduce un referente adeguato alla volontà: quello costituito dalla persona. E, anche là dove il nostro autore invita a intendere il rispetto per la persona come un rispetto che va, in realtà, indirizzato alla legge morale<sup>84</sup>, la sua affermazione non deve essere enfatizzata in senso esasperatamente formalistico. A ben vedere, infatti, il senso autentico della legge morale consiste proprio nel salvaguardare la purezza

---

<sup>82</sup> E cioè, limitatamente a soggetti adulti e sufficientemente autonomi.

<sup>83</sup> Purché intesa, anche questa, in un senso non drastico.

<sup>84</sup> L'espressione forse più grave del formalismo etico kantiano, è quella contenuta in una nota della Sezione I della *Grundlegung*. Dove leggiamo: «L'oggetto del rispetto è esclusivamente la legge, e precisamente quella legge che imponiamo a noi stessi e tuttavia come in sé necessaria. [...] Ogni rispetto [*Achtung*] per una persona non è propriamente che rispetto per la legge, di cui tale persona ci offre l'esempio [*Beispiel*]. Poiché noi consideriamo come dovere anche l'ampliamento dei nostri talenti, in una persona fornita di talento ravvisiamo per così dire l'esempio di una legge (il divenire simile a tale persona con l'esercizio), e ciò costituisce il nostro rispetto. Ogni cosiddetto interesse morale consiste esclusivamente nel rispetto per la legge» (cfr. *G*, sez. I, p. 33).

del rispetto per la persona: per la persona in quanto è tale, e non in quanto è questa o quella persona particolare (più o meno ricca di doti o di virtù).

Alla persona, e in particolare a quella umana, considerata come membro — suddito, ma insieme legislatore<sup>85</sup> — del regno dei fini, Kant dedica pagine rimaste giustamente famose, nella seconda sezione della *Fondazione*. Parlando di «regno dei fini», il nostro autore indica quella natura di secondo grado (o noumenica), di cui la legge morale è legislazione appropriata; mentre i «fini» in questione sono le persone stesse<sup>86</sup> (tra cui l'uomo in quanto è capace di libertà): persone, che l'osservanza della legge morale è in grado di porre in armonia tra loro e con colui che al loro regno presiede, cioè il Creatore.

La persona umana è, per Kant, il soggetto capace di dar luogo all'esperienza, conferendole forma a partire da un altrove, e dunque superandola: ovvero, non rimanendo prigioniera di quel gioco di antecedenze e conseguenze costanti, in cui essa — l'esperienza — si articola. Ora, ciò che conferisce «dignità» [*Würde*] alla persona e ne fa un fine in se stesso — così da giustificare il «rispetto» [*Achtung*] che le è dovuto incondizionatamente —, è sì, per Kant, la capacità di essere radicalmente indipendente dall'empirico; se non che, tale capacità si fonda nel carattere trascendentale<sup>87</sup> che qualifica il pensiero della persona e la sua «facoltà di desiderare» [*Begehrungsvermögen*]<sup>88</sup>: carattere per il quale, quest'ultima può essere adeguata solo dal «sommo bene» [*das höchste Gut*], ovvero dalla «totalità incondizionata dell'oggetto della ragion pura pratica»<sup>89</sup>. Ma, il sommo bene altro non è che

---

<sup>85</sup> Con tale duplice indicazione, Kant intende dire che la persona umana non è autrice della legge morale: la trova dentro di sé, senza poterne disporre. D'altra parte, se la persona umana fosse in grado di darsi una legge di comportamento, non potrebbe che volerne una identica a quella con cui di fatto si trova a fare i conti: essendo, questa, la legge che esprime il punto di vista proprio della persona, cioè quello razionale.

<sup>86</sup> Nella seconda sezione della *Grundlegung*, Kant insiste nell'affermare che «ogni natura razionale è fine in se stessa [*Zweck an sich selbst*]».

<sup>87</sup> Qui, usiamo l'aggettivo «trascendentale» nel senso di «intrascendibile»: in un senso che non è, dunque, quello specificamente kantiano. L'intrascendibilità del pensare e del desiderare sono comunque obiettivamente riconosciute e valorizzate nella filosofia di Kant: di qui la legittimità della nostra scelta.

<sup>88</sup> Cfr. *KpV*, Dialettica della ragion pura pratica, cap. II, p. 243.

<sup>89</sup> Cfr. *KpV*, Dialettica della ragion pura pratica, cap. I, p. 237.



l'incontro reale<sup>90</sup>, ovvero la relazione beatificante, della persona umana con la Persona originaria che presiede al regno dei fini<sup>91</sup>.

Considerata in questo modo, ovvero nel suo senso integrale, la volontà kantiana risulta allora, non autoreferenziale, bensì orientata a un referente ideale, radicalmente diverso da un qualunque referente di tipo empirico, e tale da esigere, come condizione necessaria (benché insufficiente) del perseguimento di quello, il perfezionamento delle «facoltà» del soggetto volente; tanto che un comportamento che non coltivasse quell'intenzione, risulterebbe tollerabile razionalmente solo come eccezione, ma non sarebbe coerentemente assumibile come una regola.

Così, la formulazione personalista dell'imperativo — «agisci in modo da trattare l'umanità [*die Menschheit brauchen*], sia nella tua persona che in quella di ogni altro, sempre come fine [*Zweck*] e mai semplicemente come mezzo [*Mittel*]»<sup>92</sup> — appare, non come un'introduzione peregrina, rispetto alla linea principale dell'etica kantiana, bensì come la migliore esplicitazione delle ragioni che la animano.

Si potrebbe ipotizzare, almeno quanto alla massima «egoista», che essa non possa essere voluta in universale, in quanto sarebbe impossibile volere che altri la applichi a noi. Ma non è questa la ragione: è Kant stesso a dircelo, sia pure indirettamente<sup>93</sup>. In realtà, quella massima non può essere voluta come norma, perché in tal modo non si potrebbe realizzare il regno dei fini (o *perfectio noumenon*), e in tal modo risulterebbe contraddetta la tensione perfezionistica della volontà. Scrive al riguardo Kant: «Io devo cercare di promuovere la felicità al-

<sup>90</sup> Che per esser tale, cioè autentico incontro tra persone dotate di dignità, dovrà essere (anche) meritato.

<sup>91</sup> Cfr. *KpV*, Dialettica della ragion pura pratica, cap. II, pp. 243 ss.

<sup>92</sup> Si tratta della *II*, stando alla scansione di Paton. Tale formulazione si precisa ulteriormente nella seguente: «agisci come se tu, tramite le tue massime, fossi sempre un membro legislatore nell'universale regno dei fini». Quest'ultima è la *IIIa* nella scansione di Paton. Entrambe le formule appartengono alla seconda Sezione della *Fondazione*.

<sup>93</sup> Si pensi a quella nota della *Fondazione*, in cui Kant prende le distanze dalla possibilità di fondare l'etica sulla base della «regola aurea». Leggiamo: «Non si pensi che il triviale *quod tibi non vis fieri* ecc. possa servire qui da filo conduttore o da principio. Infatti esso è soltanto derivato, e con varie limitazioni, da quel principio [che è la formulazione personalista dell'imperativo]; esso non può essere una legge universale, poiché non contiene il fondamento dei doveri verso se stessi, né dei doveri di benevolenza verso gli altri (infatti alcuni consentirebbero volentieri che altri non dovessero beneficiarli, se solo fossero dispensati dal mostrar loro benevolenza), né, infine, dei doveri obbligatori verso altri; infatti il criminale, in base a quel detto, potrebbe argomentare contro il giudice che lo punisce, ecc.» (cfr. *G*, sez II, p. 93).

trui, non in quanto sia interessato in qualche modo alla sua esistenza (per inclinazione immediata o per un qualche sentimento di compiacimento, indirettamente attraverso la ragione), bensì soltanto perché la massima che esclude quella felicità non può essere concepita, in uno stesso e identico volere, come legge universale [*nicht in einem und demselben wollen, als allgemeinen Gesetz, begriffen werden kann*]<sup>94</sup>. In quel modo, infatti, si verrebbe a costringere la volontà entro limiti referenziali che non le sono adeguati: volere meno che la perfezione stessa, propria e altrui (volere meno che il regno dei fini)<sup>95</sup>.

Nella consapevolezza che la formulazione personalista dell'imperativo rappresenta un'esplicitazione coerente, ma lessicalmente assai discontinua, rispetto alla formulazione primigenia dell'imperativo morale, Kant avverte l'esigenza di ripercorrere, in relazione a essa, i quattro casi di coscienza paradigmatici, da lui già illustrati<sup>96</sup>. In tal modo, egli

<sup>94</sup> Cfr. *G*, sez. II. p. 117.

<sup>95</sup> Espressioni come quelle sopra citate ci aiutano a considerare nella giusta luce il cosiddetto formalismo kantiano. In proposito è molto esplicito Sergio Cotta quando afferma che «la kantiana esigenza per l'io di elevare la propria massima soggettiva alla oggettività della legge universale non dipende più da una formale necessità logica di non-contraddirsi, bensì dalla esigenza di non contraddire la propria natura di uomo» (cfr. S. Cotta, *Diritto e morale*, in Id., *Diritto, persona, mondo umano*, Giappichelli, Torino 1989, p. 282).

<sup>96</sup> «In primo luogo, secondo il concetto del dovere necessario verso se stessi, colui che va meditando il suicidio si domanderà se la sua azione possa accordarsi con l'idea dell'umanità come fine in se stesso [*mit der Idee der Menschheit als Zwecks an sich selbst zusammen bestehen könne*]. Se costui, per sfuggire ad uno stato penoso, distrugge se stesso, allora si serve di una persona semplicemente come un mezzo per la conservazione di uno stato sopportabile sino alla fine della vita. Ma l'uomo non è una cosa, quindi non è qualcosa che possa essere adoperato come semplice mezzo, bensì deve essere considerato in tutte le sue azioni sempre come fine in se stesso. [...] In secondo luogo, per ciò che riguarda il dovere necessario ovvero obbligatorio verso altri, chi ha in animo di fare ad altri una falsa promessa, vedrà subito che vuole usare un altro uomo come semplice mezzo, senza che questi contenga insieme in sé il fine. Colui, infatti, che con una tale promessa io voglio usare per i miei scopi, è impossibile che si possa comportare verso quel fine a mio modo, che vi si possa accordare [*einstimmen*] e dunque che possa contenere egli stesso il fine di questa azione. Questo contrasto con il principio degli altri uomini risalta ancor più chiaramente [*fällt dieser Widerstreit gegen das Princip anderer Menschen in die Augen*] se si adducono esempi di attentati alla libertà e alla proprietà d'altri. Infatti qui si evidenzia chiaramente che colui il quale violi i diritti degli uomini si propone di usare la persona d'altri semplicemente come mezzo [...]. In terzo luogo, riguardo al dovere contingente (meritorio) verso se stessi, non è abbastanza che l'azione non contrasti [*nicht widerstreite*] con l'umanità nella nostra persona come fine in se stesso: è anche necessario che essa vi si accordi [*sie muß zusammenstimmen*]. Ora, nell'umanità stanno disposizioni alla più grande perfezione, che appartengono al fine della natura riguardo all'umanità nel nostro soggetto; il trascurarle potrebbe ben andare assieme alla conservazione dell'umanità co-

riquadra i quattro risultati già ottenuti; ma lo fa in un modo nuovo. Il criterio non è più offerto, ora, dalla non-contraddizione, o viceversa dalla contraddizione, che sarebbe interna alla massima, nell'ipotesi di una sua estensione universale; ma piuttosto dall'«accordo» [*Übereinstimmung*], oppure dal «contrasto» [*Widerstreit*], che la massima realizza nei riguardi dell'«idea dell'umanità come fine in se stesso».

Non è facile capire che cosa sia per Kant quest'ultima «idea». Stando alle indicazioni della Prima Critica, essa dovrebbe coincidere con un «archetipo» [*Urbild*], vale a dire con l'«ideale regolativo» della perfezione umana<sup>97</sup>: ideale che, pur non coincidendo con il regno dei fini<sup>98</sup>, sembra esserne comunque un elemento analitico. Stando invece più prudentemente al contesto immediato, sembra che l'«idea di umanità» sia una «creatura dell'immaginazione», che fa da rappresentazione schematica all'idea di «persona». Infatti, quella di persona è — nella concezione di Kant — l'idea pura di una realtà noumenica<sup>99</sup>, di cui l'individuo umano è portatore, ma non certo portatore originario, né tanto meno unico.

me fine in sé, ma non al promuovimento di questo fine. In quarto luogo, riguardo al dovere meritorio verso altri, il fine naturale che tutti gli uomini hanno è la propria felicità. Ora, l'umanità potrebbe ben sussistere, se nessuno contribuisse in qualcosa alla felicità degli altri, e neppure sottraesse a quest'ultima, deliberatamente, alcunché; ma è tuttavia solo un accordo negativo, e non positivo, con l'umanità come fine in se stesso, quello per cui ciascuno, per quanto sta a lui, non tenti di promuovere i fini degli altri. Infatti i fini del soggetto che è fine in sé, se tale rappresentazione [*Vorstellung*] deve produrre in me tutti i suoi effetti, hanno da essere per quanto possibile anche i miei» (cfr. *G*, sez. II, pp. 91–95).

<sup>97</sup> «L'umanità in tutta la sua perfezione comprende non soltanto l'estensione di tutte le proprietà essenziali appartenenti a questa natura, che costituiscono il nostro concetto di essa, fino alla perfetta congruenza con i loro scopi, che sarebbe la nostra idea della perfetta umanità, ma anche tutto ciò che, al di là di questo concetto, appartiene alla completa determinazione dell'idea; perché di tutti i predicati opposti soltanto uno può convenire all'idea dell'uomo perfetto. Ciò che per noi è un ideale, era per Platone un'idea dell'intelletto divino, era un oggetto singolo nell'intuizione pura di esso, il più perfetto di ogni specie di esseri possibili e l'esemplare di tutte le copie nel fenomeno. Ma senza salir così alto, noi dobbiamo riconoscere che l'umana ragione non possiede soltanto idee, ma anche ideali, che non hanno bensì, come gli ideali platonici, una potenza creativa, ma ne hanno tuttavia una pratica (come principi regolativi) e sono a base della possibilità della perfezione di certe azioni» (cfr. *KrV*, Dialettica trascendentale, Lib. II, cap. II, sez. I, p. 452).

<sup>98</sup> Che coinvolge tutti gli esseri razionali: quindi va, almeno ipoteticamente, anche al di là dell'ambito umano.

<sup>99</sup> Nel vocabolario di Kant, «persona» è l'«essere razionale», in quanto membro «legislatore» del regno dei fini (cfr. *G*, sez. II, p. 111); cioè, in quanto soggetto capace di immedesimarsi con il punto di vista della ragion pura pratica (cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 11, p. 294).

L'idea pura non può venire impiegata direttamente nell'esperimento mentale, cui le massime devono essere sottoposte; occorre che prima venga ricondotta in termini omogenei all'immaginazione: quelli, appunto, di un'«umanità considerata come fine in sé»<sup>100</sup>. Quindi, l'idea teorica di «persona» e l'idea pratica di «umanità» stanno rispettivamente tra loro, nel testo kantiano, come «fondamento» [*Grund*] e «rappresentazione» [*Vorstellung*] di un medesimo «principio pratico» [*praktisches Princip*]: quello espresso dall'imperativo categorico<sup>101</sup>.

## 7. Presupposti dello schematismo etico

Dunque, la volontà diverrebbe autocontraddittoria, se assumesse, come regola universale uno stile di azione che, una volta assunto come tale, dovesse rendere impossibile il costituirsi di qualcosa come un regno dei fini. Diverrebbe autocontraddittoria, in quanto, il costituirsi del regno dei fini — e quindi, implicitamente, di ciò senza cui esso sarebbe inconsistente —, è l'ideale regolativo del volere di ogni «essere razionale»<sup>102</sup>.

---

<sup>100</sup> Pietro Piovani ha visto in questo schematismo etico kantiano la radice, da un lato, di uno spersonalizzante «dovere di tutti» (o dovere «dell'umanità»), diverso dal «dovere di ogni uomo»; dall'altro, l'omaggio tardivo all'«universalismo giusnaturalistico». «Il mio dovere, così, più che coincidere, al culmine, con il dovere di tutti, è il dovere dell'umanità: perciò non è il mio personale dovere quello che io pongo come norma alla mia azione, ma è un astratto dovere di un'umanità universalistica, in cui si riaffaccia l'universalismo giusnaturalistico. Paradossalmente, per tener fede alla formula «sii persona», l'uomo kantiano deve spersonalizzarsi» (cfr. P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Laterza, Bari 1961, p. 150). E ancora: «Bisogna pur ritenere che l'omaggio a Kant celi anche una condiscendenza verso il residuo giusnaturalistico presente in Kant, che, universalizzando le azioni nella schematica universalità della legge dell'umanità, sottrae sì alle azioni ricchezza di personalità, ma non crea problemi né per loro né per la loro morale: così il sacrificio di quella ricchezza ha per corrispettivo una tranquillità conseguita» (cfr. *ibi*, pp. 158–159).

<sup>101</sup> «Se, quindi, si deve dare un principio pratico supremo e, riguardo alla volontà umana, un imperativo categorico, allora ha da essere tale che, dalla rappresentazione di ciò che è necessariamente un fine per ciascuno, perché è fine in se stesso, costituisca un principio oggettivo della volontà, dunque possa servire da legge pratica universale. Il fondamento di questo principio è: la natura razionale esiste come fine in sé. Così, necessariamente, l'uomo si rappresenta la propria esistenza; e in tal misura questo è quindi un principio soggettivo delle azioni umane. Così, però, anche ogni altro essere razionale si rappresenta la propria esistenza, in conseguenza del medesimo fondamento razionale che vale anche per me; dunque esso è insieme un principio oggettivo, dal quale devono poter essere dedotte, in quanto supremo fondamento pratico, tutte le leggi della volontà» (cfr. *G*, sez. II, p. 91).

<sup>102</sup> Filippo Gonnelli insiste su come la scaturigine della contraddizione, e quindi il baricentro argomentativo dell'etica kantiana, non stia nella universalizzazione delle massime errate, bensì nel-

Sul carattere, non assoluto, bensì relativo<sup>103</sup>, della contraddittorietà che lo schematismo kantiano in etica è in grado di suscitare, si è soffermata, com'è noto, un'ampia e autorevole letteratura critica. Riferimento classico di tale letteratura è certamente Hegel.

Nell'ambito della sua polemica verso il formalismo dell'etica kantiana, Hegel afferma — nei *Lineamenti di filosofia del diritto* del 1821 — che, quella che noi abbiamo chiamato schematizzazione, servirebbe a Kant solo per rendere intuitiva la situazione morale, senza per questo introdurre nuovi elementi di giudizio rispetto al semplice criterio formale della non-contraddizione<sup>104</sup>. In altre parole, Hegel ritiene che l'essenza dell'imperativo stia nel semplice ammonimento a non contraddirsi, senza però che da parte kantiana venga realmente determinato in che senso debba essere considerata autocontraddittoria una massima<sup>105</sup>. Kant, inoltre, ci avverte che sarebbe autocontraddittorio uni-

---

la loro incongruenza rispetto alla presupposizione di una «natura finalizzata al bene». L'universalizzazione di un certo comportamento è perfettamente comprensibile in base al terzo principio [“la volontà, attraverso la propria massima, possa insieme considerare se stessa come universalmente legislatrice”], ma non certo come prova per cui dall'azione non buona verrebbe una contraddizione logica. Questa prova potrebbe sussistere se la massima, pensata come legge, si autocontraddicesse. Ma questa contraddizione, in realtà, non può in nessun caso istituirsi: negli esempi di Kant incontriamo sempre elementi ulteriori rispetto a cui la massima risulta contraddittoria, e dunque la contraddizione si produce anche senza che il soggetto universalizzi il proprio comportamento. Nel primo e nel terzo caso [della *Fondazione*], la contraddizione si istituirebbe nei confronti di una natura oggettivamente finalizzata al bene: se dunque non vi fosse questa natura finalizzata al bene, la prova dell'universalità non direbbe nulla circa la moralità o l'immoralità dell'azione; nel quarto, il caso dell'aiuto agli altri, la contraddizione ha luogo solo rispetto al proprio futuro possibile interesse ad essere aiutati, che pure deve essere presupposto e non ha nulla a che fare con l'universalità». Quanto al caso del “prestito”, invece, Gonnelli vede nella mancata restituzione una contraddizione rispetto a una condizione di “senso” dell'atto del prestare: l'impegno alla restituzione (cfr. F. Gonnelli, *Introduzione a Kant, Fondazione della metafisica dei costumi*, pp. XXVII–XXVIII). Questa, che — secondo Gonnelli — «non è propriamente una contraddizione logica», viene interpretata da Azzoni come una «contraddizione performativa» (cfr. Azzoni, *Filosofia dell'atto giuridico in Immanuel Kant*, cap. I).

<sup>103</sup> Relativo a qualcosa di cui già si sia ammesso il valore.

<sup>104</sup> «La ulteriore forma kantiana, la capacità di un'azione di venir rappresentata come massima universale [*die Fähigkeit einer Handlung, als allgemeine Maxime vorgestellt zu werden*], porta seco bensì una più concreta rappresentazione di una situazione, ma non contiene per sé alcun ulteriore principio che quella mancanza della contraddizione e l'identità formale» (cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1821], in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831*, a cura di K.-H. Ilting, vol. II; trad. it. di G. Marini, col titolo: *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma – Bari 1987, § 135, p. 115).

<sup>105</sup> Afferma Hegel, con evidente riferimento all'esempio kantiano del “deposito”: «Che non abbia luogo proprietà, contiene per sé tanto poco una contraddizione, quanto che non esi-

versalizzabile una massima che fosse già stata accertata come improponibile all'universalizzazione; ma il fatto è che egli non è in grado — così Hegel ritiene — di giustificare realmente l'improponibilità della massima considerata.

Si potrebbe invece osservare al riguardo che, almeno nei casi eidologici, l'autocontraddittorietà in questione è mediata proprio dall'esperimento dell'universalizzazione: i due momenti, dunque, non risultano separabili — come invece Hegel sembra ritenere. Insomma, nel discorso di Kant non c'è passaggio dalla (presunta) autocontraddittorietà, alla non-universalizzabilità della massima; ma è piuttosto l'ipotesi dell'universalizzazione della massima a rivelarsi improponibile, proprio in quanto ipotesi autocontraddittoria.

Ritornando a Hegel, dobbiamo dire che questi sembra considerare esclusivamente il tipo eidologico dell'autocontraddizione, e certamente vede l'esito distruttivo di quest'ultimo nei confronti di una società umana possibile; ma non ritiene, poi, che la non-esistenza di una società di uomini (o comunque di persone) sia a sua volta qualcosa di autocontraddittorio, da escludersi quindi in senso assoluto<sup>106</sup>. Più pre-

---

sta questo o quel singolo popolo, famiglia ecc., o che in genere non vivano uomini. Se peraltro è per sé stabilito e presupposto che proprietà e vita umana dev'essere ed esser rispettata, allora si è una contraddizione commettere un furto o assassinio; una contraddizione può darsi soltanto con qualcosa che è, con un contenuto che in anticipo sta a fondamento come principio stabile. Soltanto in relazione a un tale principio un'azione è o con esso concordante, o in contraddizione. Ma il dovere che dev'esser voluto soltanto come tale, non in virtù di un contenuto, l'identità formale è appunto questo, escludere ogni contenuto e determinazione» (cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1821], § 135, pp. 115–116).

<sup>106</sup> Su questo punto, Hegel si era già soffermato, ben prima che nei *Grundlinien*, in un saggio giovanile; dove, a proposito dell'esempio kantiano del "deposito", si legge: «Ma se non esistesse alcun deposito, che contraddizione [*Widerspruch*] vi sarebbe?» (cfr. G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* [1802–1803], in *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 4; trad. it. di A. Negri, col titolo: *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive*, in Hegel, *Scritti di filosofia del diritto [1802–1803]*, Laterza, Bari 1962, p. 40). Anche nella *Fenomenologia* leggiamo qualcosa di analogo: «In sé e per sé la proprietà non si contraddice [*widerspricht sich nicht*], in quanto è una determinatezza isolata, posta come uguale solo a se stessa; altrettanto poco si contraddicono in sé e per sé la non-proprietà, l'assenza di proprietari, oppure la comunanza di beni. Infatti, in tutti i casi in cui qualcosa non appartenga a nessuno, o sia disponibile per il primo che ne prenda possesso, oppure appartenga a tutti insieme, in parti uguali o a ciascuno secondo i suoi bisogni, si tratta sempre di una determinatezza semplice, di un pensiero che è formale allo stesso modo del pensiero contrario, la pro-

cisamente, Hegel ritiene che la situazione autocontraddittoria potrebbe svilupparsi solo in riferimento a dei contenuti, il cui valore resti presupposto rispetto all'argomentazione morale. Quest'ultima potrebbe consistere, allora, nel rilevare la concordanza o la discordanza di un certo comportamento rispetto alla conservazione e alla promozione di quei contenuti: la vita umana (nel caso del suicidio), la fedeltà agli impegni assunti (nel caso del deposito), e così via.

Il fatto è, che i contenuti in questione sono, almeno negli intendimenti kantiani, altrettanti presupposti della possibilità stessa di un regno dei fini; quindi, non sono contenuti qualsiasi, arbitrariamente assunti, e poi sostituibili sulla base di interessi o di accordi che si rive-

---

prietà. Certo, se la cosa senza proprietario viene considerata come un oggetto indispensabile del bisogno, allora è necessario che essa venga presa in possesso da qualcuno; in tal caso sarebbe contraddittorio stabilire per legge la libertà della cosa» (cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*; trad. it. di V. Cicero, col titolo *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995, p. 577). Qui, la critica hegeliana è la stessa che abbiamo visto nei *Grundlinien*, e che l'autore stesso finisce per sintetizzare nei termini seguenti: «Ci sarebbe da stupirsi se questa tautologia — vale a dire, il principio di contraddizione, che per la conoscenza della verità teorica viene considerato semplicemente un criterio formale [*formelles*], cioè un criterio del tutto indifferente verso la verità e la non-verità — dovesse essere qualcosa di più di un semplice criterio formale per la conoscenza della verità pratica» (cfr. *ibi*, pp. 579–581). Diversa è la critica che poco più avanti, ancora nella *Fenomenologia*, Hegel muove esplicitamente all'esempio kantiano del “deposito”. Leggiamola: «Un oggetto depositato da qualcuno presso di me è certamente la proprietà di un altro: io riconosco che e perché è così, e nel mio comportamento verso l'oggetto mi mantengo fermo e irremovibile. Se invece tengo per me il deposito, allora, sulla base della tautologia che è il principio del mio esame, io non cado in nessun modo in contraddizione [*so begehe ich ganz und gar keinen Widerspruch*]; io, infatti, non considero più l'oggetto come proprietà di un altro, ed è del tutto coerente che tenga per me qualcosa che non considero proprietà altrui. Il mutamento del punto di vista non dà luogo a nessuna contraddizione, perché qui non è in questione il punto di vista in quanto tale, bensì l'oggetto e il contenuto: è questo a non doversi contraddire. Sulla falsariga di quanto avviene, per esempio, nel caso di un mio regalo — quando, cioè, il punto di vista per cui qualcosa è di mia proprietà posso mutarlo, senza contraddirmi, nel punto di vista per cui questo qualcosa è proprietà di un altro —, nel caso di una proprietà altrui mi è certo possibile percorrere il cammino inverso. Pertanto, non perché io non trovi qualcosa contraddittorio, esso è allora Diritto. Al contrario, solo perché è *rectum*, esso è *directum*: solo perché è il Giusto, esso è Diritto» (cfr. *ibi*, pp. 585–587). L'obiezione qui portata da Hegel, sia pur convergente con la precedente, se ne distingue, in quanto non è più rivolta contro l'insufficienza dell'autocontraddizione a decidere della moralità di una massima, bensì è volta a evidenziare che, nel caso paradigmaticamente proposto da Kant, autocontraddizione propriamente non c'è: basta che si rispetti il mutamento dei punti di vista secondo i quali il medesimo contenuto viene assunto. Senza entrare nel merito della sua adeguatezza, si può rilevare che quest'ultima critica è meno radicale di quella precedente: qui, infatti, si contesta che il criterio dell'autocontraddizione funzioni nel caso specifico; là, invece, si contestava alla radice l'efficacia del criterio in quanto tale.

lassero accidentalmente mutati. In tal senso, non sembra obiettivamente fondata l'accusa di "utilitarismo" surrettizio, mossa a Kant, sulla scorta delle critiche hegeliane, da parte di importanti autori del secolo scorso. A loro avviso, Kant avrebbe preso, come punto di riferimento per i suoi esperimenti di universalizzazione, un assetto sociale acriticamente desunto dal contesto storico vigente, e inevitabilmente configurato secondo gli interessi empirici in esso consolidati<sup>107</sup>.

Le critiche ora richiamate sono però interessanti, in quanto indicano una tendenza conformistica presente nell'etica kantiana, e in particolare negli esperimenti di universalizzazione: essi, infatti, non vanno a delineare il contenuto delle massime, ma piuttosto vanno a vagliare massime già formulate, i cui contenuti, vengono da fonti evidentemente empiriche. Così, negli esperimenti etici kantiani — sembrano voler dire le critiche in questione —, più che a un'unilaterale subordinazione della «materia» morale alla «forma», assistiamo semmai al rischio di un'assolutizzazione della materia: questa, infatti, si configura come un che di già dato, rispetto al quale la forma finisce per funzionare semplicemente da filtro. E poco importa che le massime considerate nei casi ben noti siano studiate per risultare improponibili; perché, anche nel caso in cui Kant avesse fatto l'esempio di massime proponibili all'universalizzazione, le avrebbe dovute assumere con metodo empirico, essendo inefficace il metodo dell'universalizzazione a formare o a correggere concretamente l'agire morale, e limitandosi esso piuttosto ad approvare o a respingere massime d'azione già formulate al di qua di una preoccupazione specificamente morale.

---

<sup>107</sup> Benedetto Croce, riferendosi al solito esempio del deposito, scriveva: «Ed ecco come, non sapendo in virtù del principio etico vero dirimere la controversia, e volendo pur dare qualche significato a quella formula vuota, accada di riempirla col solo principio che si possedga, e che è il principio Utilitario, e si assegni la ragione del rispetto pel deposito nella convenienza, per esempio che l'individuo ha di osservare, pel suo stesso vantaggio, il rispetto agli impegni, senza del quale (si soggiunge) non si concluderebbe più nessun negozio e il mondo degli affari languirebbe» (cfr. B. Croce, *Filosofia della pratica. Economia ed etica* [1909], Laterza, Bari 1963, pp. 299–300). La critica si fa ancora più esplicita in Galvano Della Volpe: «Si pensi all'apprezzamento utilitario, economico, delle 'conseguenze' della violazione della tanto rigida legge morale, nell'esempio del deposito affidatomi: che così non ci sarebbe più deposito al mondo, non ci sarebbe più proprietà sicura» (cfr. G. Della Volpe, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica* [1956], Editori Riuniti, Roma 1964, p. 30). A ben vedere, già J. Stuart Mill, nelle prime pagine del suo *Utilitarianism* (1861), aveva indicato in una sorta di consequenzialismo il criterio occulto dell'etica kantiana.



In realtà, il discorso kantiano sconta l'ambiguità che è propria dello schematismo cui, almeno provvisoriamente, esso si affida. Infatti, se il referente ultimo della volontà kantiana è non meno del regno dei fini, il luogo del test che rileva autocontraddizione eidologica è invece — come sappiamo — una rappresentazione «tipica» di quello; e il modo di configurarsi di quest'ultima sarà inevitabilmente debitore di una qualche esperienza storica. Del resto, lo schematismo etico, o «tipica» della ragion pratica, non ha — secondo Kant — la stessa purezza apriorica dello schematismo teoretico: infatti, come si ricorderà, il primo non viene prodotto nell'ambiente asettico di un tempo e di uno spazio puri, ma deve piuttosto accontentarsi di una genesi, almeno in parte, riproduttiva<sup>108</sup>, e quindi storicamente segnata.

Occorre comunque rilevare, che le critiche in questione non possono riguardare la specie buletica dell'autocontraddizione, la quale non fa riferimento a particolari modelli di società, ma piuttosto alla struttura del volere in quanto tale. Nei casi buletici, più precisamente, quel che è presupposto perché si possa parlare di autocontraddizione, è, non un qualche elemento riconducibile al contingente sviluppo delle relazioni umane, bensì l'orientamento strutturale della volontà della persona. Kant, del resto, distingue costantemente tra la funzione regolativa dell'ideale (regolativa, nel nostro caso, dell'orientamento della volontà), e le precarie, ancorché inevitabili, costruzioni immaginative che approssimano l'ideale, per renderlo incoativamente perseguibile nella prassi<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> L'allusione è, naturalmente, alla distinzione introdotta nella *Critica della ragion pura* — e conservata nel passaggio dalla Prima alla Seconda Edizione — tra «immaginazione produttiva» e «riproduttiva»: quest'ultima, «sottoposta unicamente a leggi empiriche» (cfr. *KrV*, *Analitica trascendentale*, Lib. I, cap. II, sez. II, § 24, pp. 145–146).

<sup>109</sup> «L'ideale della ragione [...] deve sempre esser fondato su concetti determinati e servire di regola e di modello, sia per attenersi sia per giudicare. Ben altrimenti è delle creature dell'immaginazione, su cui nessuno può spiegarsi e dare un concetto intelligibile, quasi monogrammi, che non sono se non tratti staccati, invero non determinati secondo nessuna pretesa regola, i quali costituiscono più un disegno ondeggiante in mezzo ad esperienze diverse che un'immagine determinata, di quelli che pittori e fisionomisti pretendono di avere nella loro testa, e che devono avere un fantasma comunicabile dei loro prodotti o magari de' loro giudizi» (cfr. *KrV*, *Dialettica trascendentale*, Lib. II, cap. III, sez. I, p. 453).

## 8. Sulla qualità del desiderio

La specie buletica della contraddizione è più interessante di quella eidologica. Ci aiuta a comprenderlo, quello che potremmo chiamare “il paradosso di Lacan”; che, appunto, risulta eidologicamente compatibile o sostenibile, mentre non lo è buleticamente.

Per «paradosso di Lacan» intendiamo il provocatorio esperimento — proposto da Jacques Lacan — di applicare il test kantiano di universalizzazione a una massima difficilmente difendibile dal punto di vista morale, come quella sadiana di «godere senza limiti del corpo altrui»<sup>110</sup>. Non senza qualche espediente artificioso, Lacan cerca di far vedere che la massima sadiana, nonostante la sua «infamia», potrebbe essere riconosciuta per «una regola accettabile come universale in morale», possedendo i due requisiti kantianamente richiesti per esserlo: è, infatti, libera da ogni influenza «patologica» (in quanto non si giustifica sulla base della compassione o dell'interesse per altri, e, a ben vedere, neppure per se stessi); risolve, inoltre, la propria sostanza nella propria forma: non proponendo altro contenuto di valore, al di fuori della coerente estendibilità in «generale», se non in universale, della propria indicazione. Poco importa, poi, che la massima sadiana escluda programmaticamente la «reciprocità» (che Lacan qui sembra intendere nel senso implicato nella regola aurea): essa non esclude, con ciò, l'«a buon rendere» [*charge de revanche*]; col che l'autore sembra sostenere che l'universalità richiesta da Kant, per essere rigorosamente formalistica, deve poter fare a meno anche di quel residuale criterio contenutistico che è la reciprocità riconoscente<sup>111</sup>; per accontentarsi, se del caso, di una reciprocità irriconoscente — se così si può intendere lo spirito di vendetta generalizzato<sup>112</sup>.

La provocazione di Lacan non riesce — a nostro avviso — a mostrare che *La philosophie dans le boudoir* sia l'inveramento della *Critica della ragion pratica*<sup>113</sup>; ha però ugualmente una funzione euristi-

---

<sup>110</sup> Cfr. J. Lacan, *Kant avec Sade*, in Id., *Écrits* (1950), Éditions du Seuil, Paris 1966, pp. 768–769.

<sup>111</sup> Riconoscente — intendiamo — la qualità personale dell'interlocutore (con quel che ne consegue).

<sup>112</sup> Cfr. J. Lacan, *Kant avec Sade*, pp. 769–770.

<sup>113</sup> Cfr. *ibi*, pp. 765–766.

ca, in quanto mette in evidenza una questione che non deve rimanere impensata: la questione della qualità del desiderio. L'audace tesi lacaniana, che presiede al paradosso, è che l'imperativo kantiano altro non sia che la più coerente e sistematica idealizzazione del «principio di piacere» — tanto più coerente, quanto più indifferente al dolore procurato ad altri<sup>114</sup>; e che la volontà che si impone per la via dell'imperativo, altro non sia che la spinta del Superio, inteso come tirannia insensata dell'inconscio<sup>115</sup>. Il formalismo, poi, sarebbe niente più che un alibi, inconsapevolmente offerto da Kant all'insensatezza radicale del proprio progetto, per dotare quest'ultimo delle apparenze della razionalità — come il «paradosso» si incarica di verificare.

Se non che, se si può ammettere, sia pure con molta indulgenza, che la massima sadiana riesca a superare la prova dell'universalizzazione dal punto di vista più superficiale — che è quello «eidologico»<sup>116</sup> —, si deve comunque escludere che essa possa risultare «buleticamente» compatibile: poche massime, come quella sadiana, risultano infatti incompatibili con il perseguimento di qualcosa come un regno dei fini.

---

<sup>114</sup> Dove «altrui» comprende anche, indirettamente, sé in quanto oggetto del godimento di altri (cfr. J. Lacan, *Kant avec Sade*, p. 770).

<sup>115</sup> Scrive Lacan: «Il principio del piacere è la legge del bene che è il *wohl*, diciamo il ben-essere. Nella pratica, esso sottometterebbe il soggetto allo stesso concatenamento fenomenico che determina i suoi oggetti. L'obiezione che gli rivolge Kant è [...] intrinseca. Nessun fenomeno può avvalersi di un rapporto costante col piacere. Nessuna legge dunque può essere enunciata circa un tale bene, che possa definire come volontà il soggetto che la introducesse nella propria pratica. La ricerca del bene sarebbe dunque un vicolo cieco, se questo, *das Gut*, il bene, che è l'oggetto della legge morale, non rinascesse. Esso ci è indicato dall'esperienza che noi facciamo di sentire al di dentro di noi stessi dei comandamenti, il cui imperativo si presenta come categorico, ovvero incondizionale». Nel tentativo di salvare l'autonomia della sfera morale, Kant dunque introduce l'«imperativo categorico» come la sola legge in grado di dedurre il bene. «Notiamo che questo bene» — osserva però Lacan — «non è supposto come il Bene, se non per il fatto di farsi avanti [...] verso e contro ogni oggetto che volesse condizionarlo [...], per imporsi come superiore grazie al suo valore universale» (cfr. J. Lacan, *Kant avec Sade*, p. 766). E proprio per questo suo carattere puramente negativo, il formalismo kantiano, che — secondo Lacan — assegna al bene come unico criterio l'universalizzabilità, si rivela compatibile con il perfetto immoralismo, di cui Sade è campione. Il paradosso sadiano smaschera — secondo Lacan — il vizio di origine dell'etica kantiana: essa farebbe coincidere l'autenticità del soggetto con un imperativo morale, che sembra piuttosto l'idealizzazione del Superio, inteso lacanianamente come tiranno insensato (cfr. J. Lacan, *Fonctions de la Psychanalyse en criminologie*, in Id., *Écrits*, p. 137).

<sup>116</sup> Del resto, il prototipo di test di universalizzazione che Lacan ha in mente, è quello del «deposito» (cfr. J. Lacan, *Kant avec Sade*, p. 767).

Più in generale, nel discorso kantiano la qualità del desiderio è lasciata in ombra, quando si discute secondo il punto di vista eidologico; viene invece in primo piano, quando si passa al punto di vista buletico. Da questo secondo punto di vista, in prima approssimazione, si evidenzia che l'intenzione implicata in una certa massima può risultare incompatibile con la natura stessa del volere<sup>117</sup>. Qui, dunque, la qualità autocontraddittoria della posizione morale del soggetto non è di per sé mediata dalla dilatazione universalistica, ma piuttosto dal confronto del contenuto della massima con l'oggetto proprio del volere come tale; anche se poi, come conseguenza notevole di tale incompatibilità, non si potrà voler universalizzare la posizione in questione, nel senso che non la si potrà volere come norma per il proprio agire, ma solo tollerare come provvisoria eccezione o deroga — pena un ulteriore configurarsi autocontraddittorio della volontà<sup>118</sup>.

---

<sup>117</sup> Dobbiamo a Christine Korsgaard un'interessante disamina del test kantiano di universalizzazione, e, in particolare, dell'autocontraddizione da noi detta buletica. La Korsgaard distingue tra *contradiction in conception* (eidologica) e *contradiction in the will* (buletica), e offre tre possibili interpretazioni del procedimento kantiano: «logica», «teleologica» e «pratica». Secondo la prima, «c'è qualcosa come una impossibilità logica nella universalizzazione della massima, ovvero nel sistema di natura in cui la massima sia una legge naturale». Stando alla seconda, «sarebbe contraddittorio volere la massima in questione come una legge per un sistema di natura teleologicamente concepito». Seguendo la terza interpretazione, «la contraddizione implicata nella universalizzazione di una massima immorale sta nel fatto che l'agente sarebbe incapace di agire secondo la massima in un mondo in cui questa fosse universalizzata così da realizzare il suo proprio intento». Ora, la Korsgaard propende per la terza interpretazione, che a suo avviso consentirebbe, tra l'altro, di dar correttamente conto delle differenze tra i due tipi di autocontraddizione che emergono dal test kantiano. Vediamo in che senso: «Se un intento [*purpose*] frustrato è una contraddizione pratica, dobbiamo intendere la contraddizione nel test buletico in questo modo: dobbiamo trovare qualche intento che appartenga essenzialmente alla volontà, e nel mondo in cui fossero legge universale delle massime che falliscono questo tipo di test, tali intenti essenziali risulteranno vanificati, perché i mezzi per soddisfarli saranno indisponibili. Esempi di intenti che si potrebbero pensare come essenziali alla volontà sono la sua generale efficacia nel perseguire i propri scopi [*ends*], e la sua libertà di adottare e perseguire nuovi scopi. Gli argomenti a favore dell'autosviluppo e dell'aiuto reciproco saranno allora che, senza lo sviluppo delle potenzialità e delle doti umane e senza le risorse della mutua cooperazione, l'efficacia e la libertà della volontà sarebbero vanificate. [...] La differenza tra i due test non risiederà nell'uso di un differente genere di contraddizione [...]. Eppure una differenza ci sarà. L'intento frustrato nel caso della massima che fallisce il test eidologico è quello che sta nella massima stessa, e così la contraddizione si può dire che stia [in questo caso] nella massima universalizzata. L'intento vanificato nel caso della contraddizione che si ottiene nel test buletico non sta nella massima, ma è qualcosa che è essenziale alla volontà» (cfr. Ch.M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge — New York — Melbourne 1996, pp. 77–97).

<sup>118</sup> Annota Kant: «Il delinquente può commettere il suo delitto o prendendo per massima una regola considerata come oggettiva (come universalmente valida), o soltanto facendo

Il confronto con la provocazione di Lacan ci ha spinto a usare la parola “desiderio” al posto della parola “volontà”. Ma, in che senso il vocabolario di Kant è in grado di sopportare questa torsione? È lo stesso Kant a spiegarcelo, quando parla del *Wille* come di una specificazione del *Begehrungsvermögen*, cioè della capacità di desiderare<sup>119</sup>. Più precisamente, la volontà sarebbe il desiderio, non inteso genericamente, ma in quanto esso «è determinato ad agire solo mediante concetti, cioè secondo la rappresentazione di un fine»<sup>120</sup>.

Secondo la precedente definizione — così ci sembra di capire —, desiderio e volontà stanno tra loro come una capacità generica sta a una propria espressione specifica e intensiva. La volontà, poi, si specifica grazie a tre fattori: essa è desiderio che agisce per conseguire il proprio oggetto; essa può sopportare come propria regola solo una legge razionale (e non il semplice gioco degli impulsi); la legge razionale della volontà (che si esprime nelle note formulazioni imperative), è razionale, non in quanto sia priva di referente, ma, al contrario, in quanto è orientata a un referente adeguato alla razionalità<sup>121</sup>. Il deside-

---

un'eccezione alla regola (dispensandosene occasionalmente). In quest'ultimo caso egli non fa che deviare dalla legge; egli può nello stesso tempo, mentre la commette, detestare la sua trasgressione e, senza rifiutare formalmente obbedienza alla legge, può semplicemente volerla eludere [*umgehen*]. Ma nel primo caso egli rigetta l'autorità della legge stessa, di cui però non può negare la validità di fronte alla propria ragione, e assumere per regola di agire contrariamente alla legge; la sua massima è dunque contro la legge non soltanto per difetto (*negative*), ma direttamente (*contrarie*) o, come si dice, diametralmente, come contraddizione [*als Widerspruch*]. Per quanto noi possiamo immaginare, è impossibile agli uomini commettere un simile delitto ispirato a una (gratuita) malignità formale; tuttavia in un sistema di morale non si può tralasciare questo caso (non fosse che come una semplice idea del male estremo)» (cfr. *Met.*, Il diritto pubblico, § 49, A, p. 152).

<sup>119</sup> La capacità di desiderare e quella di conoscere [*Erkenntnis- und Begehrungsvermögen*] sono presentate da Kant come cooriginarie «facoltà dell'animo» (cfr. *KpV*, Prefazione, p. 21).

<sup>120</sup> «La facoltà di desiderare [*Begehrungsvermögen*], in quanto può esser determinata ad agire solo mediante concetti, cioè secondo la rappresentazione di uno scopo [*Vorstellung eines Zwecks*], sarebbe la volontà [*Wille*]» (cfr. *KU*, § 10, p. 107).

<sup>121</sup> Sulla specificità della volontà rispetto al desiderio, è opportuno tenere in vista le seguenti annotazioni di Carmelo Vigna. «'Desiderare qualcosa' non è lo stesso che 'volere qualcosa'. [...] Si può, infatti, desiderare qualcosa senza volerlo. Non vale però la reciproca; giacché non si può volere qualcosa senza averlo previamente desiderato. Questa osservazione ci porta rapidamente al nocciolo della differenza. Ossia: la volontà è una forma intenzionale interna alla vita del desiderio. Specifica, però, la natura del desiderio, perché importa una decisione operativa rispetto all'oggetto desiderato. Chi vuole qualcosa, decide non solo di tendere a quella cosa, ma decide pure contestualmente, anche se a volte solo implicitamente, una serie più o meno complessa di 'pratiche', ossia di azioni per conseguire il proprio intento.

rio, d'altra parte, kantianamente ricomprende e supera la volontà. Si potrebbe dire — richiamando anche un noto passo della Seconda Critica — che, se il desiderio ha «il bene intero e perfetto come oggetto», la volontà ha come oggetto specifico una dimensione costitutiva, ma non esclusiva, di questo: e precisamente la «virtù» [*Tugend*]<sup>122</sup>, di cui la «santità» [*Heiligkeit*] rappresenta, per Kant, il corrispondente «prototipo» [*Urbild*] o «idea pratica»<sup>123</sup>. Come a dire che l'esser degno della felicità, è quanto la volontà persegue (anche attraverso le proprie strategie analogicamente schematiche); nella consapevolezza, però, che l'esser felice non è in mano sua. La volontà, dunque, è la tensione verso una condizione necessaria, ancorché insufficiente, del realizzarsi dell'oggetto proprio del desiderio.

Più precisamente, se il «sommo bene» viene inteso astrattamente, e non come inclusivo della moralità quale condizione del suo possibile perseguimento, allora esso può considerarsi «oggetto» adeguato, ma

---

Questo significa che la volontà, in atto, cioè come decisione, è anche una scelta [...]. Ma la volontà, rispetto al desiderio, vanta soprattutto dell'altro, che ne fa una sorta di mistero. La volontà può, infatti, volere di volere e non volere di volere. Essa possiede, in altri termini, una riflessività, che al desiderio, in quanto tale, è ignota. [...] Il desiderio, in quanto tale, non può dire di no all'oggetto conveniente. Dall'oggetto è come 'calamitato'. Il desiderio come volere può esercitare, invece, in maniera trascendentale tanto la positività quanto la negatività e quindi può dire di no senza limite alcuno» (cfr. C. Vigna, *Il desiderio e il suo altro*, in Aa.Vv., *L'enigma del desiderio*, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 49–50).

<sup>122</sup> «Nell'Analitica si è dimostrato che la virtù (come merito di essere felice) è la condizione suprema di tutto ciò che ci può sembrare soltanto desiderabile [*wünschenswert*], quindi anche di ogni nostra ricerca della felicità; e quindi è il bene supremo [*das oberste Gut*]. Ma non per questo essa è il bene intero e perfetto come oggetto della facoltà di desiderare [*das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehungsvermögens*] degli esseri razionali finiti: poiché per questo bene si richiede anche la felicità, e invero non semplicemente agli occhi interessati della persona che fa di se stessa lo scopo, ma anche al giudizio di una ragione disinteressata che considera la virtù in genere nel mondo come fine in sé» (cfr. *KpV*, Dialettica della ragion pura pratica, cap. II, p. 243).

<sup>123</sup> «Nell'intelligenza affatto sufficiente a se stessa il libero arbitrio vien rappresentato a ragione come non capace di nessuna massima che nello stesso tempo non possa essere una legge oggettiva; e il concetto della santità, che perciò le conviene, non la pone invero al di sopra di tutte le leggi pratiche, ma al di sopra di tutte le leggi praticamente restrittive, e quindi al di sopra dell'obbligo e del dovere. Questa santità della volontà è nondimeno un'idea pratica, la quale deve necessariamente servire di prototipo. Avvicinarsi all'infinito ad essa è l'unica cosa che appartenga a tutti gli esseri razionali e finiti; e questa idea tiene loro sempre e giustamente davanti agli occhi la legge morale pura, che perciò si chiama anch'essa santa» (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, § 7, scolio II, pp. 69–71).

non «motivo» determinante della «volontà pura»<sup>124</sup>; se invece viene inteso come inclusivo della moralità, allora esso può considerarsi insieme oggetto adeguato e motivo determinante della volontà stessa<sup>125</sup>. Se non che, una volontà intesa in questo modo — e cioè secondo la coordinata formale, ma anche secondo quella referenziale —, risulta indiscernibile rispetto al desiderio nella sua espressione integrale: quella propria di un «essere razionale finito».

A ben vedere, ciò che Kant rubrica come «facoltà del desiderare», è la referenzialità dell'appetizione: referenzialità che egli connota come «eteronomia», solo quando l'oggetto in questione non risulti adeguato alla formalità trascendentale<sup>126</sup> di cui quell'appetizione è capace<sup>127</sup>. «Volontà» è appunto la formalità trascendentale, che segna l'appetizione, in quanto è propria di un essere razionale<sup>128</sup>. Non si tratta dunque, neppure nella prospettiva kantiana, di contrapporre desiderio e volontà<sup>129</sup>; bensì di riconoscere nella volontà la forma specificamente

---

<sup>124</sup> «Il sommo bene può sempre essere l'intero oggetto [*der ganze Gegenstand*] di una ragion pura pratica, cioè di una volontà pura; tuttavia non perciò esso è da ritenersi il motivo determinante [*der Bestimmungsgrund*] di questa volontà, e soltanto la legge morale dev'essere considerata come il motivo» (cfr. *KpV*, Dialettica della ragion pura pratica, cap. I, pp. 239–241).

<sup>125</sup> «Se nel concetto del sommo bene è già inclusa la legge morale come condizione suprema [*als oberste Bedingung*], allora il sommo bene non è semplicemente oggetto [*Objekt*], ma il suo concetto, e la rappresentazione dell'esistenza possibile di esso mediante la nostra ragion pratica sono anche nello stesso tempo il motivo determinante [*Bestimmungsgrund*] della volontà pura» (cfr. *KpV*, Dialettica della ragion pura pratica, cap. I, p. 241).

<sup>126</sup> Anche qui, il nostro uso dell'aggettivo «trascendentale» non corrisponde all'uso quasi-tecnico che ne fa il Kant «critico».

<sup>127</sup> «Ora è bensì innegabile che ogni volere deve anche avere un oggetto, e quindi una materia [*Materie*]; ma non perciò questa è il motivo determinante e la condizione della massima; perché se lo fosse, non si potrebbe esporre nella forma [*Form*] universalmente legislativa, perché allora l'aspettazione dell'esistenza dell'oggetto sarebbe la causa determinante del libero arbitrio, e la dipendenza della facoltà di desiderare dall'esistenza di una cosa [*die Abhängigkeit des Begehungsvermögens von der Existenz irgend einer Sache*] dovrebbe essere posta a base del volere, la quale dipendenza può sempre soltanto esser cercata nelle condizioni empiriche, e quindi non può mai fornire la base di una regola necessaria e universale» (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, § 8, scolio I, p. 73).

<sup>128</sup> Cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, § 1, p. 39.

<sup>129</sup> Nel pensiero di Kant — osserva opportunamente Paul Ricoeur — «si può almeno concepire un modo di determinazione soggettiva, che non porterebbe il marchio dell'antagonismo tra ragione e desiderio. Nessuna riprovazione sarebbe allora connessa alla messa fuori circuito dell'inclinazione: essa sarebbe squalificata soltanto dalla sua empiricità» (cfr. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* [1990]; trad. it. di D. Iannotta, col titolo: *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, Studio VIII, p. 306).

razionale che il desiderio deve assumere, per non ridursi a configurare il proprio oggetto come semplice risposta ai «bisogni», che gli fanno da «materia»<sup>130</sup>, e che lo spingono immediatamente verso l'empirico<sup>131</sup>. È in questo senso, allora, che la «felicità» — intesa appunto come semplice soddisfazione dei bisogni particolari — non può fare da «motivo determinante» nella formulazione delle massime d'azione<sup>132</sup>.

La *Begierde zur Glückseligkeit* («brama di felicità»), a sua volta, non va intesa come ciò che sarebbe proprio del desiderio, astrazione fatta dalla volontà; ma piuttosto come la forma ridotta che il desiderio assume, quando a esso non si coniughi la rettitudine della volontà, cioè quando il soggetto desiderante trascuri le condizioni etiche del perseguimento del «bene intero e perfetto». La *Begierde*, insomma, si rivela come una velleitaria scorciatoia alla felicità, che non intende passare attraverso la via stretta della virtù e dell'attesa paziente di ciò che non dipende in modo sufficiente dalla virtù stessa<sup>133</sup>. Se non che, una felicità così intesa, non potrà configurarsi se non nei termini equivoci di una soddisfazione puramente empirica<sup>134</sup>. Una tale felicità non potrà quindi avere i connotati di quella felicità autentica, che è dimen-

---

<sup>130</sup> È in questione, infatti, il desiderio di un soggetto, la cui appetizione si radica nell'animalità.

<sup>131</sup> «La contentezza per la propria intera esistenza, non è già un possesso originario e una beatitudine, che supporrebbe una coscienza di autosufficienza e indipendenza, ma un problema che a quest'essere è imposto mediante la sua stessa natura finita; perché esso ha dei bisogni [*es bedürftig ist*], e questi bisogni riguardano la materia della sua facoltà di desiderare [*die Materie seines Begehrungsvermögens*], cioè qualcosa che si riferisce a un sentimento soggettivo di piacere o dispiacere, che sta alla base, e così è determinato ciò di cui esso abbisogna per la contentezza del suo stato. Ma appunto perché questo motivo determinante materiale può esser conosciuto solo empiricamente dal soggetto, è impossibile considerare questo problema come una legge, perché questa come oggettiva dovrebbe contenere in tutti i casi e per tutti gli esseri razionali lo stesso motivo determinante della volontà. Poiché sebbene il concetto della felicità sia dappertutto a base della relazione pratica degli oggetti con la facoltà di desiderare, pure esso è solo il carattere comune dei motivi determinanti soggettivi, e non determina niente in modo specifico, mentre solo di ciò si tratta in questo problema pratico, il quale senza quella determinazione specifica non può essere risolto» (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, § 3, scolio II p. 51).

<sup>132</sup> Cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, § 8, scolio I, p. 73

<sup>133</sup> «Per materia della facoltà di desiderare [*Begehrungsvermögen*] intendo un oggetto, la cui realtà è desiderata. Se il desiderio [*Begierde*] di questo oggetto precede la legge pratica, ed è la condizione per cui facciamo di essa un principio, io dico: che allora questo principio è sempre empirico» (cfr. *KpV*; Analitica della ragion pura pratica, cap. I, § 2, p. 41).

<sup>134</sup> «Equivoci», diciamo, in quanto presupponenti nell'uomo una natura puramente empirica.



sione astratta del «sommo bene», e che il nostro autore pone come oggetto necessariamente implicato dal «desiderio di ogni essere razionale finito»<sup>135</sup>.

È chiaro che, se la felicità in questione è quella inautentica, o empiricamente configurata, essa costituirà, non un luogo di convergenza o di riconoscimento reciproco, ma piuttosto una potenziale occasione di discordia per le volontà dei singoli. Infatti, se l'oggetto ultimamente perseguito viene identificato con un obiettivo empirico, quanto più vi sarà condivisione degli obiettivi, tanto più sarà facile la contesa per poterli raggiungere senza la minaccia dei concorrenti<sup>136</sup>.

Se la *Begierde* è il volto che il desiderio assume, quando si rivolge in modo totalizzante a un oggetto non adeguato alla volontà razionale, e quindi corrisponde al desiderio in quanto «patologicamente» determinato<sup>137</sup>, il *Wunsch* sembra essere, nel vocabolario kantiano, l'appetizione di tipo genericamente naturale (quale può essere riconosciuta, secondo proprie specificazioni, anche agli «esseri irraziona-

---

<sup>135</sup> «Esser felici è necessariamente il desiderio [*Verlangen*] di ogni essere razionale ma finito, e perciò un motivo determinante inevitabile della sua facoltà di desiderare [*Begehrungsvermögen*]» (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, § 3, scolio II, p. 51).

<sup>136</sup> «È cosa strana che, siccome il desiderio di felicità [*Begierde zur Glückseligkeit*], quindi la massima mediante la quale ognuno si pone la felicità a motivo determinante della sua volontà, è universale, così possa essere venuto in mente a uomini di criterio di spacciar questa massima per una legge pratica universale. Poiché, laddove negli altri casi una legge universale della natura fa tutto concorde [*alles einstimmig macht*], qui, se si volesse dare alla massima l'universalità di una legge, ne seguirebbe proprio l'opposto della concordia [*Einstimmung*]: il più grave conflitto e l'intera distruzione della massima stessa e del suo scopo. Poiché in quel caso il volere di tutti non ha un solo e medesimo oggetto, ma ognuno ha il suo (il proprio benessere), il quale può bensì anche accordarsi accidentalmente con le intenzioni che altri rivolgono parimenti a se stessi, ma è del tutto insufficiente a far una legge, perché le eccezioni che all'occasione si ha il diritto di fare, sono infinite, e non possono punto esser contenute in modo determinato in una regola universale. In questo modo risulta un'armonia, la quale è simile a quella che una certa satira rappresenta a proposito della concordia di due sposi che si rovinano: 'O mirabile armonia, quello che lui vuole, vuole anche lei', ecc.; o è simile anche a ciò che si racconta dell'impegno preso dal re Francesco I verso l'imperatore Carlo V: ciò che mio fratello Carlo vuole (Milano), lo voglio anch'io. I motivi determinati empirici non sono atti a nessuna legislazione universale esterna, ma neanche a una legislazione universale interna; poiché a base dell'inclinazione questi pone un soggetto, ma un altro, un soggetto tutto diverso, e anche in ciascun soggetto è ora un'inclinazione, ora un'altra che ha l'influsso maggiore. È assolutamente impossibile trovare una legge che regga tutte le inclinazioni sotto questa condizione, cioè in concordia [*Einstimmung*] universale» (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, § 4, scolio, pp. 57–59).

<sup>137</sup> Cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. III, pp. 161–163.

li»)<sup>138</sup>. Il secondo caso, è probabilmente quello che lo stesso autore indica parlando di una «facoltà di desiderare inferiore» [*unteres Begehrungsvermögen*] — ma meglio sarebbe dire «generica» —, che andrebbe distinta da una «facoltà di desiderare superiore» [*oberes Begehrungsvermögen*]<sup>139</sup>: identificabile, quest'ultima, con il desiderio orientato da quella sua specifica modalità che è la volontà, ovvero il desiderio determinato secondo ragione<sup>140</sup>.

## 9. Una concezione ambivalente della relazione interpersonale

Ciò che obiettivamente emerge dal testo kantiano è comunque che la custodia esercitata dalla volontà sul desiderio porta quest'ultimo a riconoscere come referente a sé appropriato la persona: la persona in quanto tale, di cui l'unica realizzazione pienamente adeguata è quella divina. L'ideale del sommo bene è la figura che rappresenta, appunto, la relazione felicitante con la Persona assoluta: relazione che, per essere veramente tale, deve realizzare la condizione (necessaria, ancorché insufficiente) della virtù. Del resto, la virtù kantianamente consiste nella promozione di quel che è proprio, non di un singolo portatore della struttura personale, ma piuttosto della persona in quanto tale, e quindi di ciò che necessariamente appartiene alla persona in universale. Rispettare tutto ciò significa porre, per quanto sta in noi, la possibilità di incontrare l'oggetto proprio del desiderio.

Ora, nel testo kantiano l'implicazione di un'alterità personale è indicata come condizione di possibilità, non del darsi della legge morale, ma solo della piena «intuibilità» di essa<sup>141</sup>. Ciò non toglie che la struttura e l'orientamento della legge morale presuppongano semanticamente (nel senso della *Voraussetzung*) l'esistenza di una comunità interpersonale, effettivamente dotata di quella «natura razionale» cui

---

<sup>138</sup> Cfr. *KpV*, Dialettica della ragion pura pratica, cap. II, pp. 273 e 287. È questo il desiderio che, in quanto umano, potrà dirsi «patologicamente determinabile» [*pathologisch bestimmbar*] (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. III, p. 163).

<sup>139</sup> Cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, § 3.

<sup>140</sup> «Soltanto la ragione, in quanto determina per se stessa la volontà (non in servizio delle inclinazioni), è una vera facoltà superiore di desiderare, a cui è subordinata quella patologicamente determinabile» (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, § 3, scolio I, p. 49).

<sup>141</sup> Cfr. *Met*, Conclusione di tutta l'etica, p. 368.

Kant continuamente fa riferimento: quindi, senza l'effettiva alterità d'altri, l'imperativo kantiano sarebbe una struttura antifrastica.

Eppure, nell'etica kantiana, altri non sembra essere mai realmente attinto, se non in forma schematica: ovvero, come prodotto dell'immaginazione trascendentale, sotto cui organizzare sperimentalmente un'alterità semplicemente empirica (e, come tale, non ancora dotata di «dignità»). In fondo, la distinzione kantiana tra *homo phaenomenon* e *homo noumenon* corrisponde, anche in dimensione intersoggettiva, alla distinzione tra un materiale empirico e un ideale della ragione, che lo schema della comunità universale operante — l'idea pratica di «umanità» — deve accordare tra loro<sup>142</sup>.

A rigore, l'imperativo kantiano deve essere inteso così: tratta gli altri animali razionali (e te stesso, come uno tra loro) “come se” essi fossero (e tu fossi) persona, cioè *homo noumenon*. All'interno del dua-

---

<sup>142</sup> Sull'aporeticità del dualismo antropologico kantiano ha insistito opportunamente, pur in una prospettiva che guarda al materialismo storico, Galvano Della Volpe. «Secondo Kant» — egli scrive —, «l'uomo, 'in quanto essere morale' o 'persona', è '*homo noumenon*', appartiene cioè al sovrasensibile, al mondo intelligibile o puramente razionale: e in questo senso è 'ente razionale' e 'io vero', ché l'uomo come semplice *animal rationale* non è invece che l'*homo phaenomenon*', l'uomo fenomenico o l'individuo empirico, economico. Per ciò il bene morale non può essere costituito che dalla 'rappresentazione della legge in se stessa', il che ha luogo, appunto, in un 'ente razionale' (puro), in quanto in esso 'solo tale legge e non un effetto sperato dall'azione è la determinante del volere': ossia in quanto la volontà è determinata dalla 'rappresentazione immediata della legge', dall'universale puro. [...] Di conseguenza, la formula più semplice dell' 'imperativo categorico' [...] suona nelle parole famose così: 'Agisci unicamente secondo la massima che puoi volere ad un tempo che divenga legge universale'. Esempio: della massima d'azione, che prescrive la non restituzione di un deposito affidatomi senza prova ch'altri possa esibire, non può esser fatta una 'legge pratica universale', perché un tale principio d'azione 'come legge' distruggerebbe se stesso, in quanto 'farebbe sì che non vi sarebbe affatto alcun deposito', cioè alcuna proprietà. Parimente si dica per una 'falsa promessa' e così via. La debolezza di questo moralismo kantiano, di questo purismo etico, non risiede veramente dove l'ha vista la tradizione etica postkantiana, romantica e sedicente storico-dialettica, da Schiller a Croce. Non risiede in un rigorismo morale, in un astrattismo che sacrificerebbe l'individuo, la passione, il 'concreto' edonistico. In questo, se mai, sta il suo merito storico [...]. Bensì la sua debolezza vera risiede in un diverso astrattismo, condiviso dagli stessi romantici e idealisti, dagli stessi suoi critici tradizionali: l'astrattismo dell'interiorità originaria del valore, della persona originaria, metastorica. L'astrattismo di chi, concependo il costituirsi dell'individuo come persona per una investitura extrastorica del valore, intende separare la persona umana e la sua dignità e i correlativi diritti dal valore o universale che solo la può realmente investire persona, dal valore o universale storico consistente nel genere o universale umano, cui appartiene l'individuo, e specificamente consistente nella comunità o società non metaforica o mistica degli interessi umani» (cfr. G. Della Volpe, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, pp. 26–28).

lismo antropologico, del resto, un'alterità, intesa come discontinuità reale, ha senso solo tra persona e persona, e non tra persona e animale razionale: infatti quest'ultimo, nell'ipotesi dualistica, appartiene senza residui all'ambito empirico che la persona costituisce intorno agli assi portanti delle proprie strutture *a priori*.

Dunque, il soggetto morale kantiano, sebbene orientato all'alterità personale come a ciò che dà senso alla sua appetizione, sembra condannato ad avere a che fare effettivamente solo con se stesso, usando l'altro da sé come il semplice materiale attraverso cui ritornare sulla coerenza del proprio volere: appunto, «facendo astrazione da ogni elemento empirico [*von allem Empirischen*]»<sup>143</sup>, e quindi dai «rapporti empirici»<sup>144</sup>.

E persino il rapporto educativo sembra essere, per Kant, un'occasione di incontro dell'educando con l'«idea di umanità» e con la «legge morale» di cui quella è schema; ma non sembra essere l'occasione di un incontro dell'educando con la persona del «maestro» (ridotto, quest'ultimo, al ruolo di vivente «prova della possibilità di agire conformemente al dovere») <sup>145</sup>.

Sembra che in questa prospettiva non ci sia realmente spazio per altri, bensì solo per una generica alterità che funziona come materiale da offrire alla forma pura dell'imperativo, e da schematizzare attraverso un modello immaginativo puro<sup>146</sup>. In tal senso, si può dire che l'espe-

<sup>143</sup> Cfr. *ZeF*, Appendice, p. 149.

<sup>144</sup> Salvo il rischio di ricadere poi acriticamente, per i motivi che sappiamo, in modelli di rapporto dettati dalla consuetudine sociale o dal senso comune storicamente segnato.

<sup>145</sup> «Il mezzo sperimentale (tecnico) per coltivare la virtù è il buon esempio dato dal maestro stesso (cioè l'aver egli una condotta esemplare), esempio che è di ammonimento agli altri; perché l'imitazione è per l'uomo ancora incolto il primo impulso che determina la sua volontà ad accogliere le massime, che egli in seguito farà sue. [...] Il buon esempio non deve servire come modello, ma soltanto come dimostrazione e prova della possibilità di agire conformemente al dovere. Non è dunque il paragone con qualsiasi altro uomo (come costui è) ma soltanto il paragone con l'idea (dell'umanità), cioè come egli dovrebbe essere, è quindi soltanto il paragone con la legge che deve fornire al maestro l'infallibile criterio su cui orientare la sua opera educativa» (cfr. *Met*, Dottrina del metodo dell'etica, § 52, pp. 358–359).

<sup>146</sup> Ricoeur opportunamente sottolinea la discontinuità, rilevabile nel testo kantiano, tra «idea di umanità» e «idea delle persone». «L'idea di umanità, in quanto termine singolo, viene introdotta sul prolungamento dell'universalità astratta che regola il principio di autonomia, senza accezione di persone; di rimando, l'idea delle persone come fini in sé, richiede che si tenga conto della pluralità delle persone, senza, tuttavia, che si possa condurre questa idea fino a quella di alterità. Ora, nell'argomentazione esplicita di Kant, tutto mira a privilegiare la

rienza morale venga tradotta da Kant in mero esperimento morale. Non dobbiamo allora meravigliarci che, quando Kant giunge al dunque — cioè arriva a porsi il problema di un'alternativa in cui siano in gioco, da un lato, il rispetto dello schema dell'umanità universale, e, dall'altro, il rispetto della singolarità personale —, finisca per privilegiare il primo a discapito del secondo.

Verifica di questa conclusione, cioè della tendenziale riduzione della persona a principio disincarnato rispetto alla singolarità dell'individuo umano, si trova nell'articolo *Sul preteso diritto di mentire per amore degli uomini*. Qui, com'è noto, il nostro autore — riprendendo un tema diversamente svolto da Agostino<sup>147</sup> — nega che sarebbe lecito mentire all'assassino che ci domandasse se un nostro amico, da lui perseguitato, si sia rifugiato in casa nostra<sup>148</sup>. E un'analoga impostazione troviamo, riguardo al caso del deposito, nel saggio *Sul detto co-*

continuità, che l'idea di umanità assicura, con il principio di autonomia, a scapito della discontinuità inconfessata che segna l'improvvisa introduzione dell'idea di fine in sé e delle persone come fini in se stesse. [...] Introdotta come termine mediatore fra le diversità delle persone, la nozione di umanità ha come effetto di attenuare, fino al punto di estrometterla, l'alterità che sta alla radice di questa stessa diversità e che viene a drammatizzare la relazione dissimmetrica di potere di una volontà su di un'altra, cui fa fronte la Regola d'Oro. [...] Ora, l'umanità considerata non nel senso estensivo o enumerativo della somma degli umani, ma nel senso comprensivo o di principio di ciò che rende degni di rispetto, non è altro che l'universalità considerata dal punto di vista della pluralità delle persone: ciò che Kant chiama 'oggetto' o 'materia'» (cfr. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Studio VIII, pp. 323–324). Se non che, la formulazione personalista dell'imperativo è in grado — secondo Ricoeur — di riequilibrare il quadro. Infatti, «qui, la nozione di persona in quanto fine in sé viene ad equilibrare quella di umanità, nella misura in cui essa introduce nella formulazione stessa dell'imperativo la distinzione fra la 'tua persona' e la 'persona di ogni altro'. Soltanto con la persona viene la pluralità» (cfr. *ibi*, p. 325). Kant non ha avvertenza — secondo Ricoeur — della tensione da lui stesso suscitata tra l'«universalismo» dell'idea di umanità e il «pluralismo» dell'idea di persona. «La possibilità di un conflitto sorge tuttavia dal momento che l'alterità delle persone, inerente all'idea stessa di pluralità umana, si rivela, in certe circostanze degne di nota, come incoordinabile con l'universalità delle regole che sottendono all'idea di umanità; il rispetto tende, allora, a scindersi in rispetto della legge e rispetto delle persone. La saggezza pratica, in queste condizioni, può consistere nel conferire priorità al rispetto delle persone, nel nome stesso della sollecitudine verso le persone nella loro insostituibile singolarità: quella che — a giudizio di Ricoeur — «fa di ciascuna di esse un'eccezione» (cfr. *ibi*, Studio IX, pp. 369–373).

<sup>147</sup> Cfr. Agostino, *De Mendacio*, 5; testo latino del Migne: PL 40.

<sup>148</sup> Cfr. *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797), in *Kant's gesammelte Schriften*, Band VIII; trad. it. di G. Solari, col titolo: *Sopra un preteso diritto di mentir per amore dell'umanità*, in *Kant, Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di G. Solari — G. Vidari, UTET, Torino 1965, pp. 359–365.

*mune*: ciò può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi; dove l'obbligo alla restituzione — contrariamente alla più equilibrata indicazione di Platone<sup>149</sup> — viene astrattamente assolutizzato, pur nella ragionevole certezza che il restituire vada ad assecondare intenti evidentemente contrari al bene delle persone<sup>150</sup>.

Dunque, se da una parte Kant è consapevole che la tensione teleologica porta il desiderio verso la persona, riconosciuta come fine in sé; d'altra parte, l'esigenza di conformazione allo schema sembra vietare che, del riconoscimento in questione, venga investita la singolarità personale — stante l'inevitabile compromissione di questa con il mondo empirico.

In realtà, non mancano affatto nel testo kantiano anche indicazioni di segno diverso da quello fin qui rilevato. Basterebbe, al riguardo, ripercorrere le pagine della *Metafisica dei costumi* dedicate alla «Dottrina degli elementi dell'etica». Qui, in più occasioni, la persona e la relazione interpersonale vengono presentate come realtà effettivamente esistenti e incontrabili, e non come idee regolative; non solo, ma la concreta persona viene indicata, almeno in un luogo, come «il soggetto che obbliga»<sup>151</sup>.

Non si tratta di una sottigliezza trascurabile. Infatti, una cosa è ritenere meritevole di rispetto la persona in astratto, cioè la «personalità» [*Persönlichkeit*] — di cui il singolo uomo può essere portatore —; altra cosa è ritenere meritevole di rispetto la persona concreta, che il singolo uomo è. Se «personalità» è la qualità personale di cui l'uomo è portatore, in quanto è «dotato di libertà»<sup>152</sup> — e perciò di «dignità»<sup>153</sup> —, in quanto esercita il giudizio della coscienza e vive moralmente<sup>154</sup>, non sarebbe difficile concludere che il fine in sé, enfatizzato dall'etica

<sup>149</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, I, 331c–332a.

<sup>150</sup> Cfr. *ÜdG*, pp. 150–151.

<sup>151</sup> «Il soggetto che costringe (che obbliga) deve prima di tutto essere una persona, e in secondo luogo questa persona deve esserci data come un oggetto d'esperienza, perché l'uomo deve concorrere al fine della di lei volontà, ciò che è soltanto possibile nel rapporto reciproco di due esseri esistenti (perché un puro ente di pensiero non può essere causa di un qualsiasi effetto che accada secondo fini). Ora tutta la nostra esperienza non ci fa conoscere altro essere capace di obbligazione (attiva o passiva) se non l'uomo» (cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 16, p. 303).

<sup>152</sup> Cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 3, p. 273.

<sup>153</sup> Cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 38, p. 334.

<sup>154</sup> Cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 9, p. 288.

kantiana, risieda appunto qui: nella personalità, anziché nella persona individua. In questo caso, il rispetto dovrebbe limitarsi a investire l'uomo, in tanto in quanto esso fosse riconosciuto come persona. Nell'altro caso, l'incondizionatezza del rispetto riguarderebbe l'uomo stesso in quanto tale. Del resto, questa investitura dell'umano in quanto tale con i tratti del personale, è esplicitamente compiuta da Kant, almeno in qualche occasione<sup>155</sup>.

Ancora in favore della seconda ipotesi, si può ricordare che gli sviluppi dell'etica speciale kantiana fanno costante appello al «dovere verso se stessi e verso gli altri», cioè a un dovere che, considerato in relazione alla persona concreta (propria e altrui) come soggetto obbligante, può dirsi responsabilità<sup>156</sup>. I contorni di tale responsabilità vengono addirittura a precisarsi nel dovere di far propri «i fini» (leciti) gli uni degli altri<sup>157</sup>: cosa, quest'ultima, che risulta diversa dalla semplice assunzione della persona come «fine in sé», in quanto prevede la commisurazione con le particolarità dei singoli soggetti. Infatti, dove si parla al plurale di «fini», e ci si preoccupa di connotarli come leciti, si

---

<sup>155</sup> «L'umanità in se stessa è una dignità, poiché l'uomo non può essere trattato da nessuno come un semplice mezzo, ma deve sempre essere trattato nello stesso tempo come un fine; e precisamente in ciò consiste la sua dignità (la sua personalità)» (cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 38, pp. 333–334).

<sup>156</sup> Si pensi emblematicamente ai due casi con i quali, rispettivamente, si apre e si chiude la «Dottrina degli elementi dell'etica»: il caso della conservazione di sé, e quello della pratica delle virtù omiletiche. «Il suicidio è un delitto (omicidio). Veramente lo si potrebbe anche considerare come una trasgressione del nostro dovere verso gli altri uomini (degli sposi l'uno verso l'altro, dei genitori verso i figli, dei sudditi verso la loro autorità di governo o verso i loro concittadini, finalmente anche come una trasgressione del dovere verso Dio nel senso che l'uomo abbandona così, senza esservi comandato, il posto che gli è stato affidato in questo mondo), ma qui si tratta soltanto di stabilire se [...] sia una violazione del dovere verso noi stessi» (cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 6, p. 278). «È un dovere tanto verso se stessi che verso gli altri immettere nella circolazione sociale le proprie perfezioni etiche, non isolarsi, e infine non dimenticare, pur costruendosi un punto centrale fisso dei propri principi, che il circolo che uno traccia attorno a se stesso va considerato anche come una parte di un circolo più grande che abbraccia tutto, vale a dire del circolo dei sentimenti cosmopolitici; più che proporsi come scopo la felicità del mondo, è un dovere coltivare soltanto i mezzi che vi conducono indirettamente, cioè la gentilezza nelle relazioni sociali, l'affabilità, l'amore e il rispetto reciproco» (cfr. *ibi*, § 48, p. 351).

<sup>157</sup> «Il dovere dell'amore del prossimo può essere, dunque, anche espresso come dovere di far propri i fini degli altri (in quanto questi non siano immorali); il dovere del rispetto dei miei simili è contenuto nella massima che proibisce di abbassare chiunque al rango di puro mezzo per i miei fini (proibisce cioè di esigere che altri debba rinnegare se stesso per farsi servo di fini miei)» (cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 25, p. 317).

pensa a fini progettati dai singoli — a fini di fatto —, piuttosto che alla finalità che caratterizza una natura (nel nostro caso, quella personale) considerata in sé e per sé.

Quando l'assunzione dei rispettivi fini è reciproca, ed è accompagnata dal reciproco rispetto, Kant parla di «amicizia» [*Freundschaft*], presentandola come la sintesi stessa degli elementi dell'etica<sup>158</sup>. È nell'amicizia, del resto, che diventa possibile superare la «prigione della solitudine», cui le relazioni anonime sembrerebbero condannare l'uomo, che è viceversa «destinato alla socialità»<sup>159</sup>. Resta comunque il fatto che una tale amicizia, moralmente orientata, è detta essere, dallo stesso Kant, «una semplice idea, sia pure praticamente necessaria»<sup>160</sup>: dunque, una «idea pratica» — nel senso schematico che già conosciamo<sup>161</sup>.

In ogni caso, le espressioni che abbiamo richiamato poco fa, sembrano nel complesso incoraggiare una lettura autenticamente personalista della filosofia pratica di Kant. In tal senso, c'è chi ha sostenuto,

---

<sup>158</sup> «L'amicizia è l'unione di due persone legate da un uguale reciproco amore e rispetto [*Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung*]. Si comprende facilmente che essa è un ideale di simpatia e di benevolenza tra uomini uniti da una volontà moralmente buona, e che [...] rende l'uomo degno di essere felice, e che quindi il cercare l'amicizia è un dovere per gli uomini stessi. Ma che l'amicizia sia una mera idea [*eine bloße Idee*] (però praticamente necessaria [*praktischnothwendige*]) la quale, sebbene impossibile da realizzare in modo compiuto, è però imposta dalla ragione come un dovere, se non comune certo onorifico, al quale bisogna tendere (come a un massimo dei buoni sentimenti degli uomini gli uni verso gli altri), è una cosa che si scorge facilmente» (cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 46, p. 345).

<sup>159</sup> «L'amicizia morale è la fiducia assoluta che due persone si dimostrano l'una verso l'altra, comunicandosi reciprocamente tutti i loro più segreti pensieri e sentimenti, nella misura in cui ciò si può conciliare con il loro vicendevole rispetto. L'uomo è un essere destinato alla socialità, e coltivando il proprio stato sociale egli sente potente e vivo il bisogno di espandersi agli altri [...]. Se egli trova dunque un uomo d'intelletto e di buona indole, a cui [...] egli possa aprire il proprio cuore con piena fiducia, e con il quale egli si trova in assoluto accordo circa il modo di giudicare le cose, allora gli è concesso di manifestare liberamente i suoi pensieri, allora egli non è più tutto solo con le sue idee come in una prigione, ma gode al contrario di una libertà della quale invece egli si vede privato nelle sue relazioni con la grande folla, dove è costretto a rinchiudersi in se stesso» (cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 47, pp. 348–349).

<sup>160</sup> Cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 46, p. 345.

<sup>161</sup> Ma anche su questo giudizio Kant oscilla; tanto che, poche pagine dopo, leggiamo: «Eppure questa amicizia puramente morale non è soltanto un ideale, questo cigno nero si mostra realmente di quando in quando in tutta la sua perfezione» (cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 47, p. 349).



anzitutto, che il regno dei fini sia «il trascendentale fatto persona o, più precisamente, il trascendentale espresso come rapporto interpersonale»<sup>162</sup>; e, in secondo luogo, che — per Kant — «la persona sia la razionalità vivente in una coscienza individuale»<sup>163</sup>. Così, la «dignità» e il «rispetto» andrebbero a investire originariamente la singola individualità personale<sup>164</sup>. Non solo, ma il «rispetto» — caso unico di un «sentimento a priori» — costituirebbe un'originaria apertura del soggetto morale all'intersoggettività<sup>165</sup>.

Ora, una simile lettura della filosofia pratica di Kant, non solo è sicuramente autorizzata da un certo numero di testi — da noi stessi, per altro, già in parte richiamati —, ma può, anzi, essere ulteriormente radicalizzata. Basti pensare a come — già nella *Fondazione*, ma ancor

---

<sup>162</sup> Cfr. G. Dotto, *Il regno dei fini come trascendentale interpersonale*, in Aa. Vv., *Ricerche sul trascendentale kantiano*, p. 139. «La nozione di trascendentalità ha avuto un suo chiarimento alla luce della metafisica dei costumi, nella quale la dottrina del *Reich der Zwecke* ha indicato una possibile linea di sviluppo. Il trascendentale è passato da 'struttura-unione sistematica delle condizioni' a 'struttura-unione sistematica di finalità'. Si è avuta così l'indicazione di un nuovo tipo di universalità, il cui luogo speculativo è la persona e il rapporto interpersonale» (cfr. *ibi*, p. 146).

<sup>163</sup> Cfr. G. Dotto, *Il regno dei fini come trascendentale interpersonale*, p. 142. «Il concetto di 'unione sistematica', con cui Kant ha indicato il *Reich der Zwecke*, non si riferisce affatto ad una comunità astratta e vuota, costituita da esseri puramente razionali. Il *Reich der Zwecke* è un ordinamento interpersonale. Ciò che rende persona è la razionalità, ma la razionalità da sola non è persona. La persona è la razionalità vivente in una coscienza individuale. Si è potuta delucidare la nozione di persona osservandone la rilevanza al livello del 'rispetto', un rispetto suscitato dalla consapevolezza di essere alla presenza di una coscienza informata dalla legge razionale» (cfr. *ibi*, p. 142).

<sup>164</sup> «Che senso ha l'individualità del singolo pensante? Forse quello di pura empiria, da isolare dalla purezza della conoscenza trascendentale?» (cfr. *ibi*, p. 139).

<sup>165</sup> «Questo sentimento a-priori costituisce un'unità soggettiva: le persone lo portano originariamente con sé e possono così inserirsi nell'ordine morale comune. [...] Ed è proprio il rispetto ad essere il primo elemento della reciprocità delle persone [...]. L'opposizione all'egoismo ed il suo superamento avviene in virtù di questo sentimento che lega profondamente l'uomo agli altri uomini. [...] La persona, fine in sé, non può non suscitare il rispetto, permette un'esperienza del trascendentale naturalmente allargata ad una vita interpersonale. L'unione sistematica viene a configurarsi appunto come rispetto trascendentale. L'esperienza del trascendentale è un dato fenomenologico che può dar luogo ad una connotazione di psicologia purificata. Sono nozioni estranee alla tematizzazione kantiana e per le quali Kant non aveva gli strumenti delucidativi. Rimangono tuttavia non solo come indicazioni suggestive, ma pure come spunti fecondi per un ripensamento teoretico. [...] Ci sembra, in conclusione, che Kant non possa fare a meno di porsi a livello della concretezza personale, e, a questo livello, egli attinge una teoreticità in cui è impegnata la razionalità in atto, unita ad un sentimento che si impone universalmente e che è dunque necessario» (cfr. *ibi*, pp. 143-146).

più palesemente nella *Metafisica* — la formulazione personalista dell'imperativo possa offrire la suggestione dell'etica kantiana come di un'etica della reciprocità riconoscente<sup>166</sup>. Infatti, il quadro che immediatamente se ne ottiene è quello di una relazione tra soggetti umani in cui ciascuno ha la persona — propria e altrui — a fine del proprio agire<sup>167</sup>, così che l'ideale regolativo della relazione interpersonale si rivela essere — anche per Kant — quello del riconoscimento «chiasmatico»<sup>168</sup> (che corrisponde poi, con le dovute precisazioni, alla figura del «regno dei fini»). L'ideale regolativo, di un'estensione universale del riconoscimento reciproco, è ciò su cui insiste il «desiderio»; mentre la volontà propriamente detta è chiamata a fare i conti con la complessità delle situazioni, con la loro varietà di prossimità e di urgenze pratiche<sup>169</sup>.

In ogni caso, la complessa fenomenologia della relazione intersoggettiva, che l'autore ci offre nella «Dottrina degli elementi dell'etica», dà alla lettura personalista del pensiero kantiano la più ampia giustifi-

---

<sup>166</sup> O dell'«amore reciproco» (cfr. *Met.*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 24, p. 316).

<sup>167</sup> «Per ciò che concerne la materia, la dottrina della virtù non deve essere considerata unicamente come una dottrina del dovere in generale, ma anche come una teleologia: l'uomo è obbligato infatti a concepire se stesso e a concepire inoltre tutti gli altri uomini come un suo proprio fine; questo si usa chiamare il dovere dell'amore di sé e il dovere dell'amore del prossimo; le quali espressioni, però, sono considerate qui in significato improprio, perché se l'amare non può essere direttamente un dovere, lo è invece l'agire in modo da prendere se stessi e gli altri uomini come fine» (cfr. *Met.*, Introduzione alla dottrina della virtù, XVIII, p. 264).

<sup>168</sup> Sul «chiasma» che si realizza, quando due soggettività si offrono reciprocamente la signoria, mentre si dichiarano l'una finalizzata all'altra, si veda: C. Vigna, *Etica del desiderio umano*, in *Aa. Vv.*, *Introduzione all'etica*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2001, p. 153.

<sup>169</sup> «Ma uno può interessarmi più da vicino di un altro, e colui che mi tocca più da vicino in fatto di benevolenza sono io stesso. Ora, come può ciò accordarsi con la formula 'Ama il tuo prossimo come te stesso'? Se *v*'è chi mi è più vicino (nel dovere della benevolenza) di un altro, se verso costui io sono dunque obbligato a una maggior benevolenza che verso gli altri, pur restando io costantemente più vicino a me stesso (anche dal punto di vista del dovere) di ogni altro, io allora, a quanto pare, non posso dire senza contraddizione che 'debbo amare ogni uomo come me stesso', perché la misura dell'amore di sé non ammette nessuna differenza nel grado. Si scorge subito che qui non si intende solamente la benevolenza limitata al desiderio, la quale propriamente è soltanto un mero compiacimento per il benessere altrui senza che vi si debba contribuire, ma si tratta di quella benevolenza attiva e pratica che consiste nel proporsi per fine il benessere e la salute degli altri (ciò che si chiama beneficenza). Nel desiderio, infatti, posso essere benevolo verso tutti in pari grado; all'atto del fare pratico però, senza violare l'universalità della massima, il grado può essere molto diverso, secondo la differenza delle persone amate (di cui una m'interessa più da vicino di un'altra)» (cfr. *Met.*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 28, pp. 319–320).

cazione. Si tratterà, semmai, di valutare se ciò corrisponda alla ideale linea di sviluppo del pensiero etico kantiano, o non, piuttosto, a una sua (per altro felice) incoerenza.

## 10. Note conclusive

### 10.1. *Ricapitolazione*

È tempo, ormai, di avviare a conclusione la nostra indagine. Il percorso che abbiamo seguito, ci ha portato a mettere in luce come qualche analogato dello schematismo trascendentale operi in ogni ambito della filosofia kantiana; e, in particolare, nell'etica. Qui, l'equivalente dello schematismo della ragion pura è la «tipica» della ragion pratica (cioè, la riconduzione sperimentale della legge morale a legge di una natura possibile), e l'equivalente dello schema è l'immagine pura di una comunità universale e operante degli esseri razionali.

Quest'ultima serve a rendere omogeneo all'esperienza morale effettiva, l'ideale del regno dei fini; il che accade attraverso l'esperimento mentale dell'universalizzazione delle massime. L'analisi degli esperimenti mentali prodotti da Kant, ci ha portato a distinguere tra una tipologia eidologica, in cui viene suscitata l'ipotesi di una contraddizione interna al mondo (esso stesso ipotetico) che si genera dall'universalizzazione immaginaria di una certa massima; e una tipologia buletica, in cui viene suscitata l'ipotesi di una contraddizione interna all'atto stesso del volere una certa massima e, a maggior ragione, del volere l'universalizzazione di questa. Ora, portando a fondo l'analisi della tipologia buletica dell'esperimento mentale kantiano, abbiamo visto come la formulazione personalista dell'imperativo rappresenti l'esplicitazione di una dimensione referenziale, che implicitamente si trova anche nelle altre formulazioni del medesimo.

Abbiamo anche potuto constatare come né le obiezioni hegeliane né il paradosso di Lacan colpiscano di fatto la tipologia buletica dell'esperimento mentale kantiano; e come, invece, questa abbia il merito di mettere in luce la questione decisiva di una filosofia morale: quella che riguarda la qualità del volere e del desiderare, e la reciproca connessione di queste due figure.

Così pure abbiamo constatato come la cura che il volere è chiamato a esercitare sul desiderare, abbia di mira il riconoscimento esplicito e pratico, da parte di quest'ultimo, della persona quale proprio referente adeguato. Resta però intatta, a questo punto, l'ambivalenza che troviamo inscritta in tutto il percorso etico kantiano: quella che oscilla tra il prevalere della tensione teleologica e il prevalere del conformismo schematico. La posta in gioco è che, della dignità personale — con il rispetto incondizionato a essa dovuto —, venga o meno realmente investito l'individuo umano in quanto tale, e non soltanto un'astratta «personalità», ai cui tratti ideali i singoli uomini possano offrire occasionali punti di appoggio “materiale”.

### 10.2. *Desiderio e volontà*

Come abbiamo visto, per Kant desiderio e volontà sono nell'uomo distinguibili, ma non separabili. E le due figure non si distinguono per la portata empirica della prima, e trascendentale della seconda: quasi fossero due modi alternativi di atteggiarsi — uno contrastante e l'altro assecondante la ragione —, posti dalla medesima facoltà di appetizione. Si tratta piuttosto di due aspetti complementari di una medesima facoltà di appetizione: entrambi a vocazione trascendentale, ed entrambi tentati di rinchiudersi nell'empirico<sup>170</sup>.

La distinzione autentica tra essi si potrà piuttosto riconoscere nei motivi seguenti. Anzitutto, se il desiderio [*Begehrung* o *Verlangen*] è la tendenza a un *obiectum* che sia soddisfacente per un essere razionale finito, la volontà [*Wille*] è lo stesso desiderio che diventa prassi, e che cerca il conseguimento di quell'*obiectum*: una capacità pratica (la

---

<sup>170</sup> Particolarmente attento alla tensione tra formalismo e teleologia, che attraversa la filosofia morale kantiana, è Paul Ricoeur. Questi, nell'Ottavo Studio di *Soi-même comme un autre*, afferma che «la volontà nella morale kantiana prende il posto che il desiderio razionale occupava nell'etica aristotelica; il desiderio si riconosce dalla sua prospettiva, la volontà dal suo rapporto alla legge; essa è il luogo della questione: ‘Cosa debbo fare?’». In un vocabolario a noi più vicino, potremmo dire che il volere si esprime in atti di discorso che dipendono dalla famiglia degli imperativi, mentre le espressioni verbali del desiderio — ivi compresa la felicità — sono atti di discorso di tipo ottativo» (cfr. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Studio VIII, p. 304). Il tentativo di Ricoeur sembra quello di «resistere» all'«accusa classica di rigorismo, secondo cui Kant riterrebbe il desiderio come intrinsecamente ostile alla razionalità»: resistenza difficile, dal momento che Kant sembra stipare, un po' alla rinfusa, nella «facoltà di desiderare» gli elementi vari che si oppongono alla purezza della ragion pratica (cfr. *ibi*, p. 308).

volontà), che si innesta in una struttura finalistica (il desiderio). In secondo luogo, se il desiderio è materialmente referenziale, ovvero termina in una oggettualità che non gli è determinatamente nota, la volontà si occupa di come praticamente dare corso alla tensione permanente del desiderio, in modo che questa non fallisca il proprio obiettivo — che pure rimane imperscrutabile nei suoi connotati ultimi.

Il punto è che entrambe le figure, e non solo una delle due, hanno da salvare la loro portata trascendentale. Del resto, se il desiderio non avesse anch'esso originariamente una struttura trascendentale, non potrebbe neppure essere educato alla trascendentalità da parte della volontà. Le due figure — come abbiamo anticipato — andrebbero dunque intese come due dimensioni, l'una teleologica (il desiderio) e l'altra pratica (la volontà), di una medesima struttura appetente. La volontà, in quanto «pura», cioè in linea con la razionalità, avrà cura che il desiderio non si attesti su oggetti inadeguati alle esigenze che il perseguimento della felicità comporta per un essere razionale; ma reciprocamente — ed è questo l'aspetto che Kant considera solo implicitamente —, anche il desiderio, nella sua intenzionalità originaria, dovrà impedire che la volontà si conformi a massime che, pur senza generare mondi inconsistenti (autocontraddizioni eidologiche), sviluppino comunque contenuti indesiderabili, nel preciso senso di inadeguati alla portata autentica del *Begehrungsvermögen*.

In fondo, l'autocontraddizione buletica, di cui dicevamo, è proprio l'incompatibilità tra i contenuti che la volontà del soggetto riesce coerentemente a progettare, da una parte, e, dall'altra, il contenuto che la dimensione desiderante della medesima volontà ha inevitabilmente presente come proprio termine adeguato<sup>171</sup>: quello che viene indicato

---

<sup>171</sup> Giampaolo Azzoni, nella sua approfondita analisi dei due tipi di autocontraddizione suscitati da Kant, sostiene che sia illuminante considerare l'analogia che c'è tra il modo in cui l'autore tratta la costruzione del sapere matematico e il modo in cui egli tratta la costruzione della filosofia pratica. In particolare, si potrebbe considerare in parallelo la costruzione di un oggetto matematico, come il 'triangolo', e la costruzione di un oggetto morale, come la 'promessa'. «Così, sulla celebre tesi kantiana secondo cui le proposizioni propriamente matematiche sono sempre sintetiche a priori, può modellarsi la tesi per cui anche le proposizioni sulle condizioni di coerenza pragmatica sono sintetiche a priori». Se non che, «l'autocontraddittorietà eidetica e l'autocontraddittorietà buletica sono relative a condizioni di coerenza pragmatica espresse da due tipi diversi di proposizioni sintetiche a priori. [...] La differenza tra i due tipi di proposizioni sintetiche a priori può essere terminologicamente marcata facendo riferimento ad un paradigma di Amedeo G. Conte: regole noetiche e regole dianoetiche. Le

come «sommo bene» o come «regno dei fini». Si può dire che il tipo buletico mette in evidenza come, progetti che sarebbero universalizzabili dal punto di vista astratto di un puro *homo phänomenon*, non lo siano più dal punto di vista concreto: quello dell'*homo noumenon*.

L'inconveniente è che, nel discorso kantiano, agisce un modello antropologico di tipo dualistico, in cui *homo phänomenon* e *homo noumenon* finiscono per essere relati tra loro, non più come l'astratto rispetto al concreto, bensì come due realtà relativamente autonome l'una dall'altra. Così l'autore finisce surrettiziamente per ascrivere la «facoltà desiderante» al livello dell'*homo phänomenon* o *animal rationale*, e la «volontà pura» al livello dell'*homo noumenon* o *persona*. In effetti, se in Kant è chiara l'implicazione materiale tra l'esser uomo e l'esser persona, appare invece problematico il modo in cui l'uomo realizza il proprio esser persona: più precisamente, «persona» non sembra dire — per Kant — il tutto dell'uomo (com'era invece nella filosofia scolastica)<sup>172</sup>.

---

regole noetiche sono le regole 'esplicitanti la costituzione di un atto o istituto', mentre le regole dianoetiche sono le regole 'implicate dalla costituzione di un atto o istituto'. [...] La mia tesi (che vuole essere una ricostruzione fedele del pensiero di Kant) è che l'autocontraddittorietà eidetica sia relativa a proposizioni sintetico-noetiche e che l'autocontraddittorietà buletica sia relativa a proposizioni sintetico-dianoetiche» (cfr. G. Azioni, *Filosofia dell'atto giuridico in Immanuel Kant*, cap. III).

<sup>172</sup> La questione diventa esplicita in un testo come la *Metafisica dei costumi*, dove il dualismo antropologico kantiano — tra *homo phänomenon* e *homo noumenon* — viene teorizzato nel modo più chiaro. Leggiamo in proposito: «L'uomo considerato nel sistema della natura (*homo phänomenon*, *animal rationale*) è un essere di mediocre importanza e ha, come tutti gli altri animali che il suolo produce, un valore comune volgare (*pretium vulgare*). Persino il fatto che egli si eleva al disopra di essi per l'intelletto e può proporre a se stesso dei fini, gli dà unicamente un valore esterno relativo alla sua utilità (*pretium usus*), onde un uomo è preferibile a un altro, vale a dire gli conferisce, secondo il punto di vista animale ovvero come cosa, un prezzo analogo a quello d'una merce, dove anzi egli ha un valore perfino inferiore al mezzo generale di scambio, cioè al denaro, il cui valore è per questa ragione considerato come eminente (*pretium eminens*). Ma l'uomo considerato come *persona*, vale a dire come soggetto di una ragione moralmente pratica, è elevato al disopra di ogni prezzo, perché come tale (*homo noumenon*) egli dev'essere riguardato non come un mezzo per raggiungere i fini degli altri e nemmeno i suoi propri, ma come un fine in sé; vale a dire egli possiede una dignità (un valore interiore assoluto), per mezzo della quale costringe al rispetto di se stesso tutte le altre creature ragionevoli del mondo, ed è questa dignità che gli permette di misurarsi con ognuna di loro e di stimarsi loro uguale» (cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 11, p. 294). Quel che appare problematico in questo dualismo — che distingue la persona, che è nell'uomo, dall'animale razionale —, è come la persona, che non è considerata come il tutto dell'uomo, possa coinvolgere nella propria dignità l'animale razionale.

Se non che, è solo riconoscendo che l'*animal rationale* è il modo umano di essere *persona*, che si può anche comprendere come la stessa dimensione del desiderio, in cui Kant considera materialmente compresi i bisogni legati all'animalità del soggetto appetente, sia penetrata dalla razionalità come dalla sua forma specifica. Del resto, solo in un quadro come questo può collocarsi coerentemente una fondamentale intuizione sulla quale Kant pure si attesta: quella per cui la prassi della volontà razionale, non combatte il desiderio in quanto tale, ma solo le configurazioni inautentiche di questo.

### 10.3. *Due concezioni del desiderio*

La filosofia morale *tout court* — non solo quella kantiana — si trova da sempre di fronte a un'alternativa, di cui quella tra modello teleologico e modello deontologico è solo l'epifenomeno. L'alternativa profonda è quella tra due differenti concezioni del desiderio: integrale l'una, parziale l'altra. La prima è quella che riconosce il desiderio come tensione aperta a un referente trascendentale, e, in tal senso, anche come indirizzo che orienta ultimamente la prassi volontaria; la quale potrà dirsi razionale, proprio in quanto coerente con tale orientamento radicale. Ed è superfluo dire che, rispetto al desiderio così inteso, ogni schema di *obiectum* pratico risulta, non solo inadeguato, ma anche radicalmente sproporzionato.

La seconda concezione è quella che riduce il desiderio nei termini di una tensione al dovere, od obbligazione, che — rimossa la considerazione del termine obbligante —, rischia di ritrovarsi nelle secche dell'autoreferenzialità: quelle di un volere che abbia a oggetto se stesso. Per evitarle, si può fare ricorso a strategie di coerenza; le quali, però, hanno senso in tanto in quanto reintroducono surrettiziamente, come referente di coerenza, quello che è anche, e prima ancora, il referente del desiderio adeguatamente inteso: ricadendo così di fatto — ma solo per fedeltà alla loro logica interna — nel modello precedente. In altre parole, il senso del dovere non può che risultare strutturalmente secondario rispetto all'orientamento inevitabile del desiderio, configurandosi come avvertenza degli impegni che la fedeltà pratica a questo di volta in volta comporta.

L'alternativa in questione può essere considerata anche in termini più radicali. La prima concezione è propria di chi regola sulla capacità

trascendentale del pensiero qualunque modello di moralità che l'immaginazione sia in grado di produrre; la seconda è propria di chi piega la capacità trascendentale del pensiero su qualche modello di moralità prodotto dall'immaginazione. Nella prima prospettiva, l'esperienza morale viene interpretata come tensione finalistica, aperta oltre ogni schema: in quanto, chi coltiva una tensione finalistica a latitudine trascendentale, la asseconda senza poter prevedere dove questa lo condurrà. Nella seconda prospettiva, invece, l'esperienza morale viene interpretata, più semplicemente, come conformazione a un modello. Nella prima, si tende oltre ogni modello schematico (pur riconoscendone la necessità pedagogica); nella seconda, ci si conforma a un modello schematico, rimanendo preda in tal modo della sfera empirica, rispetto alla quale lo schema — “produttivo” o “riproduttivo” che sia — è sempre omogeneo<sup>173</sup>.

Le due concezioni — lo si è ben capito — sono quelle che si confrontano anche dall'interno dell'etica kantiana, che risulta quindi costantemente combattuta, anche in senso lessicale, tra una configurazione «finalistica» e una «conformistica» del volere; senza sapersi risolvere effettivamente per nessuna delle due.

#### 10.4. *La radice dualistica dello schematismo*

In realtà, lo stesso Kant avverte la tensione interna al proprio discorso, e non manca — nell'«Introduzione alla dottrina della virtù» — di suggerirne un'interpretazione conciliatrice, secondo la quale l'agire virtuoso andrebbe inteso come il frutto di una coniugazione ilemorfica di «fine» [*Zweck*] e «dovere» [*Pflicht*], nei rispettivi ruoli di «materia» e di «forma»<sup>174</sup>. Non è infatti autocontraddittorio —

---

<sup>173</sup> Quando è in gioco lo schematismo teoretico prevale l'aspetto che Kant chiama «produttivo»; quando è in gioco una “tipica” pratica è presumibilmente più forte l'elemento «riproduttivo», con i rischi di conformismo che ciò comporta.

<sup>174</sup> «'Fine' è un oggetto dell'arbitrio (di un essere ragionevole), la rappresentazione del quale determina la volontà a una certa azione che realizzi l'oggetto medesimo. Ora io [...] non potrò mai essere costretto ad avere un fine: io solo posso proporre a me stesso qualche cosa come fine. Ma se sono obbligato a propormi per fine qualche cosa che rientri nel concetto della ragion pratica, e quindi a dare come principio di determinazione della mia volontà, oltre a un principio formale, anche un principio materiale, un fine che possa essere opposto a quello delle tendenze della sensibilità, allora si avrebbe un con-



egli osserva — «proporre a se stessi un fine che sia nello stesso tempo un dovere»<sup>175</sup>.

Ciò di cui Kant è in cerca è dunque una «teleologia morale» — cioè un finalismo a rilevanza etica — che non sia riducibile a una «teleologia tecnica». Più precisamente, egli cerca di capire se l'uomo sia rappresentabile, non soltanto come luogo di finalità genericamente naturali (comuni a ogni altro vivente), ma anche come soggetto di finalità libere: se sia cioè individuabile un finalismo proprio della libertà umana. Ma un tale finalismo sembra poi, ai suoi occhi, identificabile con il dovere stesso, nella sua forma imperativa<sup>176</sup>.

Quel che Kant intende sostenere non è che il fine dell'agire umano sia ultimamente quello di obbedire all'imperativo categorico: egli ritiene, piuttosto, che la legge, con la sua qualità categoricamente imperativa, sia il momento formale di una struttura — l'agire virtuoso — più complessa, la cui materia è costituita dalla stima per la realtà personale (propria e altrui)<sup>177</sup>. Quando infatti il nostro autore si domanda

etto di un fine che è in se stesso un dovere» (cfr. *Met*, Introduzione alla dottrina della virtù, I, p. 229).

<sup>175</sup> «Perché allora la costrizione viene da me, e ciò si concilia benissimo con la libertà». Sarebbe invece autocontraddittorio un fine che venisse eteroimposto come tale (cfr. *Met*, Introduzione alla dottrina della virtù, I, p. 230).

<sup>176</sup> «Ogni azione ha dunque un proprio fine, e siccome nessuno può avere un fine senza costituirsi da sé a fine l'oggetto del proprio arbitrio, così l'aver nelle proprie azioni uno scopo qualunque è un atto della libertà del soggetto che agisce, e non un effetto della natura. Siccome però quest'atto che determina un fine è un principio pratico, che prescrive non già i mezzi, ma il fine stesso, così esso è un imperativo categorico della ragion pura pratica, cioè un imperativo tale che unisce a un concetto del dovere quello di uno scopo in generale. Deve esservi ora un fine di questo genere e un imperativo categorico che vi corrisponda. Se infatti vi sono delle azioni libere, devono esservi pure dei fini ai quali quelle tendono come al loro oggetto. Tra questi fini ve ne debbono essere alcuni, che sono nello stesso tempo dei doveri. Se non vi fossero infatti dei fini di questa specie, e non potendo esservi delle azioni senza scopo, tutti i fini avrebbero per la ragione pratica soltanto il valore di mezzi per raggiungere altri fini, e un imperativo categorico sarebbe impossibile; il che vanificherebbe ogni dottrina della morale. Non si tratta qui dunque degli scopi che l'uomo si propone secondo gli impulsi della sua natura sensibile, ma degli oggetti del libero arbitrio esercitantesi secondo le proprie leggi, e che l'uomo deve proporsi come fini. I primi costituiscono una specie di teleologia tecnica (soggettiva), che si può chiamare propriamente pragmatica, [...] i secondi compongono la teleologia morale (oggettiva)» (cfr. *Met*, Introduzione alla dottrina della virtù, III, p. 234).

<sup>177</sup> «Per ciò che concerne la 'materia', la dottrina della virtù non deve essere considerata unicamente come una dottrina del dovere in generale, ma anche come una 'teleologia': l'uomo è obbligato infatti a concepire se stesso e a concepire inoltre tutti gli altri uomini come un suo proprio fine; questo si usa chiamare il dovere dell'amore di sé e il dovere dell'amore del prossimo;

«quali siano i fini che sono nello stesso tempo doveri», risponde indicando la «propria perfezione» e la «felicità altrui». E questo, non nel senso che, in quanto contenuti di un'inevitabile tendenza, essi vadano assunti anche come doveri — il che, a suo avviso, sarebbe autocontraddittorio<sup>178</sup> —; ma piuttosto nel senso che il tema del dovere sarà quello di «proporsi come fine» [*sich zum Zwecke machen*], ovvero come «materia delle nostre azioni», quei contenuti<sup>179</sup>. Che, poi, i contenuti che il dovere impone come fini, siano proprio quelli indicati — la «coltivazione» [*Cultur*] della persona, in sé e negli altri —, sembra doversi intendere come qualcosa di già acquisito attraverso la considerazione dell'imperativo nella sua formulazione personalista<sup>180</sup>.

Dunque, fini eticamente rilevanti, in quanto contenuti del dovere; non viceversa. Il fine, kantianamente, non può costituire criterio normativo, bensì solo materia da normare — secondo i criteri di cui già abbiamo discusso. E questo perché — secondo il nostro autore — disegnare l'etica seguendo il filo conduttore della dinamica dei fini significherebbe procedere a tentoni, inseguendo la cecità del generico desiderio; mentre è proprio quest'ultimo ad aver bisogno di essere condotto per mano dalla chiarezza della ragion pura pratica<sup>181</sup>. Ciò non toglie, comunque, che la ragion pratica sia costretta ad appli-

le quali espressioni, però, sono considerate qui in significato improprio, perché se l'amare non può essere direttamente un dovere, lo è invece l'agire in modo da prendere se stessi e gli altri uomini come fine» (cfr. *Met*, Introduzione alla dottrina della virtù, XVIII, p. 264).

<sup>178</sup> «Non si può qui invertire il rapporto dei termini, vale a dire considerare come dei fini, che sarebbero in sé dei doveri per la stessa persona, la felicità propria da una parte, e la perfezione altrui dall'altra» (cfr. *Met*, Introduzione alla dottrina della virtù, IV, p. 235).

<sup>179</sup> Cfr. *Met*, Introduzione alla dottrina della virtù, IX, p. 246.

<sup>180</sup> Cfr. *Met*, Introduzione alla dottrina della virtù, V, pp. 236–238; VIII, pp. 242–245.

<sup>181</sup> «Il rapporto del fine con il dovere si può concepire in due modi: o, partendo dal fine, cercare la massima dell'azione conforme al dovere; o al contrario, partendo dalla massima, cercare il fine che è nello stesso tempo un dovere. La dottrina del diritto segue la prima via. [...] L'etica invece segue una via opposta. Essa non può partire dai fini che l'uomo si propone e stabilire in seguito quali massime egli deve seguire, cioè quale è il suo dovere, perché tali fini non sarebbero per le massime che dei principi empirici, da cui non potrebbe scaturire nessun concetto del dovere, avendo questo (il dovere categorico) la sua radice unicamente nella ragione pura; se le massime, dunque, dovessero venir dedotte da questi fini (che sono tutti interessati), non si potrebbe più parlare propriamente di concetto del dovere. È quindi il concetto del dovere quello che nell'etica dovrà guidarci a dei fini, e che fonderà su principi morali le massime da seguire relativamente ai fini che dobbiamo proporci. [...] Soltanto un fine che è nello stesso tempo un dovere può essere chiamato 'dovere di virtù' [*Tugendpflicht*]» (cfr. *Met*, Introduzione alla dottrina della virtù, II, pp. 231–232).

care il vaglio dell'imperativo, e del suo test di universalizzazione, a un materiale che è quello indicato dal desiderio<sup>182</sup>.

Andando oltre il dettato di Kant, ma non oltre il suo disegno teorico, si può azzardare che l'unico contenuto che la ragion pratica sia in grado di proporre «archittonicamente» (e non «tecnicamente») alla cura del soggetto, sia appunto il contenuto a portata trascendentale: e cioè, la persona — rispetto alla quale, ogni altro contenuto entra in discussione come funzionale o meno. Per questo, gli unici fini doverosi sono, per Kant, le varie forme di custodia e di coltivazione della persona.

Ora, quel che appare persuasivo del disegno kantiano è la ricerca di un finalismo a rilevanza etica; il quale, naturalmente, non potrà essere fondato in nessuno dei fini di fatto assunti dal soggetto. Persuasiva appare anche l'identificazione del termine adeguato di tale finalismo con la persona. Non persuasivo è invece il cortocircuito in cui il discorso kantiano incorre, quando identifica nel dovere la causa formale del finalismo: per cui, fine di diritto sarebbe ciò che è doveroso rappresentarsi come tale. Siamo qui in quelle secche dell'autoreferenzialità, di cui parlavamo nel paragrafo precedente. Dove, infatti, il dovere trova le proprie ragioni, se non nella coerenza con la tensione del desiderio, di cui la ragion pura pratica è il livello consapevole?

Era lo stesso Kant a spiegare, altrove, come la ragion pura pratica sia il desiderio stesso, in quanto capace di riconoscere concettualmente — nella persona — il proprio fine<sup>183</sup>, ovvero il proprio referente archittonico.

In ogni caso, l'ambivalenza che siamo costretti a rilevare nella analisi kantiana della relazione tra dovere e fine (ovvero, tra volontà e desiderio), è a sua volta una proiezione del dualismo che segna l'antro-

---

<sup>182</sup> «L'imperativo che ordina: 'tu devi proporti come fine questo o quello (per esempio la felicità degli altri)', si riferisce alla materia dell'arbitrio (a un oggetto). Ora, siccome non è possibile una libera azione senza che l'agente si proponga nello stesso tempo uno scopo (come materia dell'arbitrio), così quando c'è un fine che è nello stesso tempo un dovere, la massima delle azioni, considerate come mezzi per raggiungere il fine, non deve contenere altra condizione fuorché quella di esser atta a una possibile legislazione universale: il fine che è nello stesso tempo un dovere, può imporre alla stregua di legge il seguire questa massima, mentre per la massima stessa è già sufficiente che essa possa accordarsi con una legislazione universale. Le massime delle azioni infatti possono essere arbitrarie, e sono limitate dalla sola condizione di convenire a una legislazione universale, considerata come principio formale delle azioni» (cfr. *Met*, Introduzione alla dottrina della virtù, VI, pp. 239–240).

<sup>183</sup> Cfr. *KU*, § 10, p.107

pologia di questo autore. Di lì viene infatti la costante tentazione kantiana di ridurre la portata del desiderio entro coordinate semplicemente empiriche, scollando tra loro desiderio e volontà, quasi elementi reciprocamente eterogenei.

Del resto, il centro intorno al quale la nostra indagine sullo schematismo etico si è trovata a gravitare inesorabilmente, è proprio il dualismo antropologico. E non a caso. Che cos'è, infatti, lo schematismo etico, se non il tentativo di mediare — nella vita pratica — tra ciò che si colloca a livello trascendentale (l'imperativo che vale per la persona), e ciò che invece ha collocazione empirica (l'animale razionale la cui azione va regolata)? E da dove nasce l'esigenza di una tale mediazione, se non dalla precedente assunzione di un diffalco originario, nell'uomo, tra i due livelli: quello empirico e quello trascendentale?

## CAPITOLO II

### KANT E LA REGOLA AUREA

Kant si è occupato pochissimo del nostro tema, almeno in modo diretto. Eppure è abituale che il suo nome sia tra quelli più citati, là dove si parla della Regola Aurea<sup>1</sup>. Evidentemente questo accade a causa dell'aria di famiglia che accomuna la Regola e le formulazioni kantiane dell'imperativo morale. Ora, per verificare l'attendibilità di quest'aria di famiglia, procederemo anzitutto ad una ricognizione dei testi che il nostro autore ha dedicato alla filosofia pratica.

---

<sup>1</sup> È notevole, ad esempio, che quello di Kant sia uno dei pochissimi nomi che compaiono nel testo sulla Regola d'Oro curato da Marcus Singer per una delle più autorevoli enciclopedie filosofiche di lingua inglese (cfr. M.G. Singer, «*Golden Rule*», in *The Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards editor, Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press and Collier Macmillan Publishers, New York — London 1967, vol. III, p. 366). Osservazione analoga si può fare per l'omonima voce curata da James Petrik per una più recente enciclopedia specializzata. Qui leggiamo che «fu la preoccupazione per il problema dei desideri corrotti che condusse Immanuel Kant a distinguere il suo proprio principio morale primo, l'imperativo categorico, dalla Regola Aurea. [...] La differenza tra la Regola Aurea e l'imperativo categorico è basata, secondo Kant, sul fatto che una persona [stando alla Regola] può comunque trattare gli altri come se essi condividessero i suoi voleri, corrotti o altro che fossero; mentre non è possibile volere consistentemente l'universalizzazione di un comportamento corrotto. Per illustrare la differenza tra i due principi, Kant fa notare che molti individui acconsentirebbero volentieri a non ricevere alcuna assistenza dagli altri e ad essere in tal modo — in accordo con la Regola Aurea — sollevati dal dovere di assistere gli altri. Volere che una tale mutua negligenza fosse universale, sarebbe comunque irrazionale, ciò comporterebbe volere che nessun essere umano prestasse mai assistenza agli altri: una linea di condotta che minerebbe la stessa sopravvivenza del genere umano. In questo senso, dice Kant, l'imperativo categorico esclude quelle intenzioni corrotte che la Regola Aurea consente di mantenere» (cfr. J. Petrik, «*Golden Rule*», in *International Encyclopedia of Ethics*, J.K. Roth editor, Fitzroy Deoborn Publishers, London — Chicago 1995, pp. 354–355).

## 1. La Regola Aurea nei testi kantiani

### 1.1. *L'Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*<sup>2</sup>

In questo saggio del periodo cosiddetto pre-critico (e precisamente del 1764), Kant si muove nell'orbita dell'intuizionismo, proprio dell'etica del *moral sense*; e parla di quelle regole d'azione che sono da noi «rappresentate immediatamente come buone», senza che la loro bontà sia ulteriormente giustificabile per riconduzione a evidenze precedenti. La capacità che queste tipologie d'azione hanno di vincolarci moralmente — egli aggiunge —, «è un indimostrabile principio materiale [*materialer*] della normatività». Come esempio di autoevidenza morale di specie “materiale” egli propone la seguente regola: «ama colui che ti ama». Si tratta di «una proposizione pratica che pur stando sotto la suprema regola formale e affermativa della normatività» — «fa' la cosa più perfetta che sia possibile per tuo mezzo» —, «vi sta però immediatamente», cioè senza bisogno che il suo nesso con la regola suprema debba essere messo in evidenza dimostrativamente<sup>3</sup>.

Ora, la regola della “restituzione d'amore” — come potremmo chiamarla — non coincide certo né con la Regola Aurea né con il Comandamento dell'Amore. Essa ci rivela, però, come Kant avesse in mente che l'applicazione più ovvia della legge morale suprema alle relazioni interpersonali, fosse una norma della reciprocità nell'amore. La differenza evidente tra la Regola Aurea e la norma in questione — che pure troviamo nell'Antico Testamento<sup>4</sup>, ma che Gesù cita come insufficiente, e anche ambigua (in quanto può essere intesa in senso

---

<sup>2</sup> *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band II; trad. it. di P. Carabellese — R. Hohenemser — R. Assunto, col titolo: *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, in *Kant, Scritti precritici*, a cura di A. Pupi, Laterza, Roma – Bari 1982.

<sup>3</sup> Cfr. *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, pp. 245–246.

<sup>4</sup> Il riferimento è a *Siracide* 12,4–7: «dà al buono e non aiutare il peccatore». Questo passo, per altro, non è citato da Kant in *Die Religion*, e nemmeno risulta tra quelli sottolineati nel volume della Bibbia che era di sua proprietà.

esclusivo ed escludente)<sup>5</sup> —, sta evidentemente nella inversione della dinamica morale che in questa si registra. Nella restituzione d'amore, infatti, si propone una reciprocità di rimando rispetto ad una iniziativa altrui, e la si propone in un circolo che è estraneo ad una prospettiva universale, quale è invece quella evocata dalla Regola Aurea, che, senza restrizione alcuna, si riferisce a “gli uomini”.

### 1.2. *La Fondazione della metafisica dei costumi*

L'unica citazione esplicita che Kant fa della Regola Aurea, è contenuta in una nota della *Grundlegung*. Da quest'opera, dunque, partiremo per compiere, quanto al nostro tema, una ricognizione dei testi kantiani del periodo “critico”.

#### 1.2.1. La Regola Aurea è, di per sé, principio di una morale popolare

Una «filosofia morale popolare»<sup>6</sup>, con la sua comprensibile preoccupazione di accessibilità al largo pubblico, deve seguire, e non precedere — secondo Kant —, la istituzione di una «metafisica dei costumi»<sup>7</sup>. Con l'espressione «filosofia morale popolare» si intendeva, ai tempi di Kant, la proposta di conformare il comportamento degli uomini a qualche esempio [*Beispiel*] morale, considerato come un modello [*Muster*]; in modo analogo a quanto sottinteso dalle parabole evangeliche. Se non che, per capire che un modello morale è veramente degno di questo nome, bisogna possedere un criterio, rispetto al quale sia possibile valutare il modello in questione; e questa è anche la condizione che ci consente di capire che il Vangelo propone una vita morale razionalmente soddisfacente<sup>8</sup>.

Ciò che caratterizza il principio morale è, non solo la forma imperativa, che di per sé è comune anche alle regole della abilità e a quelle

<sup>5</sup> Cfr. *Matteo* 5,43–44. Il brano non risulta citato in *Die Religion*, né sottolineato nella Bibbia personale di Kant.

<sup>6</sup> Cfr. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) — d'ora in poi: *G* —; trad. it. di F. Gonnelli, sez. II, p. 43. «Filosofia morale popolare» è la traduzione di Gonnelli. Kant parla di *populäre sittliche Weltweisheit* (letteralmente: «sapienza popolare sul mondo, relativa ai costumi»). Il riferimento kantiano è alla *Popularphilosophie* degli illuministi berlinesi, il cui esponente principale era Christoph Friedrich Nicolai.

<sup>7</sup> Cfr. *G*, sez. II, p. 49.

<sup>8</sup> Cfr., *G*, sez. II, p. 47.

della prudenza, bensì la categoricità, là dove le regole di abilità e di prudenza risultano inevitabilmente ipotetiche. Negli imperativi della abilità [*Geschicklichkeit*], il fine è un risultato già noto, quindi qualcosa di dato; in quelli della prudenza [*Klugheit*]<sup>9</sup>, il fine è qualcosa di solamente possibile, e coincide ultimamente con la felicità<sup>10</sup>: felicità che Kant intende — almeno in questo contesto — come un ideale dell'immaginazione di ogni essere razionale in quanto umano, e non come un ideale della ragione, cioè come qualcosa che sia condivisibile da ogni essere razionale in quanto tale<sup>11</sup>. L'imperativo categorico, invece, si fonda non su di un fine soggettivo (o «movente»), ma su di un fine oggettivo (o «motivo»). Dire fine oggettivo equivale a dire «fine in se stesso», cioè, concretamente, equivale a parlare di «persona»<sup>12</sup>. L'affermazione universale della persona è il fine proprio della ragion pratica (o volontà), cioè della natura razionale in quanto tale; invece, il perseguimento della felicità è il fine proprio della natura razionale in quanto umana, cioè in quanto orientata ad un soddisfacimento configurato secondo le esigenze dell'immaginazione, più che secondo quelle della ragione<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> «Prudenza» indica qui l'abilità nella scelta dei passi opportuni per raggiungere la felicità — e non per raggiungere uno scopo di carattere meramente accessorio.

<sup>10</sup> «L'imperativo ipotetico che rappresenti la necessità pratica dell'azione come mezzo per il promuovimento della felicità, è assertorio. Non lo si deve presentare semplicemente come necessario per uno scopo incerto, soltanto possibile, bensì come necessario per uno scopo che si può presupporre con certezza e *a priori* in ogni uomo, perché esso appartiene alla sua essenza. Ora, l'abilità nella scelta dei mezzi per il proprio massimo benessere si può chiamare prudenza nell'accezione più stretta» (Cfr. *G*, sez. II, p. 63).

<sup>11</sup> «La felicità non è un ideale [*Ideal*] della ragione bensì dell'immaginazione [*Einbildungskraft*], che riposa soltanto su fondamenti empirici, dai quali si attende invano che debbano determinare un'azione con cui verrebbe raggiunta la totalità di una serie in realtà illimitata di conseguenze» (cfr. *G*, sez. II, pp. 69–71).

<sup>12</sup> «Il fondamento soggettivo del desiderare è il *movente* [*der subjective Grund des Begehrens ist die Triebfeder*], il fondamento oggettivo della volontà è il *motivo* [*der objective des Wollens der Bewegungsgrund*]; di qui la differenza tra fini soggettivi, che riposano su moventi, e fini oggettivi, che fanno capo a motivi validi per ogni essere razionale. [...] Posto però che si desse qualcosa *la cui esistenza in se stessa* avesse un valore assoluto, qualcosa che, in quanto *fine in se stesso*, potesse essere un fondamento di determinate leggi, allora in esso, e in esso soltanto, starebbe il fondamento di un possibile imperativo categorico, ovvero di una legge pratica» (cfr. *G*, sez. II, p. 89; e ancora: *ibi*, sez. II, p. 91).

<sup>13</sup> «Non farsi venire in mente di voler dedurre [*ableiten*] la realtà di questo principio dalla particolare qualità della natura umana. Il dovere, infatti, deve essere necessità pratico-incondizionata dell'azione; esso deve dunque valere per ogni essere razionale (i soli esseri a cui in generale possa rivolgersi un imperativo) e *solo perciò* deve essere una legge anche per



Kant nella *Vorrede* afferma che la metafisica dei costumi ha di mira le regole [*Regeln*] della volontà pura — conoscibili interamente a priori —, e non le «condizioni [*Bedingungen*] del volere umano in generale [*überhaupt*]», che sono condizioni rilevabili empiricamente e catalogabili da una «psicologia» (sia pur di carattere filosofico)<sup>14</sup>. E con ciò, a ben vedere, egli dice ancora una volta che il luogo fondativo della morale pura è l'analisi che mette a tema la volontà in quanto tale, e non la volontà in quanto umanamente configurata<sup>15</sup>.

### 1.2.2. La Regola Aurea deve essere ricondotta all'imperativo<sup>16</sup>

La Regola Aurea, che Kant cita in forma negativa, è da lui qualificata come qualcosa di «triviale»<sup>17</sup>: cioè di adeguato, tutt'al più, alla fi-

ogni volontà umana. Ciò che invece viene dedotto dalla particolare disposizione naturale dell'umanità [*aus der besondern Naturanlage der Menschheit*], da certi sentimenti e tendenze [*Gefühle und Hänge*], e persino da un particolare orientamento che fosse proprio della ragione umana e che non dovrebbe valere necessariamente per la volontà di ogni essere razionale, può darci certo una massima [*Maxime*], ma non una legge [*Gesetz*]: un principio soggettivo, in base al quale abbiamo tendenza e inclinazione [*Neigung*] a poter agire, ma non un principio oggettivo, secondo il quale saremmo *comandati* ad agire, anche se ogni nostra tendenza, inclinazione e indirizzo naturale gli fosse avverso» (cfr. *G*, sez. II, p. 83).

<sup>14</sup> Il riferimento è a Christian Wolff.

<sup>15</sup> Parlando della «filosofia pratica universale» di Wolff, Kant scrive: «Proprio perché doveva essere una filosofia pratica universale, essa non prendeva in esame alcuna volontà di specie particolare, ad esempio tale che, senza alcun motivo empirico, fosse interamente determinata da principi *a priori* e che si potrebbe chiamare una volontà pura, bensì il volere in generale, con tutte le azioni e condizioni che gli si connettono in questo significato generico, e che si distingue perciò da una metafisica dei costumi allo stesso modo in cui la logica generale si distingue dalla filosofia trascendentale, la prima delle quali tratta le operazioni e le regole del pensiero *in generale*, la seconda, invece, le particolari operazioni e regole del pensiero *puro*, ossia di quello attraverso cui gli oggetti vengono conosciuti interamente *a priori*. Infatti, la metafisica dei costumi deve ricercare l'idea e i principi di una volontà *pura* possibile, non le azioni e condizioni del volere umano in generale, che in gran parte sono prodotte dalla psicologia» (cfr. *G*, Prefazione, pp. 9–11).

<sup>16</sup> Allo stesso riguardo — forse in modo un po' semplicistico — alcuni autori sostengono che l'imperativo kantiano sia una chiarificazione dello «scopo razionale» della Regola Aurea; e che, reciprocamente, la Regola nella sua formulazione evangelica fornisca la base spirituale per applicare correttamente l'imperativo. (Cfr. S.B. Thomas, *Jesus and Kant*, in «Mind», LXXIX [1970], p. 199). Come invece vedremo, dal testo kantiano emerge una prospettiva differente.

<sup>17</sup> Jeffrey Wattles ha osservato che la breve annotazione kantiana sull'argomento — relegata oltretutto in una nota a pie' di pagina — «ha quasi completamente ridotto al silenzio una precedente e vigorosa tradizione europea di riflessione sulla Regola Aurea, che durava da centocinquanta anni» (cfr. J. Wattles, *Levels of Meaning in the Golden Rule*, «Journal of Religious E-

losofia morale popolare di cui sopra si accennava<sup>18</sup>. Quando Kant dice che essa non può fungere da «filo conduttore o principio», nel regolare le relazioni morali, vuol dire che tale regola non è qualcosa che si collochi a priori, non appartiene cioè alla forma della ragion pratica; e quindi non è elemento di una metafisica (intesa nel senso kantiano della parola). La Regola Aurea, anzi, può solo essere «derivata» — e non senza alcune «limitazioni» — dal principio morale propriamente inteso: principio che, in questo contesto, Kant sta considerando nella sua versione personalista. Analizziamo ora i diversi punti sopra accennati: (1) la Regola non è principio; (2) essa è derivabile dal principio; (3) con delle limitazioni.

Anzitutto, la Regola Aurea non è principio perché non è qualcosa che si imponga a priori, cioè non appartiene alla ragione in quanto tale, bensì alla ragione in quanto umana. Più precisamente, essa ha senso in relazione alle diverse inclinazioni umane, sintetizzabili nella inclinazione alla felicità [*Glückseligkeit*]: felicità che qui — secondo quanto già si accennava — Kant assimila al soddisfacimento del «caro sé». Ma, il suo esser relativa alla tendenza alla felicità<sup>19</sup>, comporta anche il suo es-

thics», XV [1987], pp. 106–129). Rainer W. Trapp sostiene qualcosa di simile, per l'ambiente tedesco: «All'inizio del mio discorso» — egli scrive — «ho ricordato l'influenza del succinto e aspro giudizio di Kant sulla Regola Aurea, che letteralmente ha spazzato via, in Germania, la Regola Aurea dall'ambito degli argomenti etici seriamente trattabili. Esso si basa, tra l'altro, sull'intuizione che delle *volontà individuali non sottoposte a restrizione*, siano esse rispettivamente quella dell'agente o del destinatario della sua beneficenza, non possono essere un sufficiente criterio di scelta morale (perché altrimenti “un criminale potrebbe far obiezione contro il giudice che gli impone una punizione”). Questa insinuazione, giusta o meno che sia, prova allo stesso tempo che la critica summenzionata di Kant alla Regola Aurea è formulata in modo ingannevole. Essendo *falsificabile* da numerosi esempi di genere simile a quello offerto dallo stesso Kant, la Regola Aurea risulta essere quasi “trivialmente vera”. Così, già a questo punto è divenuto evidente che la Regola Aurea non può pretendere di essere un criterio morale *generale*, applicabile in qualunque situazione di scelta riguardante due persone» (cfr. R.W. Trapp, *The Golden Rule*, «Grazer Philosophische Studien», LIV [1998], pp. 154–155).

<sup>18</sup> «Non si pensi che il triviale [*triviale*] *quod tibi non vis fieri* ecc. possa servire qui da filo conduttore o da principio [*Richtschnur oder Princip*]. Infatti esso è soltanto derivato [*abgeleitet*], e con varie limitazioni, da quel principio; esso non può essere una legge universale, poiché non contiene il fondamento dei doveri [*der Grund der Pflichten*] verso se stessi, né dei doveri di benevolenza verso gli altri (infatti alcuni consentirebbero volentieri che altri non dovessero beneficiarli, se solo fossero dispensati dal mostrar loro benevolenza), né, infine, dei doveri obbligatori verso altri; infatti il criminale, in base a quel detto, potrebbe argomentare contro il giudice che lo punisce, ecc.» (cfr. *G*, sez. II, p. 93).

<sup>19</sup> «Il principio [*Princip*] della *propria felicità* è quello da respingersi più d'ogni altro» (cfr. *G*, sez. II, p. 119).

ser relativa alle configurazioni empiriche e molteplici che l'oggetto di tale tendenza di fatto finisce per assumere: ognuno ha infatti una propria immagine di felicità. È per questo che la Regola Aurea, assunta nella sua "trivialità", rimane esposta a banali inconvenienti, di cui il nostro autore propone due esempi, riguardanti rispettivamente il campo dei doveri larghi e quello dei doveri stretti verso altri. Stando al primo esempio, un egoista pigro potrebbe rinunciare volentieri ad essere aiutato, pur di non dover aiutare altri a sua volta; mentre, stando al secondo esempio, un imputato, anche se colpevole, potrebbe invocare la Regola per non essere condannato dal proprio giudice<sup>20</sup>.

Eppure la Regola d'Oro è — secondo Kant — derivabile dall'imperativo morale<sup>21</sup>. Infatti, se vengono calibrati trascendentalmente il soggetto della Regola e la sua volontà, allora ciò che tale soggetto non po-

---

<sup>20</sup> La Regola Aurea nella versione "triviale" che ne dà Kant, corrisponde — a ben vedere — a quella che Gensler ha chiamato "Regola Aurea Letterale" (LR): «Se tu vuoi che *x* faccia qualcosa a te, allora fa' questa stessa cosa a *x*». Ciò che rende equivoca una tale formulazione — secondo Gensler —, è, anzitutto, la sua genericità: essa non precisa che, affinché possa sensatamente essere perseguita la reciprocità richiesta dalla Regola, occorre che i due interlocutori ipotizzino di trovarsi, quanto all'azione in oggetto, in situazioni tra loro simili (secondo la formula corretta: «Tratta gli altri solo come tu consenti di esser trattato nella stessa situazione»). Ma, alla «clausola della stessa situazione» va aggiunta una ulteriore precisazione. Come Gensler spiega, la buona enunciazione della Regola è quella che prevede la seguente domanda: «Voglio io ora che questa cosa venga fatta a me nella stessa situazione?» — e non invece quest'altra domanda: «Se fossi nella stessa situazione, vorrei io allora che la stessa cosa venisse fatta a me?». Nel primo caso, l'immedesimazione che mi è richiesta: (1) ha come soggetto me, nel mio attuale grado di consapevolezza; (2) e ha come oggetto il mio interlocutore, nella sua specifica situazione. Nel secondo caso, l'immedesimazione che mi è richiesta: (1a) ha come soggetto me, nell'ipotetico grado di consapevolezza proprio del mio interlocutore; (2a) e ha come oggetto il mio interlocutore, nella sua specifica situazione. (Cfr. H.J. Gensler, *Ethics*, Routledge, London–New York 1998, cap. 8). Ora — applicando le clausole di Gensler all'esempio giudiziario di Kant — è chiaro che il giudice, una volta immedesimatosi con la condizione dell'imputato colpevole, conservando però il proprio attuale grado di consapevolezza, non potrebbe rinunciare, sulla base di semplici ragioni di comodo, a comminare la giusta condanna. Il paradossale caso evocato da Kant, nasce invece dalla ipotesi che l'agente della Regola Aurea vada ad immedesimarsi, non solo con la condizione obiettiva dell'interlocutore, ma anche con la soggettiva consapevolezza che questi presumibilmente ha di quali siano i suoi attuali interessi. Venendo invece all'esempio dell'egoista pigro, sembra che li sia rispettata la seconda clausola di Gensler, ma non più la prima: infatti, l'egoista pigro tratta l'interlocutore secondo il proprio attuale stato di consapevolezza, ma evita di immedesimarsi realmente con la condizione attuale di quello.

<sup>21</sup> Qui, il verbo usato da Kant è *ab-leiten* — *ist aus jenem abgeleitet* —, che propriamente significa "deviare"; ma, in abbinamento con *aus*, vuol dire "dedurre", "tirar conclusioni"; e, in abbinamento con *von*, "derivare".

trà volere che altri faccia a lui, trattando la sua persona come semplice mezzo, neppure lui potrà volerlo fare ad altri. Occorre intendere — se ben comprendiamo — il “quel che vorresti/non vorresti” (della formulazione originaria della Regola) come un “quel che solo potresti volere/non volere”; e ciò, secondo l’importante indicazione kantiana per cui «è necessario poter volere [*man muss wollen können*] che una massima delle nostre azioni divenga una legge universale»<sup>22</sup>. A questo punto, la Regola è intesa come una applicazione dell’imperativo morale. Applicazione, nel senso che, accettare una convivenza in cui ognuno non cercasse — per quanto sta in lui — di promuovere la felicità di ogni altro, comporterebbe una contraddizione buletica<sup>23</sup>. Naturalmente, questo non implica — secondo Kant — che io debba essere «interessato all’esistenza dell’altro per inclinazione o sentimento»; in quanto l’unico interesse valido, qui, è l’interesse puro per il Regno dei fini<sup>24</sup>.

La Regola Aurea, però, è derivabile dall’imperativo, solo accettando delle limitazioni. Essa, infatti, sia pur intesa come applicazione del principio, nel proprio potere determinante non comprende l’ambito dei doveri verso se stessi (né quelli stretti né quelli larghi). Il comando

<sup>22</sup> Cfr. *G*, sez. II, p. 81.

<sup>23</sup> Sulla distinzione tra contraddizione “buletica” ed “eidologica” nell’etica kantiana, si veda: G. Azzoni, *Filosofia dell’atto giuridico in Immanuel Kant*, CEDAM, Padova 1998.

<sup>24</sup> «Ora, poiché le leggi determinano i fini in base alla validità universale di questi ultimi, se si astrae dalle differenze personali degli esseri razionali e da ogni contenuto dei loro fini privati [*wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privat Zwecke abstrahirt*], può essere pensata una totalità di tutti i fini (tanto degli esseri razionali come fini in sé, quanto dei fini propri che ognuno può porsi) in una connessione sistematica, ossia un regno dei fini, che sia possibile secondo i principi suddetti» (cfr. *G*, sez. II, p. 101). In precedenza troviamo: «L’oggetto del rispetto è esclusivamente la legge, e precisamente quella legge che imponiamo a noi stessi e tuttavia come in sé necessaria. [...] Ogni rispetto per una persona non è propriamente che rispetto per la legge, di cui tale persona ci offre l’esempio. [...] Ogni cosiddetto interesse [*Interesse*] morale consiste esclusivamente nel rispetto per la legge» (cfr. *G*, sez. I, p. 33). E ancora: «Io devo cercare di promuovere la felicità altrui, non in quanto sia interessato in qualche modo alla sua esistenza (per inclinazione immediata o per un qualche sentimento di compiacimento, indirettamente attraverso la ragione), bensì soltanto perché la massima che esclude quella felicità non può essere concepita, in uno stesso e identico volere, come legge universale» (cfr. *G*, sez. II, p. 117). Nel vocabolario di Kant, un «interesse puro» equivale al «rispetto», che è per Kant un «sentimento a priori» ovvero un sentimento di tipo non «patologico». Al riguardo, si consideri anche il brano seguente: «L’idea di un puro mondo intelligibile come totalità di tutte le intelligenze, al quale noi stessi in quanto esseri razionali apparteniamo, rimane sempre un’idea utile e lecita a vantaggio di una fede razionale, [...] così da produrre in noi [...] un vigoroso interesse [*Interesse*] per la legge morale» (cfr. *G*, sez. III, pp. 161–163).

della Regola Aurea riguarda, insomma, l'agire interpersonale, ma non quello intrapersonale. In sintesi: la Regola non è una formulazione diversa del principio, ma solo una applicazione parziale di questo, mediata — come s'è visto — da una preliminare purificazione<sup>25</sup>.

### 1.2.3. La differente condizione del Comandamento dell'Amore

Nella *Grundlegung*, Kant suggerisce che il Comandamento dell'amore del prossimo vada inteso come qualcosa di diverso, e di superiore, rispetto alla Regola Aurea. Il Comandamento, infatti, già di suo — quindi, senza bisogno di purificazioni — introduce l'amore non come una «inclinazione» propria della sensibilità<sup>26</sup>, bensì come un «amore pratico», che è espressione della volontà. Lo prova il fatto stesso che esso comandi l'amore — verso un prossimo che comprende anche il nemico —, indicandolo come un dovere incondizionato: il che non avrebbe senso, se l'amore in questione fosse quello d'inclinazione<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Ecco come Gensler commenta il passo kantiano in questione: «Kant in una nota a pie' di pagina ha usato l'esempio (malformulato) [del giudice] per obiettare alla Regola Aurea. Egli aveva altre tre obiezioni alla Regola: (1) *La Regola Aurea è tratta per deduzione dalla Legge di Universalizzabilità, e non è invece un principio di base*. Ma nemmeno la Legge di Universalizzabilità è un principio di base (dal momento che è derivabile dagli assiomi di 'universalizzabilità', di 'prescrivibilità' e di 'razionalità'); e un teorema non ha necessariamente meno valore di un assioma. (2) *La Regola Aurea non copre l'area dei doveri verso se stessi, al contrario della Legge di Universalizzabilità*. Questo lo ammetto [...]. (3) *La Regola Aurea non contiene il principio dei doveri di benevolenza verso gli altri, dal momento che uno potrebbe accettare volentieri che gli altri non lo aiutino, pur di essere esonerato dal mostrar loro benevolenza*. La Legge di Universalizzabilità ha lo stesso limite, senonché entrambe portano alla benevolenza se noi assumiamo certi desideri che — credo — sarebbe razionale avere. (Kant stesso qualche volta fa appello a desideri razionali). Ricordiamo che, per evitare la benevolenza verso quelli che sono deboli e molto bisognosi di aiuto, dovremmo consentire all'idea che gli altri non ci facciano del bene in situazioni, immaginarie o future, in cui siamo noi ad essere deboli e molto bisognosi di aiuto» (cfr. H.J. Gensler, *Formal Ethics*, Routledge, London — New York 1996, p. 146). Sullo stesso tema, cfr. H.U. Hoche, *The Golden Rule: New Aspects of an Old Principle*, in: *Contemporary German Philosophy*, D.E. Christensen editor, Pennsylvania State University Press, London and University Park 1982, pp. 69–90.

<sup>26</sup> Kant parla, al riguardo, di amore «patologico» (nel senso di “passivo”), contrapponendolo all'amore «spontaneo» (nel senso di “attivo”).

<sup>27</sup> «È senza dubbio così che vanno intesi anche i passi della Scrittura in cui si comanda di amare il prossimo, anche il nostro nemico. Difatti l'amore come inclinazione non può essere comandato, ma fare il bene per dovere, quando nessuna inclinazione spinge a ciò, anzi, quando vi resista un'avversione naturale e incontenibile, è amore *pratico* e non *patologico* [*ist praktische und nicht pathologische Liebe*], che risiede nella volontà e non nella tendenza della

Dunque, comandare l'amore (e comandarlo universalmente e senza condizioni), vuol dire già purificarlo. Il Comandamento dell'Amore, insomma, si autopurifica performativamente.

Potremmo osservare che il Comandamento, non solo ha apertura universale, ma anche — ed è quel che a Kant importa — ha forma trascendentale. In esso, infatti, l'io è chiamato in causa come io trascendentale, cioè come quell'io che è capace di desituarsi rispetto all'immediato privilegiamento rivolto al «caro sé» [*das liebe Selbst*]<sup>28</sup>, giungendo a curare gli altri io come se stesso, e se stesso come un altro io. Quindi, il Comandamento dell'Amore — nella interpretazione kantiana — sarebbe una certa formulazione della legge morale, mentre la Regola d'Oro sarebbe, di quest'ultima, soltanto una applicazione parziale; ovvero, il Comandamento si collocherebbe già in quel territorio che la Regola, da sola, non può raggiungere.

Inoltre il Comandamento riesce a coniugare il fondamento «oggettivo» dell'agire, che è la forma universale della legge, col fondamento «soggettivo», che è il fine che l'agire si propone. In altre parole, esso coniuga tra loro il motivo e il movente adeguati all'agire razionale<sup>29</sup>; il che corrisponde alla coniugazione della prima con la seconda formulazione che Kant dà all'imperativo morale<sup>30</sup>.

sensibilità [*im Hange der Empfindung*], in principi dell'azione e non in svenevole partecipazione; e il primo solo può essere comandato» (cfr. *G*, sez. I, p. 29).

<sup>28</sup> «Io voglio concedere, per filantropia, che ancora la gran parte delle nostre azioni sia conforme al dovere; ma se si guarda più da presso a ciò che gli uomini hanno per la testa, ci si imbatte dappertutto nel caro sé, che sempre rispunta, e sul quale, anziché sul rigoroso comando del dovere, che il più delle volte esigerebbe una negazione di se stessi, si fondano i loro scopi» (cfr. *G*, sez. II, p. 45). Già nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, Kant scriveva: «La maggior parte degli uomini è composta di gente che davanti a sé ha fisso il proprio carissimo io come solo punto di riferimento nel proprio operare, e che cerca di far girare tutto intorno al proprio utile come intorno ad un asse» (cfr. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* [1764], cap. II, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., Band II; trad. it. di P. Carabellese — R. Hohenemser — R. Assunto, col titolo: *Sul sentimento del bello e del sublime*, in Kant, *Scritti precritici*, pp. 313–314).

<sup>29</sup> Adeguati, e quindi, non accidentali.

<sup>30</sup> Leggiamo al riguardo che «il fondamento di ogni legislazione pratica sta *oggettivamente nella regola* [*objectiv in der Regel*] e nella forma dell'universalità che la rende in grado di essere una legge, *soggettivamente*, invece, sta nel *fine* [*subjectiv im Zwecke*], e il soggetto di tutti i fini è però ogni essere razionale, come fine in se stesso» (cfr. *G*, sez. II, p. 95).

### 1.3. La Critica della Ragion Pratica

Nella *Seconda Critica* — dove comunque la Regola Aurea non è mai citata — troviamo elementi che suffragano la validità dell'ipotesi sopra avanzata: quella secondo cui Kant intenderebbe tale regola, una volta che la si fosse calibrata in senso trascendentale, come una particolare e limitata applicazione dell'imperativo morale. Ma troviamo anche — come vedremo più avanti — l'apertura ad un'altra ipotesi interpretativa.

#### 1.3.1. La Regola Aurea e la tavola delle categorie pratiche

Preliminarmente ci si potrebbe chiedere quale collocazione Kant darebbe alle azioni conformi alla Regola Aurea, seguendo quella «tavola delle categorie della libertà»<sup>31</sup> che troviamo nella *Analitica dei concetti morali*. Stando a questa tavola<sup>32</sup>, le azioni conformi alla Regola si potrebbero collocare o nella seconda o nella terza delle categorie della «quantità» — a seconda che intendiamo la Regola stessa come qualcosa che è destinato a rimanere al livello sapienziale (dove ci si basa precettisticamente sulla inclinazione alla felicità, in cui convergono gli esseri razionali in quanto umani), oppure che la intendiamo come purificata nel senso sopra detto — e, con ciò, assimilata

---

<sup>31</sup> Più precisamente: «Tavola delle categorie della libertà in relazione ai concetti del bene e del male».

<sup>32</sup> La tavola delle categorie della libertà indica quattro punti di vista possibili sull'azione libera, cioè sulla azione umana compiuta consapevolmente e con criterio: ovvero, in riferimento a regole. Dal punto di vista della «quantità» un'azione libera può essere «soggettiva» (cioè, obbediente a massime semplicemente individuali); «oggettiva» (cioè, obbediente a precetti [*Vorschriften*] condivisi da «una specie di esseri razionali in quanto essi convergono in certe inclinazioni»); oppure propriamente legale (cioè, obbediente a principi pratici a priori). Dal punto di vista della «qualità», essa può risultare «precettiva» (cioè, orientata a fare); «proibitiva» (cioè, orientata a non fare); o «eccettiva» (cioè, orientata a porre eccezioni). Dal punto di vista della «relazione», essa può essere rivolta alla «personalità» di una persona (cioè, riguardare quel che alla persona è dovuto in quanto tale); può essere rivolta alla «condizione» [*Zustand*] in cui si trova una persona (cioè riguardare quel che ad essa è dovuto per la situazione in cui è); oppure può essere rivolta — reciprocamente — da una persona alla condizione dell'altra. Dal punto di vista della «modalità», essa può risultare «lecita o illecita»; «doverosa o proibita»; «doverosa in senso perfetto o imperfetto». (Cfr. *Kritik der praktischen Vernunft* [1788] — d'ora in poi: *KpV* —; trad. it. di F. Capra, riveduta da E. Garin, *Analitica della ragion pura pratica*, cap.II, p. 145).

all'imperativo. Si potrebbero poi collocare sia nella prima che nella seconda delle categorie della «qualità» — a seconda che la Regola venga intesa nella sua versione, rispettivamente, positiva o negativa. Quanto alle categorie della «relazione», potremmo farle rientrare nella seconda, se la Regola viene considerata come vigente in condizioni storiche, oppure nella terza, se la si riferisce ad un ideale Regno dei fini. Infine, dal punto di vista della «modalità», la Regola Aurea interessa azioni di dovere sia perfetto [*vollkommene*] che imperfetto [*unvollkommene Pflicht*]; in quanto l'ambito di azioni che essa implicitamente promuove, risulta non preventivamente delimitabile, ma piuttosto aperto quanto lo è la tensione all'ideale.

### 1.3.2. La forma grammaticale della Regola Aurea

La Regola Aurea è certamente un imperativo. Si tratta appunto di capire in che senso lo sia. Come sappiamo, Kant distingue tra imperativi ipotetici e imperativi assoluti<sup>33</sup>. Un imperativo assoluto può poi rivelarsi autentico, cioè adeguato alla forma della volontà razionale in quanto tale<sup>34</sup>, oppure no: nel primo caso — secondo Kant —, esso sarà anche un «imperativo categorico», ovvero una «legge» (*Gesetz*)<sup>35</sup>. Inoltre, l'«imperativo ipotetico» (o «precetto») comprende, come proprio caso speciale, quello dell'imperativo «condizionato dal perseguimento di un effetto o fine desiderato». Ebbene, rispetto a tale quadro, la Regola d'Oro come si colloca?<sup>36</sup>

*Prima facie* essa si presenta come un imperativo ipotetico, dove la parte propriamente imperativa è quella che, in una formula come quella che in Appendice indichiamo con la sigla (p4), sta a destra del segno di derivazione. In realtà, occorre considerare che la parte della formula che sta a sinistra del segno di derivazione, non svolge propriamente il ruolo di un antecedente condizionale, ma va piuttosto in-

<sup>33</sup> Ovvero, a priori.

<sup>34</sup> Ovvero «praticamente giusto» [*praktisch richtig*].

<sup>35</sup> Cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, § 1, scolio, p. 39.

<sup>36</sup> «Le massime sono bensì principi [*Grundsätze*], ma non imperativi [*Imperativen*]. Ma gli stessi imperativi, se son condizionati, cioè se determinano la volontà non semplicemente come volontà, ma soltanto relativamente a un effetto desiderato, cioè se sono imperativi ipotetici, sono bensì precetti [*Vorschriften*] pratici, ma non leggi» (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, § 1, scolio, p. 37).



tesa quale matrice di un tipo di comportamento che viene comunque proposto come da seguire senz'altro. Per questo, occorre trovare per la Regola Aurea una formulazione di tipo non ipotetico.

Si tratta dunque di un imperativo assoluto, almeno per quanto riguarda la forma. Ma si tratta anche di un imperativo giusto, e quindi categorico? Per Kant lo è, o meglio lo diventa, a condizione che venga purificato; cioè, a condizione che l'io che ne è protagonista venga inteso in senso trascendentale; e che, di conseguenza, il volere dell'io venga riferito alla propria e altrui *Persönlichkeit*, anziché all'accidentale *Zustand* in cui questa si trova collocata.

### 1.3.3. Il legame della Regola Aurea con il mondo dei bisogni

In effetti, la Regola Aurea parte da un materiale empirico (quel che vorrei o non vorrei mi venisse fatto da altri); parte dunque da — presunti o reali — «bisogni», che hanno un loro *focus imaginarius* di soddisfacimento nella felicità, ma che si configurano accidentalmente e variamente, a seconda del «soggettivo sentimento di piacere e di spiacere» di chi ne è portatore. La Regola, dunque, ha senso per la volontà in quanto umana, ma non per la volontà in quanto pura ragion pratica. Il risultato della oggettivizzazione di una legge che fosse solo soggettivamente necessaria, sarebbe il caos potenzialmente conflittuale di una accidentalità interagente con tutte le altre<sup>37</sup>. Infatti, una «inclinazione», se elevata a criterio di una legislazione pratica universale, «deve estenuare se stessa [*sich selbst aufreiben*] nella forma di una legge universale»<sup>38</sup>. E qui Kant paga il prezzo della sua concezione riduttiva delle inclinazioni naturali, e, più in generale, della sua riduzione della antropologia filosofica a mera «antropologia pragmatica».

<sup>37</sup> Cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, § 3, scolio II, p. 51.

<sup>38</sup> Cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, § 4, scolio, p. 57. «Perciò è cosa strana che, siccome il desiderio della felicità, quindi la *massima* mediante la quale ognuno si pone la felicità a motivo determinante della sua volontà, è universale, così possa esser venuto in mente a uomini di criterio di spacciare questa massima per una *legge pratica* universale. Poiché [...] qui, se si volesse dare alla massima l'universalità di una legge, ne seguirebbe proprio l'opposto della concordia: il più grave conflitto [*Widerstreit*] e l'intera distruzione [*Ver-nichtung*] della massima stessa e del suo scopo. Poiché in quel caso il volere di tutti non ha un solo e medesimo oggetto, ma ognuno ha il suo (il proprio benessere), il quale può bensì anche accordarsi accidentalmente con le intenzioni che altri rivolgono parimenti a se stessi, ma è del tutto insufficiente a far una legge» (cfr. *ibi*, cap. I, § 4, scolio, pp. 57–59).

Ma la Regola può essere, per così dire, purificata. E ciò accade, se la si interpreta come il risultato della «limitazione» [*Einschränkung*] che una certa «materia» [*Materie*] morale — il bisogno di essere felici, essenziale agli esseri razionali finiti — subisce ad opera della «forma» [*Form*] propria della volontà razionale come tale: forma che coincide con il criterio dell'universalità. Kant infatti sostiene — nella *Analitica dei principi della ragion pura pratica* — che una «massima soggettiva» può diventare «legge oggettiva», quando accetta di far regolare o limitare il proprio contenuto dalla forma dell'universalità. Nel caso della Regola Aurea, la materia sarebbe — proviamo a interpretare — l'inevitabile ricerca per via negativa e positiva della felicità per se stessi, mentre la forma sarebbe l'imparzialità, o universalità estensiva di applicazione, di tale ricerca. Da tale universalizzazione «sorge» [*entspringt*]<sup>39</sup> l'obbligazione verso la felicità altrui<sup>40</sup>.

Una purificazione della Regola potrebbe rientrare nel programma kantiano che vuole la riconduzione, da parte della ragion pratica, della ricerca individuale della felicità — o «egoismo» [*Selbstsucht*] — all'«amore razionale di sé» [*vernünftige Selbstliebe*]. Ora, la tendenza a fare dell'egoismo il principio operativo della volontà (almeno come criterio di massime occasionali), è chiamata da Kant «amor proprio» [*Selbstliebe* o *Eigenliebe*]; e la convinzione di poter elevare l'amor

---

<sup>39</sup> Il verbo *entspringen* indica quella spontaneità sorgiva che è — per Kant — il contrario della patologicità.

<sup>40</sup> «La materia della massima può bensì rimanere, ma non dev'esser la condizione di essa, perché altrimenti questa non varrebbe come legge. Dunque, la semplice forma [*Form*] di una legge, che limita la materia [*welche die Materie einschränkt*], dev'essere nello stesso tempo un motivo per raggiungere questa materia alla volontà, ma non per presupporla. La materia sia, per es., la mia propria felicità. Questa materia, se io l'attribuisco a ciascuno (come infatti posso fare negli esseri finiti), può diventare una legge pratica *oggettiva* solo quando comprendo in essa la felicità degli altri. Dunque, la legge di promuovere la felicità degli altri non deriva dalla supposizione [*Voraussetzung*] che questo sia un oggetto per il libero arbitrio di ciascuno, ma semplicemente da ciò, che la forma dell'universalità, di cui la ragione ha bisogno come di condizione per dare a una massima dell'amor proprio il valore oggettivo di una legge, diventa il motivo determinante della volontà; e quindi non fu l'oggetto (la felicità degli altri) il motivo determinante della volontà pura, ma la semplice forma legislatrice, per cui io limitai la mia massima fondata sull'inclinazione, per procurarle l'universalità di una legge, e così farla atta alla ragion pura pratica. Soltanto da questa limitazione, e non dall'aggiunta di un motivo esterno, poté allora derivare il concetto dell'*obbligo* di estendere la massima del mio amor proprio anche alla felicità degli altri» (cfr. *KpV*, *Analitica della ragion pura pratica*, cap. I, § 8, scolio I, p. 75).

proprio a principio della legge morale, è per Kant la «presunzione» [*Eigendünkel* o *arrogantia*]<sup>41</sup>. Il «rispetto», al contrario, è quel peculiare sentimento<sup>42</sup> che la legge morale suscita in noi, quando essa opera in contrasto con l'egoismo<sup>43</sup>.

Kant ritiene che un essere razionale possa volere la felicità altrui, anche indipendentemente da un obbligo morale; ma ritiene anche che questa benevolenza non possa essere «motivo determinante» [*Bestimmungsgrund*] delle massime di questo essere razionale. Infatti, se la benevolenza fosse un che di autonomamente determinante, dovremmo supporre in chi la prova un vero e proprio bisogno della felicità altrui, il che può essere vero per gli uomini, ma non per gli esseri razionali in quanto tali (ad esempio, non è vero per Dio)<sup>44</sup>. Ora, il criterio morale

---

<sup>41</sup> «Tutte le inclinazioni insieme (che possono anche venire ridotte in un sistema tollerabile, e la soddisfazione delle quali in questo caso si chiama felicità) costituiscono l'egoismo [*Selbstsuche*] (*solipsismus*). Questo è, o l'egoismo dell'amore di sé, di una *benevolenza* verso se stesso (*philautia*) che supera tutto, o l'egoismo della *compiacenza* di se stesso (*arrogantia*). Quello si chiama particolarmente *amor proprio* [*Eigenliebe*], questo *presunzione* [*Eigendünkel*]. La ragion pura pratica reca semplicemente *danno* all'amor proprio, costringendolo soltanto, come naturale e desto in noi ancor prima della legge morale, ad accordarsi con tale legge; esso viene allora chiamato *amor razionale di sé*. [...] Ma noi troviamo la nostra natura, come esseri sensibili, così fatta che la materia della facoltà di desiderare (oggetti dell'inclinazione, sia della speranza o del timore) s'impone anzitutto, e il nostro io patologicamente determinabile, benché sia del tutto inadatto mediante le sue massime a una legislazione universale, tuttavia, come se costituisse tutto il nostro io, s'è sforzato di far valere le sue pretese come prime e originali. Questa tendenza a far di se stesso, secondo i motivi determinanti soggettivi del proprio libero arbitrio, il motivo determinante oggettivo [*objektiver Bestimmungsgrund*] della volontà in generale, si può chiamare *amor proprio*, il quale, se si fa legislativo e principio pratico incondizionato, si può chiamare *presunzione*» (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. III, pp. 159–163).

<sup>42</sup> Peculiare, perché — secondo Kant — è un sentimento presente in noi “a priori”.

<sup>43</sup> «Il rispetto alla legge morale è un sentimento che vien prodotto mediante un principio intellettuale; e questo sentimento è il solo che noi conosciamo affatto *a priori*, e di cui possiamo vedere la necessità» (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. III, p. 161).

<sup>44</sup> «Ogni materia delle regole pratiche [*alle Materie praktischer Regeln*] si fonda sempre su condizioni soggettive, le quali non procurano loro, per esseri razionali, nessun'altra universalità se non l'universalità condizionata (nel caso che io desideri questa o quella cosa, che cosa debba fare per effettuarla), e si riferiscono tutte al *principio della felicità propria* [*Prinzip der eigenen Glückseligkeit*]. Ora è bensì innegabile, che ogni volere deve anche avere un oggetto [*Gegenstand*], e quindi una materia [*Materie*]; ma non perciò questa è il motivo determinante e la condizione della massima; perché se lo fosse, non si potrebbe esporre nella forma universalmente legislativa, perché allora l'aspettazione dell'esistenza dell'oggetto sarebbe la causa determinante del libero arbitrio, e la dipendenza della facoltà di desiderare dall'esistenza di una cosa dovrebbe esser posta a base del volere, la quale dipendenza può sempre soltanto esser cercata nelle condizioni empiriche, e quindi non può mai fornire la base

per l'uomo è dato da ciò che è proprio della volontà razionale come tale, e quindi da ciò che vale a priori. Moralmente occorre prescindere, quindi, da quel che vale soltanto sotto quelle «condizioni accidentali e soggettive, che distinguono un essere razionale da un altro»: condizioni tra le quali, appunto, va annoverato il desiderio di un che di empirico o di immaginario, come fine da raggiungere<sup>45</sup>.

La tendenza alla felicità non può essere il filo conduttore di una legislazione morale, perché quella, se intesa nel senso riduttivo che sappiamo, ha un fine empirico, anziché definito a priori; e quindi può tutt'al più dar luogo a «regole generali» — generalizzatrici, appunto, dell'esperienza —, «ma non universali» [*generelle, aber niemals universelle Regeln*]. Assumere la tendenza alla felicità come criterio, significherebbe allora presupporre alla legge morale un fatto empirico come sua condizione. Il che potrebbe valere per una regola della «abilità»<sup>46</sup>, oppure della «prudenza»: dunque, per un consiglio; ma non per un comando<sup>47</sup>. Fare della propria felicità il criterio determinante dell'agire, è piuttosto — per Kant — il contrario del principio della moralità<sup>48</sup>.

#### 1.3.4. Il Comandamento dell'Amore come schematizzazione dell'imperativo

Diverso, anzi opposto, è il caso del Comandamento dell'Amore. Kant lo interpreta infatti come l'esatto contrario del «principio della propria felicità», da lui formulato così: «ama il prossimo tuo *per* amore di te stesso»<sup>49</sup>. Il Comandamento infatti, comandando l'amore, anche lo purifica, volgendolo nel senso dell'«amore pratico» — che con-

---

di una regola necessaria e universale. Così la felicità [*Glückseligkeit*] di altri esseri potrà esser l'oggetto della volontà di un essere razionale. Ma, se essa fosse il motivo determinante della massima, si dovrebbe supporre che del benessere [*Wohlsein*] degli altri, non soltanto sentiamo un piacere naturale, ma anche un bisogno, come lo richiede il sentimento simpatico negli uomini. Ma questo bisogno io non lo posso supporre in ogni essere razionale (niente affatto in Dio)» (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, § 8, scolio I, pp. 73–75).

<sup>45</sup> Cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, § 1, scolio, p. 39.

<sup>46</sup> Cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, § 3, scolio II, p. 51.

<sup>47</sup> Cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, § 8, scolio II, p. 79.

<sup>48</sup> Cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, § 8, scolio I, p. 75.

<sup>49</sup> Il principio dell'amore di sé non può essere spacciato per una legge pratica (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. I, § 3 scolio II, p. 53).

siste nel praticare volentieri i doveri, stretti o larghi, verso la persona —, anziché dell'amore «patologico», che è dominato dalle spinte passionali. Del resto, l'affetto di tipo patologico che possiamo provare per gli uomini, non potrebbe essere motivo di un agire moralmente buono, in quanto non avrebbe un radicamento a priori<sup>50</sup>; ma neppure sarebbe un valido «movente» [*Triebfeder*]: infatti, il movente adeguato dell'agire umano è solo quel «rispetto» [*Achtung*] per il dovere, che è tale da abbattere ogni amor proprio e ogni presunzione<sup>51</sup>.

A precisazione di quanto già sostenuto nella *Grundlegung*, nella Seconda Critica Kant afferma che il Comandamento dell'Amore, come del resto «tutti i precetti [*Vorschriften*] del Vangelo», presenta l'intenzione morale come un ideale di santità irraggiungibile da parte della creatura. Eppure, la sua funzione è quella di offrire un «esemplare» [*Urbild*] cui progressivamente avvicinarsi. Alla lettera il Comandamento è inadempibile per l'uomo, perché amare ad oltranza — e quindi praticare volentieri il dovere senza eccezioni —, non è di fatto possibile, in quanto le inclinazioni entrano normalmente e prepotentemente in contrasto con il contenuto del dovere<sup>52</sup>.

Ora, le precedenti considerazioni aprono — per le indicazioni evangeliche, e quindi a suo modo anche per la Regola d'Oro — il possibile ruolo di «tipi» della legge morale propriamente detta. Infatti, secondo Kant, «la dottrina morale del Vangelo» presenta «la purezza del principio morale», ma anche «la proporzione di esso ai limiti degli esseri finiti»<sup>53</sup>. Si può annotare, al riguardo, che mentre lo statuto della felicità come ideale della immaginazione — accennato nella *Grundlegung* — resta vincolato a configurazioni empiriche o immaginarie in senso riproduttivo, e mentre la vera idealità razionale è quella del Bene supremo; il modello delle regole evangeliche sembra pensato da

<sup>50</sup> Cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. III, p. 179.

<sup>51</sup> «Il *fanatismo morale* è questo passare i limiti che la ragion pura pratica pone all'umanità, per cui essa vieta di porre il motivo determinante soggettivo delle azioni conformi al dovere, cioè il movente morale di esse, in qualche cosa che non sia la legge stessa, e l'intenzione [*Gesinnung*], che per essa vien recata nelle massime, altrove che nel rispetto per questa legge, e quindi comanda di fare del pensiero del dovere, che abbatte ogni *presunzione* e così pure il vano *amor di sé*, il principio di *vita* supremo di ogni moralità nell'uomo» (cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. III, p. 187).

<sup>52</sup> Cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. III, pp. 181–183.

<sup>53</sup> Cfr. *KpV*, Analitica della ragion pura pratica, cap. III, p. 189.

Kant come qualcosa che si colloca in un luogo intermedio tra i due precedenti, in funzione mediatrice tra essi: più precisamente, come qualcosa di prodotto da una immaginazione trascendentale, e quindi come uno schema di genere pratico<sup>54</sup>.

#### 1.4. La metafisica dei costumi

La premessa fondamentale di quest'opera è che, sia nel campo del diritto che in quello dell'etica speciale (o etica delle virtù), è lecito considerare solo il rapporto che l'uomo intrattiene con altri uomini (cioè con altri soggetti cui lo legano diritti e doveri); mentre non è lecito considerare il rapporto che l'uomo intrattiene con altri esseri che non abbiano né diritti né doveri nei suoi confronti (e che siano, per questo, incapaci di obbligarlo), quali gli animali; o quello con chi — ed è il caso del Creatore — fosse nella condizione di poter avere diritti, ma non doveri verso di lui<sup>55</sup>.

I rapporti dell'uomo verso l'uomo — e quindi anche i doveri in essi implicati —, si articolano, poi, in quelli rivolti a sé e quelli rivolti agli altri<sup>56</sup>. I doveri implicati in tali rapporti si articolano, a loro volta, in «stretti» (o perfetti) e «larghi» (o imperfetti): questi ultimi — quelli non determinatamente obbliganti — sono i doveri di virtù<sup>57</sup>. Bene, la Regola d'Oro viene considerata preferenzialmente nell'ambito applicativo di questi ultimi; e a maggior ragione ciò dovrebbe valere per il Comandamento dell'Amore.

Queste indicazioni preliminari rivelano che l'attenzione del testo in questione va, non tanto alla deduzione trascendentale della legge morale, quanto alla applicazione di quest'ultima alle relazioni interumane, la cui cifra distintiva è quella della reciprocità — simmetrica o asimmetrica che essa sia.

---

<sup>54</sup> Sulla questione dello schematismo nell'etica kantiana, si veda il capitolo precedente del presente volume.

<sup>55</sup> Cfr. *Die Metaphysik der Sitten* (1797) — d'ora in poi: *Met* —; trad. it. di G. Vidari, riveduta da N. Merker, *Suddivisione della dottrina del diritto*, p. 49. Si veda anche: *ibi*, *Principi metafisici della dottrina delle virtù*, *Conclusioni*, p. 373; e § 16, p. 303. Per Kant, anche le forme di attenzione al mondo inanimato e alla vita animale sono esplicazioni del dovere dell'uomo nei confronti di se stesso (cfr. *ibi*, § 17, pp. 304–305).

<sup>56</sup> Cfr. *Met*, *Introduzione alla dottrina della virtù*, XIX, p. 267.

<sup>57</sup> Cfr. *Met*, *Introduzione alla dottrina della virtù*, VII, p. 240.

### 1.4.1. Interpretazione della Regola Aurea e del Comandamento dell'Amore

Più volte Kant, nel corso dell'opera, si riferisce alla Regola Aurea e al Comandamento dell'Amore; e lo fa allo scopo di tradurre l'imperativo in termini eloquenti per l'immaginazione. Nella *Dottrina degli elementi dell'etica*, trattando dei «doveri di virtù verso gli altri», Kant parla della «benevolenza» — che, se viene prescritta, diventa «filantropia pratica» —; e afferma che «la massima della benevolenza è dovere di ogni uomo verso gli altri, siano o non siano degni d'amore; l'etica ce l'impone in nome di questa legge della perfezione: 'ama il tuo prossimo come te stesso'». Infatti, le massime concepite dalla ragion pura non possono essere egoistiche; e questo, perché se «io pretendo la benevolenza degli altri verso di me, debbo essere anch'io benevolo verso tutti gli altri».

Ma — prosegue il nostro autore —, considerato che «senza di me tutti gli altri non sono tutti gli uomini, e quindi la massima non avrebbe il carattere universale di una legge che è per altro necessario per stabilire l'obbligazione, la legge del dovere della benevolenza comprenderà me pure come oggetto di questa benevolenza prescritta dalla ragion pratica. Ciò non vuol dire che io sia costretto per questo ad amare [*lieben*] me stesso (poiché [...] non vi può essere nessuna obbligazione a questo riguardo); ma la ragione legislatrice, la quale nella sua idea dell'umanità in generale comprende tutta la specie (e quindi anche me), questa ragione, essendo universalmente legislatrice, comprende nel dovere della benevolenza reciproca [*wechselseitiges Wohlwollen*], basato sul principio dell'uguaglianza [*Princip der Gleichheit*], tanto me quanto gli altri; essa mi permette, dunque, di voler bene a me stesso, alla condizione però che io voglia bene anche a tutti gli altri, perché soltanto a questa condizione la mia massima (della beneficenza) si qualifica a legislazione universale, sulla quale si fonda ogni legge del dovere»<sup>58</sup>.

Al riguardo, osserviamo quanto segue.

1. Kant sembra introdurre la Regola Aurea come corollario del Comandamento dell'Amore: corollario che (a) traduce la filantropia in

---

<sup>58</sup> Cfr. *Met*, *Dottrina degli elementi dell'etica*, § 27, pp. 318–319.

benevolenza (e ultimamente in beneficenza), (b) traendo la seconda dalla prima per analisi, in quanto l'amore filantropico ha, tra i requisiti analitici della propria autenticità, la benevolenza.

2. Egli formula la Regola nel modo seguente:

(r1):  $|- \underline{t}Bx$ ; dove  $t \supset x$ , e B (“essere benevolente”) è una relazione non riflessiva, che quindi esige un relato diverso dal referente.

Tale formulazione della Regola risulta analoga ad una formulazione del Comandamento che proponiamo in Appendice:

(c2):  $|- \underline{t}Ax$ ; dove  $t \supset x$ .

3. Si può dire che — secondo il Kant della *Metaphysik* — nella Regola si abbia l'unica autentica attuazione del Comandamento. In tale attuazione, il soggetto non parte dall'amore di sé, e non si espone così al rischio di ridurlo ad «amor proprio», amando gli altri in funzione dell'amore di sé<sup>59</sup>; ma piuttosto egli purifica l'amore di sé nella benevolenza rivolta ad ogni essere razionale bisognoso di cura, ritornando — attraverso l'«ogni» [*jeder*], cioè la forma dell'universalità distributiva — a se stesso come altri, senza ledere quindi l'imparzialità o uguaglianza richieste dalla ragion pura di fronte alla uguale dignità personale.

Ricordiamo che Kant insiste sul fatto che «l'amare non può essere direttamente un dovere»; a meno che non lo si traduca nell'«agire in modo da prendere se stessi e gli altri uomini come fine»<sup>60</sup>. Il che, a sua volta, finisce per ridursi a una equivoca posizione sentimentale, se non comporta il prendersi cura, per quanto possibile, dei progetti di vita (i “fini”) propri e altrui.

---

<sup>59</sup> Secondo quello che nella Seconda Critica era detto «principio dell'amor proprio».

<sup>60</sup> «L'uomo è obbligato a concepire se stesso e a concepire inoltre tutti gli altri uomini come un suo proprio fine; questo si usa chiamare il dovere dell'amore di sé e il dovere dell'amore del prossimo; le quali espressioni, però, sono considerate qui in significato improprio, perché se l'amare non può essere direttamente un dovere, lo è invece l'agire in modo da prendere se stessi e gli altri uomini come fine» (cfr. *Met*, Introduzione alla dottrina della virtù, XVIII, p. 264).



Si può aggiungere che, se l'attuazione del Comandamento dell'Amore si traduce in semplice filantropia [*Menschenliebe*] o benevolenza di desiderio, si espone con ciò ad una «contraddizione». Infatti, mentre la filantropia esige di amare tutti imparzialmente, nella realtà empiricamente segnata da varie forme di prossimità, sono inevitabili predilezioni e privilegiamenti. Ora, nella traduzione dell'amore in benevolenza pratica o beneficenza (insomma, nel passaggio dal semplice *Wohllwollen* al *Wohltun*)<sup>61</sup>, tali privilegiamenti sono ampiamente previsti e scontati<sup>62</sup>, e la contraddizione non si presenta più.

Più in generale — secondo Kant —, l'amore filantropico appartiene alla sfera del sentimento e non a quella della volontà. Quando è in questione l'amore filantropico, non è possibile amare perché lo si vuole o lo si deve. Ma, se un «dovere d'amore» — quando l'amore sia quello filantropico — sarebbe un non-senso, lo stesso non vale per il dovere di operare per amore: infatti, amare il prossimo come se stessi non vuol dire amare prima sentimentalmente, per poi beneficiare; bensì, vuol dire amare beneficiando. Dunque, l'amore comandato può essere solo quello della benevolenza-beneficente; mentre la filantropia, se adeguatamente intesa, non è che una virtuosa disposizione d'animo — la quale per altro può veramente fiorire solo attraverso l'esercizio dell'amore beneficente<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 25, pp. 316–317.

<sup>62</sup> «Ama il tuo prossimo (il tuo simile) come te stesso»? Se *v*'è chi è più vicino (nel dovere della benevolenza) di un altro, se verso costui io sono dunque obbligato a una maggior benevolenza che verso gli altri, pur restando io costantemente più vicino a me stesso (anche dal punto di vista del dovere) di ogni altro, io allora, a quanto pare, non posso dire senza contraddizione [*ohne mir selbst zu widersprechen*] che 'debbo amare ogni uomo come me stesso', perché la misura dell'amore di sé non ammette nessuna differenza nel grado. Si scorge subito, che qui non si intende solamente la benevolenza limitata al desiderio [*des Wunsches*], la quale propriamente è soltanto un mero compiacimento per il benessere altrui senza che vi si debba contribuire, ma si tratta di quella benevolenza [*Wohllwollen*] attiva e pratica che consiste nel proporsi per fine il benessere e la salute degli altri (ciò che si chiama beneficenza [*Wohltun*]). Nel desiderio, infatti, posso essere benevolo verso tutti i pari grado; all'atto del fare pratico però, senza violare l'universalità della massima, il grado può essere molto diverso, secondo la differenza delle persone amate (di cui una m'interessa più da vicino di un'altra)» (cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 28, pp. 319–320).

<sup>63</sup> «L'amore appartiene al sentimento, non alla volontà [*Liebe ist eine Sache der Empfindung, nicht des Willens*]: io non posso amare perché voglio, ancor meno, però, perché debbo (io non posso essere costretto all'amore); un dovere di amare è, dunque, un non-senso [*ist eine Pflicht zu lieben ein Unding*]. La benevolenza (*amor benevolentiae*), in quanto è un fare [*ein Thun*], può invece essere sottomessa alla legge del dovere. [...] Quando dunque si dice:

A ben vedere, la benevolenza (sia quella di desiderio che quella pratica), e il suo risvolto negativo (la discrezione), corrispondono, rispettivamente, alle due versioni — positiva e negativa — della Regola Aurea. Osserva Kant, che «il dovere dell'amore del prossimo può essere anche espresso come dovere di far propri i fini degli altri (in quanto questi non siano immorali); il dovere del rispetto dei miei simili è [invece] contenuto nella massima che proibisce di abbassare chiunque al rango di puro mezzo per i miei fini (proibisce cioè di esigere che altri debba rinnegare se stesso per farsi servo dei fini miei)»<sup>64</sup>. Non si può del resto negare che l'imperativo, specie nella sua versione personalista, ricalchi — secondo le note preoccupazioni trascendentaliste — il modulo del Comandamento dell'Amore e della Regola d'Oro<sup>65</sup>.

#### 1.4.2. Il bisogno come contenuto di un obbligo

Ma, anche nella *Introduzione alla dottrina della virtù*, sia pure in modo meno esplicito, Kant introduce una certa formulazione della Regola d'Oro. Leggiamo: «Come l'amore di noi stessi non può essere separato dal bisogno di essere amati (e averne aiuto in caso di necessità), così noi facciamo di noi stessi un fine per gli altri; ma questa massima non può ricevere un carattere obbligatorio se non dalla qualità che la rende atta a diventare una legge universale, vale a dire dalla volontà di considerare anche gli altri come dei fini per noi. È così che la felicità degli altri può essere considerata come un fine il quale è nello stesso tempo un dovere»<sup>66</sup>.

Analizziamo le affermazioni precedenti, premettendo che l'amore che qui è in gioco, è quello di benevolenza-beneficenza. Ora, schematizzando otteniamo:

---

Tu devi amare [*lieben*] il tuo prossimo come te stesso, questo non significa già: tu devi amarlo immediatamente (dapprima) e per mezzo di questo amore (dopo) beneficiarlo, ma significa invece: fa del bene al tuo prossimo, e questa beneficenza determinerà in te la filantropia [*Menschenliebe*] (in quanto abitudine dell'inclinazione alla beneficenza in generale)» (cfr. *Met*, *Introduzione alla dottrina della virtù*, XII, C, pp. 253–254).

<sup>64</sup> Cfr. *Met*, *Dottrina degli elementi dell'etica*, § 25, p. 317.

<sup>65</sup> «L'umanità in se stessa è una dignità, poiché l'uomo non può essere trattato da nessuno (cioè né da un altro, e neppure da lui stesso) come un semplice mezzo, ma deve sempre essere trattato nello stesso tempo come un fine» (cfr. *Met*, *Dottrina degli elementi dell'etica*, § 38, pp. 333–334).

<sup>66</sup> Cfr. *Met*, *Introduzione alla dottrina della virtù*, VIII, 2, p. 244.

(r2):  $tAt \rightarrow Bist(xAt)$  (“il fatto che tu ti ami, implica che tu hai bisogno che  $x$  ami te”).

Ma, solo l’obbligo dell’amore reciproco universale può produrre, per particolarizzazione, l’obbligo che  $x$  ami te:

(r3):  $O(xAx) \mid - O(xAt)$ .

Quindi, il contenuto del tuo bisogno —  $xAt$  — diventa contenuto di un obbligo (per te e per altri), solo se si assume il precedente obbligo dell’amore reciproco universale —  $O(xAx)$  —, in cui tu risulti coinvolto attivamente, prima che passivamente. In tal modo, la Regola è vista ancora una volta quale corollario del Comandamento dell’Amore.

### 1.4.3. Applicazioni della dinamica del ritorno mediato su di sé

Il matrimonio — che Kant comunque considera come realtà contrattuale<sup>67</sup>, cioè per come esso si configura nella sfera del diritto<sup>68</sup> —, è presentato quale luogo di una dinamica del tipo ora descritto<sup>69</sup>: l’amore a noi stessi ha bisogno, per realizzarsi, di passare attraverso l’amore rivolto a noi da altri. Infatti, nel matrimonio — secondo Kant — cedere il proprio corpo in uso al coniuge, è condizione per essere trattati in quel senso felicitante l’aspirazione al quale è implicata nell’amore a sé. Comunque, il diritto a tale trattamento (e quindi al ri-

---

<sup>67</sup> Il matrimonio è definito da Kant come «l’unione di due persone di sesso diverso per il possesso reciproco delle loro facoltà sessuali durante tutta la loro vita» (cfr. *Met*, La dottrina del diritto, Parte I, § 24, p. 96).

<sup>68</sup> In particolare, del «diritto privato, personale di natura reale».

<sup>69</sup> «L’uso naturale che un sesso fa dell’organo sessuale dell’altro è un *godimento*, per il quale una delle due parti si abbandona all’altra. In questo atto l’uomo riduce se stesso a una cosa, il che è contrario al diritto dell’umanità che risiede nella sua propria persona. Questo diritto ora è possibile alla sola condizione che, mentre una delle due persone è acquistata dall’altra, *proprio come una cosa*, questa a sua volta acquisti reciprocamente l’altra; così essa ritrova di nuovo se stessa, e ristabilisce la propria personalità. Ma l’acquisto di un membro dell’uomo è nello stesso tempo l’acquisto di tutta la persona, perché la persona è un’unità assoluta; in conseguenza l’abbandono e l’accettazione di un sesso al godimento dell’altro non solo è ammissibile soltanto sotto la condizione del matrimonio, ma è anche *unicamente* possibile solo a questa condizione» (cfr. *Met*, La dottrina del diritto, Parte I, § 25, p. 96).

torno su di sé: *tAt*) è acquisito attraverso la disponibilità a fare la mossa reciproca verso l'altro.

È appena il caso di rilevare che la dinamica qui descritta non è affatto analoga a quella hegeliana del riconoscimento. Nel contratto kantiano, infatti, quel che si chiede e si offre non è il riconoscimento della *Persönlichkeit* (che, anzi, nella relazione matrimoniale si tratterà di non compromettere, curando che si realizzi reciprocità); ma piuttosto la felicità fisica, e quella parte di essa che Kant chiama «godimento».

Un altro caso, questa volta di rilievo esplicitamente etico, in cui si realizza la dinamica del ritorno mediato su di sé, è quello dell'«amicizia pragmatica» [*pragmatische Freundschaft*]. Essa, «che si fa carico, sebbene per amore, dei fini degli altri uomini, non può avere» la purezza e la perfezione della «amicizia morale» [*moralische Freundschaft*], che è comunicazione totale e reciproca di pensieri e sentimenti (per quanto sia consentito dal rispetto tra le persone). Tuttavia, la prima è il modo concreto in cui la seconda si realizza nell'esperienza, accettandone i limiti.

Ora, l'amicizia pragmatica si distingue dall'amore puro (quello filantropico), in quanto essa implica una reciprocità tra uguali, che quest'ultimo non prevede: infatti, l'amore puro tende a realizzarsi, in genere, come una reciprocità senza «uguaglianza» [*Gleichheit*]<sup>70</sup>. Si può dire, al riguardo, che l'amicizia pragmatica, che Kant pensa come qualcosa di tendenzialmente universale, sia la autentica realizzazione del quadro indicato dalle formule (r2) ed (r3). Infatti, un amore in cui chi ama riconosce di muoversi nel bisogno, tende non solo alla reci-

---

<sup>70</sup> «Un amico degli uomini [*Menschenfreund*] in generale (vale a dire un amico di tutta la specie), è colui che prende parte sensibile al bene di tutti gli uomini (condividendo la loro gioia), e [...] significa qualche cosa di ancora più intimo e stretto che [...] semplice *amante degli uomini* [*Menschenliebende*] (filantropo). Infatti la prima [espressione] contiene anche la rappresentazione e la giusta considerazione dell'*uguaglianza* [*Gleichheit*] tra gli uomini, vale a dire l'idea che nel momento in cui obblighiamo gli altri con i nostri benefici, pure noi stessi contraiamo delle obbligazioni, come se noi ci rappresentassimo quali fratelli riuniti sotto un padre comune, che vuole la felicità di tutti. Il rapporto del protettore quale benefattore, con il protetto, quale obbligato alla riconoscenza, è infatti un rapporto d'amore reciproco [*Wechseliebe*], ma non d'amicizia, perché il rispetto, che essi si devono reciprocamente, non è uguale [*gleich*] dalle due parti. Il dovere della benevolenza verso gli uomini esercitata in qualità d'amico e la giusta considerazione di questo dovere, servono a preservare gli uomini dall'orgoglio, a cui si abbandonano di solito i fortunati che posseggono i mezzi d'essere benefici» (cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 47, pp. 349–350).

procità, ma alla reciprocità nell'uguaglianza, quale è indicata dalla relazione simmetrica:  $xAx$ <sup>71</sup>.

Il contrario della virtù dell'amicizia morale, è il vizio della «superbia», che «esige dagli altri un rispetto, che poi a loro rifiuta», esigendo «ch'essi si occupino unicamente della nostra importanza»<sup>72</sup>. Il contrario della disposizione all'amicizia pragmatica, sembra invece il vizio dell'«egoismo», per cui non si aiutano gli altri che siano nel bisogno — meritando in tal modo da loro un trattamento analogo al momento opportuno<sup>73</sup>.

#### 1.4.4. Le aporie della Regola Aurea: paternalismo e complicità

Nella *Metaphysik*, Kant affronta anche le due aporie contrapposte cui sembra esporsi a tutta prima la Regola d'Oro: quella del paternalismo e quella della complicità. Le aporie nascono dalla considerazione per cui, da un lato, fare agli altri ciò che si vorrebbe per sé da loro, espone al rischio di proiettare paternalisticamente su di essi le proprie propensioni soggettive; ma, dall'altro, cercare di evitare questo scoglio, facendosi carico dei fini soggettivi degli altri, vuol dire esporsi al rischio della complicità rispetto a fini eventualmente immorali o comunque sconvenienti.

Quanto al paternalismo, Kant osserva che «ciò che serve a promuovere e ad accrescere la [...] felicità [degli altri uomini], deve essere lasciato al loro proprio giudizio»<sup>74</sup>; occorre evitare, insomma, di tenere sotto tutela chi non sia minorenne o minorato. Scrive il nostro autore: «Colui che utilizza il potere conferitogli dalla legge del suo paese per privare alcuno (per esempio un servo della gleba) della libertà di essere felice a modo suo, può colui, dico, essere considerato benefattore di quest'ultimo perché prende cura paternamente di lui, ma se-

---

<sup>71</sup> L'amicizia è uno sviluppo della virtù della «simpatia morale»: «volontà di reciproca comunicazione dei propri sentimenti» (diversa dalla semplice disposizione estetica alla compassione). Anche qui siamo di fronte ad un dovere largo, legato alla considerazione dell'uomo, non semplicemente come «essere ragionevole» [*vernünftiges Wesen*], ma piuttosto come «animale provvisto di ragione» [*mit Vernunft begabtes Thier*] (cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 34, p. 326).

<sup>72</sup> Cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 42, p. 337.

<sup>73</sup> Cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 30, p. 321.

<sup>74</sup> Cfr. *Met*, Introduzione alla dottrina della virtù, V, B, p. 238.

condo le sue proprie idee sulla felicità? [...] Io non posso beneficiare nessuno secondo il mio proprio concetto della felicità (tranne i bimbi minorenni o individui minorati e pazzi), mentre lo posso soltanto secondo le idee di colui che voglio beneficiare; ma non sono affatto benefico nei suoi riguardi se un dono io glielo impongo»<sup>75</sup>.

Quanto alla complicità, Kant esclude che si possano fare propri dei fini che fossero illeciti (nel linguaggio kantiano: «moralmente impossibili» ovvero «contrari all'obbligazione»<sup>76</sup>); e ammette anche che si possa rifiutare il proprio appoggio a progetti che, pur leciti (ovvero «moralmente possibili»), non risultino condivisibili dal punto di vista tecnico o anche prudenziale<sup>77</sup>. In proposito, nei *Frammenti di un catechismo morale*, Kant esemplifica l'incongruità, e in certi casi l'immoralità, in cui si incorrerebbe, se si assecondassero acriticamente i progetti di felicità dei singoli individui<sup>78</sup>.

In generale, il superamento della duplice aporia coincide con la calibrazione trascendentale del soggetto del volere, il quale, operando su di un piano inevitabilmente empirico, dovrà: (1) selezionare il lecito rispetto all'illecito; (2) selezionare, nell'ambito del lecito, il prudente e il tecnicamente congruente; (3) astenendosi poi, nell'ambito del lecito-prudente-congruente, dal privilegiare l'empiricità accidentale delle proprie propensioni rispetto a quella altrui (essendo le propensioni,

<sup>75</sup> Cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 31, pp. 322–323.

<sup>76</sup> Per queste definizioni, cfr. *Met*, Introduzione alla metafisica dei costumi, IV, pp. 23–25.

<sup>77</sup> «Mi compete però anche, salvo il caso in cui si abbia il diritto di esigerlo da me come cosa a loro dovuta, di rifiutare quel che essi possono giudicare utile a questo scopo, ma a cui io non attribuisco lo stesso valore» (*Met*, Introduzione alla dottrina della virtù, V, B, p. 238).

<sup>78</sup> «MAESTRO: Si chiama *felicità* [...] un benessere costante, una vita di soddisfazioni, una perfetta contentezza del proprio stato. Se tu avessi ora nelle tue mani tutte le felicità, le vorresti tutte per te solo, o ne faresti parte ai tuoi simili? SCOLARO: Io ne farei parte agli altri, per rendere anche loro felici e contenti. MAESTRO: Ciò prova che tu hai un *cuore* assai buono; lasciami ora vedere se hai un *intelletto* altrettanto retto. Procureresti tu al pigro dei sofisti guanciali, affinché egli possa trascorrere la vita in un dolce far niente, o daresti all'ubriacone vino in abbondanza, [...] e daresti all'ingannatore astuto una figura e dei modi affascinanti, perché egli riesca a ingannare meglio gli altri, o all'uomo violento ardire e forza per riuscire a vincere facilmente gli altri uomini? Questi sono appunto i mezzi che ognuno di essi desidera, per essere felice a modo suo. SCOLARO: No, questo non lo farei. MAESTRO: Vedi dunque, che, se anche tu tenessi tutte le felicità nelle tue mani e fossi inoltre animato dalla migliore volontà, non le largiresti a ognuno secondo i suoi desideri, ma cominceresti con l'indagare sino a qual punto egli ne è *degn*» (cfr. *Met*, Dottrina del metodo dell'etica, § 52, Annotazione, pp. 359–360).

fatti salvi i criteri ora accennati, pari tra loro in dignità). In altre parole, per Kant un imperativo quale “devi proporti come fine la felicità di  $x$ ” (dove  $x$  comprende anche te), è originariamente una «materia dell’arbitrio» che andrà sottoposta alle esigenze di un’etica trascendentale<sup>79</sup>. Lo stesso vale per un imperativo quale “devi proporti come fine la tua perfezione”<sup>80</sup>. Occorre, insomma, che la teleologia sia, non evacuata, ma piuttosto informata dalla deontologia trascendentale.

Senonché, quando la materia del dovere è teleologica — come nei due casi precedenti —, si è di fronte ad obbligazioni di tipo largo, tali cioè da indicare un cammino di approssimazione, in cui la massima in questione rappresenta un ideale regolativo, anziché un principio rigidamente determinante. In altre parole, tale cammino non ha una meta prefigurabile<sup>81</sup>. Infatti, come nel coltivare la propria perfezione — dovere largo verso se stessi — non si sa bene dove si arriverà; analogamente, nel coltivare la felicità altrui — dovere largo verso altri — si potrà andare incontro anche a gravi sacrifici personali, privi (almeno nell’immediato) di contraccambio: tutto dipende dal limite fino al quale arriva a spingersi la nostra libera iniziativa<sup>82</sup>. Nei casi di tipo largo, l’imperativo va a regolare, non la singola azione, ma la massima che la produce: e il criterio della consistente universalizzazione vale per la massima, non certo per ogni singola determinazione pratica che questa produca (quale potrebbe essere, ad esempio, il dare tutti i propri beni ai poveri — pur nella ricerca di una qualche reciprocità nel dono).

<sup>79</sup> Cfr. *Met*, Introduzione alla dottrina della virtù, VI, p. 239.

<sup>80</sup> Sarebbe invece contraddittorio proporsi come fine la felicità propria — che è già un fine che si impone da sé —, o la perfezione altrui — che spetta per definizione all’agire morale altrui. (Cfr. *Met*, Introduzione alla dottrina della virtù, IV, p. 235).

<sup>81</sup> «Non vi è nessun principio razionale che prescriva in modo determinato sin dove si debba spingere questo lavoro [...]. Qui non vi è dunque nessuna legge della ragione per le azioni, ma unicamente per la massima delle azioni» (cfr. *Met*, Introduzione alla dottrina della virtù, VIII, p. 243).

<sup>82</sup> «Se debbo fare agli altri il sacrificio di una parte del mio benessere senza nessuna speranza di contraccambio [*Wiedervergeltung*], poiché questo è un dovere, è però impossibile determinare esattamente sin dove questo sacrificio debba spingersi. Molto dipende qui da ciò che ognuno avverte come proprio vero bisogno, secondo il suo speciale modo di sentire, ma occorre lasciare a ciascuno la cura di determinarlo. Il sacrificare la propria felicità, i propri veri bisogni, per procurare la felicità altrui diverrebbe una massima in se stessa contraddittoria [*an sich selbst widerstrebende*], se la si erigesse a legge universale. Questo è dunque soltanto un dovere largo, il quale ci lascia la facoltà di fare di più o di meno, senza che si possa esattamente delimitarne l’estensione. La legge vale soltanto per le massime, non per azioni determinate» (cfr. *Met*, Introduzione alla dottrina della virtù, VIII, 2, pp. 244–245).

### 1.4.5. La reciprocità

La reciprocità [*Wechselseitigkeit*] che Kant ha di mira, è di tipo simmetrico: tale simmetria è, però, un ideale regolativo. Di fatto, l'iniziativa morale spetta al singolo agente; il che dispone inevitabilmente il campo morale in senso asimmetrico. È chiaro, comunque, che l'iniziativa chiama alla reciprocità: una reciprocità che, partendo dalla asimmetria dell'iniziativa del «primo», non potrà che realizzarsi raddoppiando inversamente l'asimmetria, nel senso che va questa volta dal secondo al primo<sup>83</sup>. La «riconoscenza» — che Kant presenta come un dovere di virtù, e non soltanto come una massima di prudenza — è appunto un'obbligazione evocata dall'iniziativa benefica del «primo» [*der Erste*] — dove «primi» possono essere, rispetto a noi, anche gli antenati<sup>84</sup> —, e che induce nel beneficiario un movimento di tipo «largo», che porta alla filantropia<sup>85</sup>, nella sua forma pratica e non meramente sentimentale.

---

<sup>83</sup> Secondo quella forma chiasmatica che troviamo esplicitata, nella forma più rigorosa, negli scritti di Carmelo Vigna. Si veda, ad esempio: *Etica del desiderio umano*, in Aa.Vv., *Introduzione all'etica*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2001, p. 153.

<sup>84</sup> «La riconoscenza [*Dankbarkeit*] deve essere considerata anche in particolare come un dovere *santo*, vale a dire come un dovere tale, la cui violazione può distruggere nel suo principio stesso l'impulso morale che ci spinge alla beneficenza. Infatti si chiama santo quell'oggetto morale, riguardo al quale nessun atto potrebbe cancellare completamente l'obbligazione contratta (in cui l'obbligato continua a restare obbligato). [...] Non è possibile *sdebitarsi* con alcun compenso di un beneficio ricevuto, perché il beneficiario non riuscirà mai ad annullare al benefattore il merito di esser stato questi il primo a manifestare all'altro la sua benevolenza. Ma anche senza nessun atto esterno (di beneficenza), persino la semplice benevolenza di cuore verso il benefattore è già una sorta di riconoscenza. Una intenzione di questo genere si chiama *gratitudine* [*Erkenntlichkeit*]» (cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 32, p. 324).

<sup>85</sup> Cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 33, p. 325. «Era un modo sublime di rappresentarsi il *saggio*, quale se lo immaginavano gli Stoici, quello di fargli dire: 'Io mi auguro un amico, non per essere soccorso *io stesso* nella povertà, nella malattia, nella prigionia, ma per poter dare assistenza *a lui*, e salvare così un uomo'; eppure questo medesimo saggio diceva a se stesso, quando non riusciva a salvare l'amico: Che me ne importa? Cioè egli rigettava ogni sentimento di compassione [*Mitleidenschaft*]. Quando infatti un altro soffre, e io mi lascio contagiare (per mezzo dell'immaginazione) dal suo dolore, senza poterlo in alcun modo alleviare, ottengo il risultato che si è in due a soffrire, quantunque il male propriamente (nella natura) non colpisca che uno solo. Ma non è possibile che vi sia un dovere il quale consista nel moltiplicare i mali del mondo, e quindi non può neppure esistere un dovere di far del bene *per compassione*; tanto più che questa sarebbe una specie di beneficenza offensiva, esprimendo essa una benevolenza riferita a un indegno e che si chiama *pietà*, e la quale nei reciproci rapporti fra gli uomini, i quali non possono vantarsi di essere degni della felicità, non dovrebbe neppure esistere» (cfr. *Met*, Dottrina degli elementi dell'etica, § 34, pp. 326–327).



### 1.5. La religione nei limiti della semplice ragione

#### 1.5.1. Il Comandamento dell'Amore nel progetto demitizzante di Kant

Ne *La religione nei limiti della semplice ragione* il progetto demitizzante di Kant trova nel Comandamento dell'Amore, purificato nel senso detto, un efficace punto di innesto. Così, il succo di morale naturale, che il nostro autore pretende di spremere dalla rivelazione cristiana, sarebbe sintetizzabile nei termini seguenti: «ama ciascuno come te stesso, cioè fagli del bene per benevolenza immediata, non per motivi egoistici». Il Comandamento, qui, viene inteso come una applicazione<sup>86</sup> della «regola universale che abbraccia tutti i rapporti morali, interni ed esterni, degli uomini». Questa, a sua volta, coincide con il comandamento dell'amore a Dio, riproposto da Kant nella forma di comandamento di stima della legge morale: «Fa' il tuo dovere avendo come unico movente il suo valore immediato, cioè ama Dio (il Legislatore di tutti i doveri) al di sopra di ogni cosa».

L'amore comandato in entrambi i casi, è naturalmente un amore fattivo, e non subdolo e ipocrita: Kant lo sottolinea con fitti riferimenti al cosiddetto Vangelo della Legge: quello secondo Matteo. Egli, però, non cita mai *Matteo* 7,12 (cioè il brano della Regola d'Oro), pur citando passi limitrofi, quali: Mt 7,13 (“entrate per la porta stretta”); Mt 7,16 (“dai loro frutti li riconoscerete”); Mt 7,21 (“non chiunque mi dice: Signore Signore...”)<sup>87</sup>. Nella *Religion* non viene neppure citato *Luca* 6,31 (l'altra occorrenza evangelica della Regola d'Oro), né passi ad esso limitrofi. Neppure sono citati letteralmente i brani evangelici che riportano il Comandamento dell'Amore, vale a dire: *Matteo* 22,34–40, *Marco* 12,28–31 e *Luca* 10,25–28.

---

<sup>86</sup> Ovvero una «regola particolare che riguarda i rapporti esterni tra gli uomini considerandoli come dovere universale» (cfr. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [1793] — d'ora in poi: *Rel* —; trad. it. di V. Cicero, cap. IV, sez. I, p. 367.

<sup>87</sup> Cfr. *Rel*, cap. IV, sez. I, p. 367.

### 1.5.2. Una nota sulla Bibbia di Kant

Com'è noto, è stata esaminata dagli studiosi anche la Bibbia personale di Kant<sup>88</sup>. Ebbene, per quanto riguarda il Nuovo Testamento, il nostro autore sottolinea nel proprio libro *Matteo* 7,13, ma non il versetto precedente: quello che riporta appunto la Regola d'Oro. Né sottolinea l'occorrenza lucana di questa. Neppure troviamo sottolineati i passi evangelici in cui Gesù proclama il Comandamento dell'Amore.

Quanto all'Antico Testamento, tra i pochissimi passi sottolineati e annotati nel volume di Kant, non ci sono né quello che propone il Comandamento dell'Amore: *Levitico* 19,18<sup>89</sup>; né quello che propone la versione veterotestamentaria della Regola d'Oro: *Tobia* 4,15<sup>90</sup>. Del resto, questi ultimi brani non vengono citati dal nostro autore neppure nel testo della *Religion*.

## 2. Considerazioni critiche

### 2.1. *Il tentativo di Kant*

#### 2.1.1. In sintesi

Il progetto di Kant è quello di condurre la Regola Aurea dal livello del “vuoi/vorresti” a quello del “solo puoi/potresti volere”: profilato, quest'ultimo, sulle esigenze intrinseche della ragion pratica. Il nostro autore intende dunque proporre — mediante la calibrazione trascendentale del volere — una Regola in forma purificata (demitizzata o razionalizzata), cioè ricondotta ad essere applicazione dell'imperativo categorico. L'imperativo categorico è infatti — secondo Kant — la chiave per riscattare filosoficamente la Regola stessa<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> Le informazioni al riguardo sono contenute nel *Nachlaß*: cfr. *Reflexionen zur Religionsphilosophie; Bemerkungen Kants in seines Bibel* (nichtdatiertes), in *Kant's gesammelte Schriften*, Band XIX, pp. 651–654.

<sup>89</sup> «Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso».

<sup>90</sup> «Non fare a nessuno ciò che non piace a te».

<sup>91</sup> Questa indicazione kantiana viene variamente ripresa dalla gran parte degli autori che intendono conferire alla Regola d'Oro la cittadinanza filosofica. Leggiamo ad esempio in Trapp:

Tale progetto viene sviluppato nella *Metafisica dei costumi*: in particolare, nella *Dottrina degli elementi dell'etica*. Qui Kant propone una morale speciale, in cui il Comandamento dell'Amore o «legge della perfezione» (da lui trattato come il principio ispiratore della Regola Aurea in versione positiva) trova un largo spazio. Nei paragrafi 26–28 l'amore di sé, cui il Comandamento si riferisce, viene interpretato da Kant come amore che va indirizzato a se stessi in quanto portatori della universale *Persönlichkeit*, anziché in quanto soggetti empiricamente configurati. Così purificato nel suo intendimento, cioè ricondotto alla logica dell'imperativo, il Comandamento dell'Amore viene poi declinato, nei paragrafi successivi, secondo una precettistica più dettagliata di cui abbiamo considerato alcuni sviluppi.

Ma, per giungere a riconciliarsi in tal modo con l'implesso di Comandamento e Regola, Kant aveva dovuto superare precedenti stadi di riflessione. Nella *Grundlegung*, infatti, l'imperativo categorico veniva

---

«Lasciando ancora da parte, qui, le fondamentali obiezioni che vanno rivolte contro tutte le versioni della Regola Aurea, si può concedere una certa superiorità teoretica alle versioni che includono la legge di universalizzazione, rispetto alle loro alternative meno raffinate. Infatti, nel basare una proibizione (obbligazione) riguardante un tipo di atto *FC*, non solo sul volere contingente di una singola persona, ma anche sulla sua intuizione che, se *FC* fosse permesso (non obbligatorio) a lei stessa, quello risulterebbe anche permesso (non obbligatorio) per chiunque altro, quelle versioni includono esplicitamente l'attraente idea della *eguaglianza di diritti e di doveri morali* in circostanze simili. Nonostante questo, un basilare elemento di universalizzazione è già contenuto nelle più rozze versioni della Regola Aurea, nascondendosi proprio dietro le variabili ed *implicite* assunzioni che a) ciò che tu vorresti/non-vorresti venisse fatto a te in *C*, chiunque altro in *C* vorrebbe/non-vorrebbe venisse fatto a lui, e che b) i voleri di chiunque sarebbero ugualmente rispettati» (cfr. R.W. Trapp, *The Golden Rule*, p. 147). E, nello stesso senso, l'autore suggerisce, per evitare i più evidenti inconvenienti, di «aggiungere alla versione usuale della Regola Aurea 'Fa' (non fare) agli altri ciò che tu vorresti (non vorresti) che loro facessero a te!' qualcosa come '...ciò che tu vorresti (non vorresti) che loro facessero a te *secondo una prospettiva morale (neutrale, imparziale, generale, collettiva...)*'» (cfr. *ibi*, p. 161). Secondo Trapp, la Regola nella sua versione «triviale» soffre del radicale difetto di implicare (ed essere implicata da) quello che egli chiama il «postulato del desiderare (=PW), che stabilisce che il *desiderio* meramente contingente di una persona che qualcosa sia fatto o meno a lei, implichi una *obbligazione morale* che ciò debba o non debba essere fatto». Quando scrive queste righe, Trapp ha già proposto nelle pagine precedenti (cfr. *ibi*, pp. 149–151) la dimostrazione di un teorema per cui, «dati *i fatti* del caso (=FP) e il *principio di universalizzabilità* (=U), ogni versione della Regola Aurea era mostrata essere logicamente equivalente alla corrispondente versione di un *postulato del desiderare* (=PW)». Ora, «essendo FP e U irreprensibili, è PW che manifesta la deficienza centrale che risiede nella Regola Aurea». In conclusione, «la semplice lezione che si deve trarre da ciò, è quella che, dal tempo di Kant in poi [...] è stata sottolineata da diversi autori: *Delle preferenze non sottoposte a limitazione, siano quelle dell'agente o dell'altra persona, non possono in generale servire come una ragione sufficientemente accettabile per una scelta morale*» (cfr. *ibi*, p. 160).

presentato, almeno a tratti, come l'alternativa propriamente morale alla Regola Aurea; e questa invece, almeno nella sua accezione ingenua, poteva essere tutt'al più assunta come un semplice consiglio di prudenza empirica. Nella *Critica della ragion pratica*, poi, l'accento sembrava essere posto sulla equivoca ipotesi di una Regola Aurea meccanicamente elevata a principio morale: nel qual caso, la forma dell'universalità sarebbe stata inconsistentemente assunta — secondo un'inconsistenza di tipo buletico — da una Regola trasformatasi inavvertitamente nel principio di un amore di sé di tipo egoistico.

### 2.1.2. Validità e limiti del tentativo

Ora, secondo Kant, una riformulazione filosofica della Regola Aurea deve andare, in primo luogo, oltre la particolarità etica; e, in secondo luogo, oltre la stessa sfera dell'eticità. La prima è una istanza di universalizzabilità; la seconda, di epistemicità. In altre parole, una riconsiderazione filosofica della Regola deve pagare il prezzo della astrazione da un qualche determinato contesto etico che la sostanzia; e deve cercare nuovo sostegno in un plesso antropologico–morale, non più semplicemente vissuto per connaturalità, bensì distillato trascendentalmente. Passare, insomma, da una eticità condivisa, ad un quadro antropologico–morale criticamente introdotto.

Ora, sia l'istanza di universalizzabilità sia quella di epistemicità sono proprie del punto di vista filosofico; e si traducono nella indagine sulla fisiologicità dell'etico in questione, cioè nella ricerca di quelle elementari costanti antropologico–moralì cui nessuna eticità può sottrarsi, se vuole evitare l'autoestenuazione, cioè la propria tendenziale riduzione a termini meramente etologici<sup>92</sup>.

Dunque, l'esigenza di purificazione nasce dalla attenzione critica alla qualità del volere. Al riguardo, Kant ha ragione nel distinguere tra le esigenze di un volere accidentale e quelle di un volere calibrato nel senso del “non poter non volere”. Infatti il volere ha una propria struttura, in riferimento alla quale non ogni preteso atto di volere potrà dir-

---

<sup>92</sup> Nel caso di Habermas, dove l'imperativo diventa la regola di universalizzazione, l'antropologia trascendentale ricompare nella forma delle costanti imprescindibili sulle quali tale regola si struttura. Su questo punto, rinviamo al prossimo capitolo del presente volume.

si autenticamente (ovvero coerentemente) configurato. Si consideri, in proposito, che il nucleo stesso dell'etica kantiana consiste — a ben vedere — nella considerazione per cui occorre essere coerenti con la struttura del volere<sup>93</sup>.

Kant collega il tema della qualità del volere a quello della calibrazione del soggetto del volere stesso; la quale presuppone ciò che noi — a differenza di Kant — chiameremmo una “antropologia trascendentale”. Secondo tale calibrazione, il soggetto viene purificato, cioè considerato non in quanto umano, ma in quanto semplicemente razionale. Ora, l'inconveniente di questa purificazione sta nel fatto che, col pretesto di evitare una configurazione empiristica della volontà del soggetto, essa finisce — come giustamente denunciato da Ricoeur<sup>94</sup> — per dis-individuare tale soggetto, riducendolo a semplice punto di applicazione di uno schema<sup>95</sup>.

Naturalmente, ciò che qui si intende mettere in questione non è l'operare della astrazione universalizzatrice, che è inevitabile e che non può non prescindere dalle singolarità individuali; ma piuttosto, il mancato coglimento dell'oggetto eidetico da astrarre, che — nel caso dell'uomo — è un che di uno e di unico. Più precisamente, l'animale razionale che Kant riconosce in ciascuno di noi, è da lui considerato come di per sé privo della natura personale, a causa della inevitabile compromissione con il mondo empirico. Della natura personale esso sarebbe invece portatore semplicemente occasionale. In realtà, l'animale razionale — cioè, il soggetto dei bisogni — è già di suo una singolarità personale, il che comporta che le modalità del bisogno siano già riconoscibili come adeguate modalità del volere, e che l'individualità umana come tale sia già riconoscibile come il luogo della dignità da onorare.

Ciò non toglie, naturalmente, che la Regola d'Oro eserciti una suggestione evidente sull'impianto dell'etica kantiana, la quale sembra inseguirne gli elementi formali della reciprocità e dell'universalità, per di-

---

<sup>93</sup> A ben vedere, la ragion pura pratica è il desiderio stesso, in quanto capace di riconoscere concettualmente — nella persona — il proprio fine, ovvero il proprio referente architettonico (cfr. Kant, *Kritik der Urteilskraft* [1790]; trad. it. di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra, § 10, p. 107).

<sup>94</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Studio VIII.

<sup>95</sup> «Là dove Kant aveva innalzato il rispetto per la legge morale al di sopra del rispetto per la persona, Ricoeur tiene fede alla Regola Aurea come a quella che ha diritto di priorità» (cfr. J. Wattle, *The Golden Rule*, Oxford University Press, New York – Oxford 1996, p. 151).

stillarli poi in senso trascendentale; perdendo però di vista qualcosa di decisivo: il tratto della individualità personale, ovvero della «eccezionalità di ogni persona» — come ancora Ricoeur direbbe<sup>96</sup>. Del resto, considerare la persona umana come avulsa dall'animale razionale, significa appunto perdere l'irripetibile singolarità del suo accento. Kant, su questo punto, è preda di una suggestione stoica, secondo cui dell'altro uomo, in fin dei conti, deve importarci solo in quanto egli è per noi un'occasione per vivere secondo l'imperativo (l'imperativo che ci impone di trattarlo come persona); dopo di che, la sorte di lui come individuo singolare ci dovrebbe essere ultimamente indifferente<sup>97</sup>.

### 2.1.3. Una ulteriore possibile interpretazione

Resta aperta la possibilità di intendere la Regola d'Oro, purificata in senso trascendentale, come un semplice schema pratico: quindi, non come una applicazione dell'imperativo, bensì come un appoggio immaginativo, funzionale ad una applicazione dell'imperativo stesso nel mondo dei rapporti empirici. Si pensi a come il termine *Urbild* (modello), che Kant usa per indicare la funzione del Comandamento dell'Amore (ma, più in generale, dei precetti evangelici, eloquenti per l'immaginazione), sia da lui anche usato — nella *Religion* — per indicare la figura del Figlio di Dio intesa come frutto di uno «schematismo dell'analogia». La funzione di un tale schematismo di tipo non determinante (cioè, non ampliante il concetto), è appunto quella — spiega Kant — di «rendere accessibile un concetto mediante l'analogia con qualcosa di sensibile»<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> L'etica habermassiana, con l'introduzione della *Beratungssituation*, sembra in qualche modo andare nella direzione che onora il concreto — secondo l'indicazione stessa di Ricoeur.

<sup>97</sup> Una verifica della tendenziale riduzione della persona a principio disincarnato rispetto alla singolarità dell'individuo umano, si trova nell'articolo *Sul preteso diritto di mentire per amore degli uomini*. Qui Kant nega che sarebbe lecito mentire all'assassino che ci domandasse se un nostro amico, da lui perseguitato, si sia rifugiato in casa nostra. (Cfr. *Über ein vermeints Recht aus Menschenliebe zu lügen* [1797]; trad. it. di G. Solari, pp. 359–365). E un'analogia impostazione troviamo, riguardo al caso del deposito, nel saggio *Sul detto comune: ciò può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*; dove l'obbligo alla restituzione viene astrattamente assolutizzato, pur nella ragionevole certezza che il restituire vada ad assecondare intenti evidentemente contrari al bene delle persone. (Cfr. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* [1793]; trad. it. di N. Merker, pp. 150–151).

<sup>98</sup> Cfr. *Rel*, cap. II, sez. I, pp. 167–168.

## 2.2. Si può mantenere alla Regola Aurea una valenza filosofica non kantiana?

### 2.2.1. La Regola Aurea come regola dell'eticità in quanto tale

Già a prima vista, la Regola Aurea non sembra riducibile all'imperativo kantiano, pur avendone la forma sintattica. È chiaro anche che i soggetti che immediatamente essa mette in gioco, e per i quali essa ha senso, devono condividere un qualche orizzonte culturale-religioso<sup>99</sup>. Gesù stesso la formula all'interno di un contesto — quello del “Discorso della montagna” —, che va ben al di là della Regola, e nel quale Egli si rivolge a quelli che già hanno iniziato a seguirlo. In altre parole, è chiaro che la Regola, nel Vangelo, riceve una calibrazione, appunto, di segno evangelico.

Essa è originariamente una regola della eticità, che trova la propria specificazione all'interno di ogni *ethos* particolare. Ma, proprio per questa sua capacità di declinarsi variamente in ogni *ethos*, essa appare propria della eticità in quanto tale. Ora, la prima ipotesi da considerare, è che essa vada presa sul serio anzitutto così, nella sua “terrosità” etica. Si tratta, insomma, di verificare se essa non abbia già in sé gli anticorpi per resistere alle aporie da lei stessa suscitate, e per educare in tal modo il singolo — come sembra essere nella sua *intentio profundior* — a capire se stesso, non prima (ovvero a priori), ma proprio all'interno della sua relazione con altri; consentendogli dunque di maturare come persona nel vivo dell'azione, e dall'interno di quelle precomprensioni, di quel temperamento e di quella storia, che gli sono propri. Potremmo dire che, secondo Kant, per essere in grado di applicare la Regola d'Oro devo già sapere chi sono; secondo il Vangelo, invece, io applico la Regola proprio per capire chi sono, che cosa voglio realmente per me e per gli altri uomini: per educarmi, insomma, alla vita di relazione.

Ma, in che senso ciò può avvenire? Nel senso che la Regola, se è assunta dal soggetto in modo autentico e non strategico — condizione che

---

<sup>99</sup> Opportunamente, Gensler chiede — per evitare implicazioni assurde — di non «isolare» la Regola da quegli altri fattori che ne rendono sensata l'applicazione (cfr. H.J. Gensler, *Ethics*, p. 112).

vale, del resto, per verificare le ricadute di ogni regola di vita, sia essa sapienziale o filosofica —, fa scattare una dinamica fisiologica di riequilibrio tra l'entità della aspettativa rivolta ad altri e la sostenibilità dei reciproci impegni, che in quella aspettativa sono idealmente implicati<sup>100</sup>. Lo stesso dicasi per la qualità della aspettativa, che inevitabilmente incontra la resistenza di altri, se viene unilateralmente calibrata<sup>101</sup>.

Un caso particolare di riequilibrio fisiologico innescato dalla Regola, riguarda la sua capacità di farci ritornare su nostre eventuali applicazioni imprudenti di essa. Ad esempio: io, che vorrei che gli altri mi lasciassero piena libertà d'espressione e di movimento, a mia volta contribuisco a far sì che queste libertà vengano lasciate agli altri; ma accade che alcuni dei beneficiari di tali libertà ne approfittino strategicamente, per giungere in qualche modo a togliere a me e ad altri come me, proprio le libertà in questione. Ora, ciò che l'esempio insegna, è di applicare la Regola d'Oro prudentemente, cioè tenendo in conto anche le possibili ricadute che la sua applicazione nei casi determinati potrà avere sulla vita di chi la pratica. Ma questa prudenza non va intesa come una deroga alla Regola stessa, bensì come una più coerente applicazione di essa; visto che, comunque, si tratta di partire da quel che vorremmo ci venisse fatto — se in prima o in seconda battuta, poco importa. Questa considerazione prudenziale ci educa a capire — stando al caso esemplificato — che la libertà di espressione e di movimento è qualcosa di desiderabile, ma non come un bene assoluto che debba essere affermato senza riguardo ad alcun contenuto che vada poi a sostanziarlo<sup>102</sup>.

---

<sup>100</sup> Facciamo un esempio: Tizio vorrebbe farsi mantenere dalla società; ma, di fronte all'impegno implicito di contribuire da parte sua a che la società mantenga chiunque ne faccia richiesta, modera la propria posizione, chiedendo semplicemente per sé forme di sostegno previdenziali. Un altro esempio: Tizio non vuole che gli amici gli facciano mancare l'aiuto nel bisogno; ma l'obbligo morale che ne contrae lo induce a moderare la soglia di bisogno che andrà considerata come esigente l'aiuto.

<sup>101</sup> Facciamo un esempio. Tizio vorrebbe rude franchezza dagli altri, e da parte sua li tratta senz'altro in tal senso. Ma, così facendo, incontra resistenze e reazioni di rifiuto, che gli fanno prendere atto della irrealisticità del suo agire, e della opportunità di renderlo più graduale e discreto.

<sup>102</sup> La Regola d'Oro non ha necessariamente ad oggetto i rapporti tra un io e un tu, o tra un io e l'umanità; ma, genericamente, regola i rapporti io–altri, secondo tutte le loro possibili flessioni: tra le quali, quella socio-politica. Ad esempio, la democrazia moderna si può considerare come l'assunzione della Regola d'Oro — nella sua autoregolatività etica — da parte di una intera società. Ma, la democrazia, per quanto educativa in se stessa, non è sostitutiva della



### 2.2.2. Aporie

Il paternalismo era già emerso come una delle ricadute inaccettabili di una configurazione non immediatamente trascendentale del soggetto. Ora, la Regola d'Oro ricomprende in sé come proprio caso applicativo notevole (o meta-applicativo), la considerazione per cui io non vorrei che altri si sostituisse a me nel valutare ciò che è buono per me (aiutarmi sì, sostituirmi no). Quindi, un paternalismo rigido non può essere giustificato dalla Regola d'Oro; esso è anzi escluso dalla Regola come propria possibile flessione applicativa. Ecco dunque verificato che la Regola stessa ha in sé le condizioni della propria autoregolazione in direzione trascendentale.

Ma, tale autoregolazione risulta forse, a sua volta, aporetica? No, in quanto essa non si configura come un applicare la Regola prima di averla regolata — e dunque irregolarmente. Invece, quel che l'autoregolazione attesta, è che la Regola, una volta adottata, è in grado di correggere le proprie applicazioni in modo tale da evitare indebite conseguenze. Va però considerato che per parlare di autoregolazione della Regola Aurea, occorre avere presente un ideale regolativo in riferimento al quale essa possa dirsi, appunto virtuosamente anziché viciosamente, capace di ritorno sulle proprie determinazioni: occorre cioè potersi riferire ad una antropologia minimale, che dalla Regola stessa possa dirsi promossa o frustrata<sup>103</sup>.

Quanto alla aporia della complicità — per cui io potrei favorire o non ostacolare piani di vita altrui, che anche ritenessi aberranti, nella speranza di essere a mia volta favorito o non-ostacolato nel perseguimento dei miei piani (giusti o meno che essi siano) —, qui il potere autoregolatore della Regola d'Oro non sembra da solo in grado di prevenire errori irrimediabili.

Per quanto riguarda invece l'aporia più generale, e più generalmente evocata, vale a dire quella della accidentalità — foriera di conflitti o pa-

---

moralità (che nasce da un approfondimento del senso stesso della Regola d'Oro); e senza una diffusa moralità, essa non si istituisce, né può a lungo mantenersi.

<sup>103</sup> L'intercettazione habermassiana della Regola d'Oro è appunto orientata, per evitare il paternalismo, al consolidarsi di una "situazione dibattimentale" [*Beratungssituation*] autoregolativa, che prevede il procedere per tentativi e correzioni. Secondo Habermas, non si tratta di disindividualizzare l'io, ma propriamente di trascendentalizzarlo: quello che va considerato — secondo Habermas —, non è un io-standard, bensì l'universalità degli io empirici, interpellati tendenzialmente senza eccezioni.

radossalmente di accordi — cui l'applicazione della Regola potrebbe dar luogo, va osservato che l'io che essa mette in questione non è un io malato, ma piuttosto un io psichicamente sano, con la sua possibile varietà di preferenze. Quindi, un io che per ipotesi fosse masochista, non potrebbe essere soggetto adeguato per la Regola d'Oro. Lo stesso dicasi di un io patologicamente votato alla irresponsabilità; o comunque patologicamente in cerca di tutela. Del resto, ogni prospettiva morale implica di riferirsi ad un soggetto non psichicamente malato, e non può che prevedere significativi adattamenti di fronte alle eventuali patologie.

C'è poi il caso delle relazioni complesse, dove il mio agire investe a titolo differente persone con interessi tra loro, almeno empiricamente, confliggenti — come si verifica nel caso del «mentire per amore degli uomini». Qui, la immedesimazione dell'agente con l'interlocutore non potrà che essere incrociata: io, che non voglio mi si menta, dovrei non mentire all'assassino; ma, io, che neppure voglio mi si denunci a chi vuole uccidermi, non dovrei denunciare l'ospite. Ora, la Regola d'Oro è in grado di autoregolarsi nel caso di un incrocio tra interessi di più interlocutori del medesimo agente, che siano tra loro confliggenti? No, se non aprendosi a ulteriori contributi — siano essi sapienziali o schiettamente filosofici<sup>104</sup>.

### 2.2.3. Inevitabilità dell'approfondimento trascendentale, tanto per la Regola che per il Comandamento

La Regola d'Oro e il Comandamento dell'Amore, nella loro accezione sapienziale, contengono già implicitamente una calibrazione non-egoistica del soggetto cui fanno riferimento: un soggetto che vie-

---

<sup>104</sup> Su questo punto, Marcus Singer osserva: «Se A vuole che tu faccia x, e B vuole che tu faccia y, e x e y sono incompatibili l'uno con l'altro, la Regola non di meno ti chiede di fare entrambi. La Regola, perciò, conduce a esiti impossibili» (cfr. M.G. Singer, *The Golden Rule*, «Philosophy», XXXVIII [1963], p. 296). Commenta Rainer Trapp: «Qui le richieste incompatibili non hanno origine dalla *reciproca* applicazione della Regola Aurea da parte delle due persone coinvolte in una certa relazione, ma dalla *duplice* applicazione della Regola da parte dello stesso agente C in riferimento a qualche persona A e a qualche terza persona B. Così la situazione, coinvolgendo solo *un* agente e *due* sue relazioni verso due differenti destinatari di beneficenza, è strutturalmente più complessa di quella cui ho fatto riferimento [in precedenza]»; e cioè quella che si realizza nelle situazioni coinvolgenti due persone, in cui la Regola produce, dalle due parti, richieste che risultano tra loro incompatibili. (Cfr. R.W. Trapp, *The Golden Rule*, p. 157).

ne si riconosciuto nella propria inerzialità centripeta, ma che è anche chiamato a decentrarsi progressivamente<sup>105</sup>, commisurando le proprie disponibilità sulle proprie aspettative, e le proprie aspettative sulle proprie disponibilità. Ed è appunto il gioco consentito a tale calibrazione, ciò che la riflessione filosofica deve esplicitare.

Ora, una traduzione propriamente filosofico–morale della Regola Aurea — che vada però in un senso diverso da quello di Kant — è possibile; e produrrebbe un approfondimento, non certo una evacuazione, della autoregolazione di cui essa è già “eticamente” capace. L’approfondimento, come abbiamo accennato, è reso indispensabile dalle forme di incompatibilità etica che ogni società, prima o poi, presenta. Tale approfondimento porta ad evidenza come quel che l’uomo vuole costantemente ricevere, sia il riconoscimento della propria individualità personale; e quel che egli vuole costantemente non–ricevere o evitare, sia il corrispondente mancato riconoscimento: tale è il volto non accidentale (o non meramente fisico) della ricerca della felicità.

Abbiamo visto come Kant cerchi di soddisfare due istanze — quella di universalizzare e quella di profilare moralmente la Regola d’Oro —, riconducendole ad una sola: quella di calibrare trascendentalmente il soggetto. Sia l’intenzione che la direzione kantiane sono condivisibili; si tratta però di ri–determinare i modi e gli esiti dell’operazione. Qual è, a ben vedere, la chiave della — già considerata — capacità autoregolativa della Regola Aurea? La stessa che Kant, a causa del dualismo antropologico in cui si muove, è portato a ritenere eteroregolativa: e cioè, l’interrogazione sulla intenzionalità del volere (“che cosa voglio io veramente?”). Dobbiamo sapere dove va il volere, per teorizzare la Regola in termini filosofici: dobbiamo sapere che cosa strutturalmente vogliamo, e che cosa non possiamo strutturalmente volere<sup>106</sup>. L’autentico approfondimento filosofico della Regola sta proprio nella esplicitazione di questa chiave autoregolativa, che per altro è già operante di suo sul piano semplicemente etico.

---

<sup>105</sup> «La Regola Aurea [...] ci impegna a ragionare, invece di imporci una risposta. Essa combatte la centratura su di sé [*self-centeredness*]» (cfr. H.J. Gensler, *Ethics*, p. 113).

<sup>106</sup> Occorrerà tener presente, al riguardo, che l’oggetto del volere è un che di pratico, non una *res* ma un *pragma* — questo per Kant non meno che per Tommaso d’Aquino —; e che vi sono contenuti d’azione possibili a esser scelti, ma non ad esser propriamente voluti — anche questo per Kant, non meno che per i classici.

Invece, il dualismo antropologico impedisce a Kant di considerare l'originario orientamento del volere della persona come qualcosa che già si manifesta all'interno dei bisogni dell'animale razionale; e lo induce piuttosto a pensare che tali bisogni, che offrono poi i contenuti determinati su cui immediatamente la Regola Aurea si gioca, siano — almeno rispetto alla persona umana — un che di meramente accidentale, che non va tanto illuminato e corretto, quanto controllato e coartato.

In realtà, ciò che l'uomo vuole è il riconoscimento di sé, animale razionale, come persona. Non il riconoscimento astratto del suo esser portatore occasionale della dignità di persona. La differenza tra la presente prospettiva e quella di Kant sta qui: la felicità vera risiede nell'essere riconosciuti concretamente, e quindi secondo la propria realtà corporale, psichica, spirituale — comunque segnata dalle dinamiche del bisogno. La dignità dell'uomo, infatti, vive nel bisogno, e non al di fuori di esso. È a partire da questa consapevolezza che si può trascendentalizzare la Regola Aurea senza decettivi astrattismi. I bisogni sono il tracciato della beneficenza, che dà sostanza alla relazione; e, in tal senso, essi sono la declinazione, per altro mai adeguatamente espressiva, del desiderio (di cui il volere è il momento propriamente pratico).

### 2.3. *Regola aurea e Comandamento dell'amore*

La Regola Aurea indica sia l'inevitabile reciprocità sia l'inevitabile asimmetria delle relazioni umane, e invita a stare in tale reciprocità asimmetrica da protagonisti, cioè prendendo l'iniziativa. La Regola, almeno nella formulazione del Vangelo secondo Matteo, è aperta perfettamente a "tutto" ("tutto quello che volete che..."): quindi a ogni contenuto del rapporto, piuttosto che a un contenuto selezionato e isolato dagli altri. Essa indica, cioè, la cura della qualità complessiva del rapporto. Il problema fondamentale di chi sta alla Regola Aurea, è allora la determinazione di quello che egli vuole complessivamente dagli altri, pur nella varietà dei modi e delle occasioni relazionali. È un tema trascendentale quello che essa mette in gioco: il tema del riconoscimento.

Ma la logica del riconoscimento è quella descritta nel Comandamento dell'Amore, secondo il quale, l'altro uomo è un altro me stesso. Ecco dunque che la Regola d'Oro diventa il risvolto nel *facere*, di ciò che il Comandamento dell'Amore indica sul piano dell'*agere*. La pri-

ma, che è veicolo al riconoscimento fattivo di altri, vede operante al suo fondo — come motore — il secondo<sup>107</sup>. Del resto, la coniugazione di Regola e Comandamento è già presente nel Nuovo Testamento, dove l'amore è giudicato essere inautentico, là dove manchi delle opere che gli sono relative.

### 3. Appendice: Per un'adeguata formulazione della Regola

#### 3.1. Nota sulla Regola Aurea nella sua duplice formulazione

La formulazione positiva della Regola Aurea — quella che compare nel Vangelo — e la sua formulazione negativa — quella più tradizio-

---

<sup>107</sup> «La Regola Aurea e 'Ama il tuo prossimo' sono più complementari che equivalenti. L'amore è il motivo più alto per seguire la Regola Aurea. [...] La Regola Aurea, a sua volta, offre una via opportuna per rendere operativa l'idea alquanto vaga di 'amore per il prossimo'» (cfr. H.J. Gensler, *Ethics*, p. 113). In un suo scritto più sistematico, Gensler distinguerà tra due comandamenti dell'amore: (LN) 'Ama il tuo prossimo' (o anche: 'Fa' del bene agli altri'), e (LA) 'Ama il tuo prossimo come te stesso'; e riserverà le osservazioni da noi citate qui sopra, al solo LN, aggiungendo che «la Regola Aurea ha una frase ('quel che tu vuoi sia fatto a te') dove LN ha una sola parola ('bene')»: dunque, «la Regola Aurea provvede un *metodo* per scoprire che cos'è questo 'bene' che tu devi fare a un altro». Quanto a LA, esso risulta invece — precisa Gensler — «concettualmente vicinissimo alla Regola Aurea, dal momento che entrambi modellano il nostro approccio agli altri a partire dalla nostra cura per noi stessi». Oltretutto, i due comandi «sono intimi anche nella Bibbia, dal momento che il Vangelo di Matteo (7,12 e 22,37-40) afferma che ciascuna delle due norme riassume in sé 'la legge e i profeti'». In fondo — secondo Gensler —, LA potrebbe essere tradotto in 'Tratta gli altri come tu tratti te stesso'; se non che, «non possiamo prendere questo alla lettera, giusto come non possiamo prendere alla lettera l'espressione usuale della Regola Aurea. Ma l'idea che sta dietro la Regola Aurea può essere espressa in modo chiaro e letterale — come G1 ['non combinare il fare A a x col non consentire all'idea che A sia fatto a te in una situazione del tutto simile']. Non saprei come fare la stessa cosa per LA. Devo trattare letteralmente gli altri come tratto me stesso? [...] Sugerirei di guardare a G1 se vogliamo un modo chiaro, letterale, plausibile per modellare il nostro comportamento verso gli altri a partire dal nostro riguardo per noi stessi; per amare gli altri come te stesso, allora, devi trattarli solo nei modi in cui tu vuoi essere trattato nella stessa situazione». Più in generale, la Regola Aurea — nella forma che Gensler chiama G1 — offre la possibilità di tradurre in termini chiari ed operativi «l'intuizione che sta dietro» a un certo numero di principi pratici, sia filosofici che sapienziali. Tra questi, Gensler mette anche l'imperativo kantiano, nella sua formulazione personalista. «La formula di Kant distingue nettamente le persone dalle cose. [...] Noi dobbiamo trattare le persone come fini in se stesse, come degne di rispetto e di considerazione per loro proprio diritto. Trattare le persone come fini può essere visto come un trattarle solo nei modi in cui noi stessi acconsentiamo a essere trattati in circostanze simili». (Cfr. H.J. Gensler, *Formal Ethics*, pp. 125-129).

nale — sono, dal punto di vista logico, equivalenti tra loro; a patto che di entrambe si accetti una trasposizione grammaticalmente rigorosa: cosa del resto inevitabile, per chi tenti di intercettare nel linguaggio della filosofia morale l'originaria intonazione sapienziale della Regola. Naturalmente, accertare l'equivalenza logica, che a noi è funzionale per trattare sensatamente della cosa in modo univoco — che si tratti di Kant o del Vangelo —, non significa negare ogni differenza tra le due formulazioni; non significa cioè escludere che l'eventuale preferenza per la formulazione negativa, o viceversa per quella positiva, abbia un senso recondito, che potrebbe anche risultare non trascurabile<sup>108</sup>. Da parte nostra, però, ciò che ora metteremo in primo piano non sarà la potenziale differenza, bensì la formale convergenza tra le due formulazioni.

### 3.1.1. Una precisazione preliminare

La versione negativa della Regola Aurea è a volte espressa con la seguente formula: (n1) “ciò che *non vuoi* che gli uomini facciano a te, neppure tu fallo a loro”. Ora, tale formula va riformulata nel modo seguente: (n2) “ciò che *vui che* gli uomini *non* facciano a te, neppure tu fallo a loro”. Infatti, se accettassimo semplicemente la (n1) avremmo, a rigore, una situazione ambigua; in quanto, nella genericità del “non volere che”, è sì compresa la possibilità del “volere che non”, ma è compresa anche la possibilità di altri, diversi atteggiamenti<sup>109</sup>. Insomma, il “non volere che” è un atteggiamento generico, di cui il “volere che non” (*l'intentio excludendi*) è solo una delle possibili configurazioni specifiche.

Più in generale, la negazione di un predicato è evidentemente più generica della negazione dell'oggetto di quel predicato (e non è dunque riducibile a quest'ultima)<sup>110</sup>. Per questo, il “non volere che” e il

---

<sup>108</sup> Per analogia, si consideri come la litote non sia semplicemente una affermazione travestita, bensì abbia implicazioni espressive non trascurabili sul piano del significato.

<sup>109</sup> Ad esempio, se dico “non voglio che tu vada in posta”, posso intendere che “voglio che tu non ci vada”; ma anche qualcosa d'altro; e cioè, posso intendere che “non è questo — il tuo andare in posta — ciò cui io miro; ma se tu ci volessi andare, io non avrei niente in contrario (anzi, mi faresti un favore)”. Altro esempio: “Non voglio che mi inviti a pranzo”; ma, se insisti accetto. Infatti, non ho detto che “voglio non essere invitato a pranzo”.

<sup>110</sup> Dire — ad esempio — “non opero le appendiciti”, non significa necessariamente che allora “opero le non-appendiciti” (cioè, casi diversi dall'appendicite). Può essere semplicemente che io non operi affatto. È chiaro, comunque, che nel linguaggio ordinario il con-

“volere che non” non sono reciprocamente sostituibili. Naturalmente, questo vale, a patto che non si dia per acquisito che il “non volere che” vada inteso come equivalente al “voler evitare che” (risultando in tal modo equivalente al suddetto “volere che non”).

### 3.1.2. Equivalenza formale della versione positiva e di quella negativa<sup>111</sup>

Se dunque riconduciamo (n1) a (n2), otteniamo una formulazione negativa della Regola Aurea, tale da esprimere univocamente un'intenzione morale: intenzione che, se lasciata alla formulazione (n1), risulterebbe invece ambigua. Ora, (n2) ha una struttura grammaticale equivalente a quella che appartiene alla Regola in versione positiva: (p1) “ciò che *vuoi che* gli uomini facciano a te, anche tu fallo a loro”. Si considerino, infatti, la seguente espressione semi-formale e volutamente provvisoria di (p1), e la sua traduzione nei termini di (n2); formule che chiameremo rispettivamente (p2) e (n3):

(p2):  $\forall t (x F\pi t) \mid - O (t F\pi x)$

(“dal fatto che tu vuoi che  $x$  faccia  $\pi$  a te, deriva che sei tenuto a fare tu  $\pi$  a  $x$ ”);

---

testo è normalmente in grado di specificare quello che intendiamo dire, quando usiamo simili espressioni.

<sup>111</sup> L'autore che forse più di ogni altro si è occupato della formalizzazione della Regola Aurea — Rainer W. Trapp —, lascia aperta la questione. Egli formula le due versioni nei termini che ora citeremo, dove  $W$  è il predicato del volere;  $F$  indica un generico contenuto d'azione;  $C$  indica le condizioni di quel contenuto d'azione;  $O$  è l'operatore d'obbligazione e  $P$  quello di permissione. Formulazione negativa ( $GR^-$ ):  $\wedge F \wedge C \wedge x \wedge y \neq x \wedge z \neq x [-W(x, FC yx) \rightarrow -P(FC xz)]$ ; Formulazione Positiva ( $GR^+$ ):  $\wedge F \wedge C \wedge x \wedge y \neq x \wedge z \neq x [W(x, FC yx) \rightarrow O(FC xz)]$ . Scrive dunque Trapp: «Da un punto di vista logico,  $GR^-$  e  $GR^+$  vengono all'incirca a significare la stessa esigenza. Sfruttando 1) l'equivalenza deontica di ‘ $-P(FC xz)$ ’ e ‘ $O(-FC xz)$ ’ nel conseguente di  $GR^-$ , 2) la possibilità di rimpiazzare  $F$  con  $non-F$  ovunque nella formula, e 3) postulando che chiunque non voglia che accada  $FC yx$  voglia con ciò che accada  $non-FC yx$ , e viceversa; uno potrebbe anche provare che entrambe le versioni sono logicamente equivalenti. Dal momento che una delle due implicazioni postulate in 3) può essere messa in questione, in ogni modo — in considerazione dei casi in cui il non-voler  $p$  non implichi automaticamente il volere  $non-p$ , ma semplicemente esprima *indifferenza* tra  $p$  e  $non-p$  — non pretendo l'equivalenza in questione e lascio così la distinzione tra versione *positiva* e *negativa* della Regola Aurea» (cf. R.W. Trapp, *The Golden Rule*, pp. 141–142). È chiaro che — come il nostro testo evidenzia — l'equivalenza tra versione negativa e versione positiva della Regola ha, quale previa condizione, una formulazione negativa non generica (nei termini di Trapp:  $\neg Wp$ ), bensì specifica (nei termini di Trapp:  $W\neg p$ ).

(n3):  $\forall t \neg(x \neg F\pi t) \mid\text{-} O \neg(t \neg F\pi x)$

(“dal fatto che tu vuoi evitare che  $x$  non faccia  $\pi$  a te, deriva che sei tenuto a evitare di non fare tu  $\pi$  a  $x$ ”).

La liceità della traduzione, e con essa la fondatezza dell’equivalenza suddetta, è verificata dal fatto che (n3) è riconducibile a (p2) attraverso delle semplici trasformazioni di carattere puramente notazionale, come quelle evidenziate in (n4):

(n4):  $\forall t \neg[\neg F\pi (x, t)] \mid\text{-} O \neg[\neg F\pi (t, x)]$ .

In (n4) è messa in evidenza l’elisione tra negazioni, e la conseguente semplificazione, che si può operare sia nell’antecedente che nel conseguente<sup>112</sup>. Semplificando, da (n4) si ottiene:

(p3):  $\forall t [F\pi (x, t)] \mid\text{-} O [F\pi (t, x)]$ ;

ovvero, ripristinando lo stile notazionale originario:

(p2):  $\forall t (x F\pi t) \mid\text{-} O (t F\pi x)$ .

Si osservi come, nel caso di (n4), prescindendo dal segno di doppia negazione che precede il contenuto della volizione (e quindi, dell’obbligazione), la forma grammaticale sia la stessa rispetto a (p3), e quindi rispetto a (p2). Dunque, se la formulazione negativa della Regola Aurea viene sottratta all’ambiguità, essa diventa formalmente equivalente alla formulazione positiva.

Facciamo un esempio. Sia  $F\pi \equiv$  “riconoscere il diritto di parola”. Si avrà, positivamente: “dal fatto che tu vuoi che chiunque riconosca il diritto di parola a te, deriva che sei tenuto a riconoscere tu il diritto di parola a chiunque”. Negativamente: “dal fatto che tu vuoi che chiunque non manchi di riconoscere il diritto di parola a te, deriva che sei

---

<sup>112</sup> Le due elisioni sono meramente computistiche, in quanto si danno l’una alla sinistra e l’altra alla destra del segno di derivazione. Niente a che vedere, qui, con la regola della doppia negazione classica.



tenuto a non mancare tu di riconoscere il diritto di parola a chiunque”. Diverso, e non equivalente, sarebbe — come già sappiamo — il caso in cui volessimo proporre, al posto di (n3), una formula come la seguente:

$$(n5): \text{non-}\forall t (x \neg F\pi t) \mid - O \neg (t \neg F\pi x)$$

che, riferita all’esempio precedente, suonerà: “dal fatto che tu non vuoi che chiunque non riconosca il diritto di parola a te, deriva che sei tenuto a non mancare tu di riconoscere il diritto di parola a chiunque”. In questo caso, non si ha l’equivalenza con (p2): infatti, nella premessa, la prima negazione non va ad interagire logicamente con la seconda negazione: quindi non la elide; le due non hanno infatti lo stesso contenuto, in quanto la prima si riferisce all’espressione predicativa  $\forall t$ , e la seconda si riferisce alla relazione  $F\pi$ .

### 3.2. Nota sulla grammatica della Regola Aurea in generale

#### 3.2.1. La Regola Aurea ha una forma imperativa/esortativa, non ipotetica

Occorre comunque ricordare che la Regola Aurea non è tanto un enunciato deontico, quanto un enunciato imperativo, o meglio, esortativo<sup>113</sup>. Dunque non sembra opportuno, per esprimerla, usare operatori

---

<sup>113</sup> Gensler si mostra, al riguardo, assai liberale: sembra prediligere una formulazione imperativa della Regola [*an imperative format*], ma ammette la possibilità di altre quattro formulazioni: una deontica («tu devi non fare...»); una basata sul concetto di virtù («la coerenza è una virtù — e comprende l’essere disposti a non...»); un’altra descrittiva («non è coerente per te fare...»); e infine una imperativo-ipotetica («se vuoi essere coerente, allora devi non fare...»). (Cfr. H.J. Gensler, *Formal Ethics*, p. 101). La formulazione imperativa viene poi simbolizzata da Gensler — seguendo il linguaggio della logica imperativa di H. Neri-Castañeda — nei termini seguenti:  $(G1) \sim(\underline{u}:A\underline{u}x \cdot \sim\underline{u}:(\exists F)(F^*A\underline{u}x \cdot \blacksquare(x)(FA\underline{x}u \supset MA\underline{x}u)))$ . La (G1) si dovrebbe leggere così: «Non accettare l’imperativo di fare A ad x senza anche accettare il permissivo ‘L’azione A può esser fatta a me in una situazione del tutto simile’». Il permissivo è analizzato come ‘Per qualche universale proprietà F, F è la descrizione completa in termini universali del mio fare A ad x, e, in ogni situazione attuale o ipotetica, se il fare A di qualcuno a me è F, allora questa persona può fare A a me’. Per comprendere la formula precedente, occorre tener presente il senso di alcune scelte simboliche: 1) la sottolineatura segnala ovviamente l’imperatività, e la lettera sottolineata indica il soggetto di essa; 2) “F\*A” indica in F “la descrizione completa dell’atto A in termini universali”; 3) il simbolo  $\blacksquare$  significa “in ogni caso attuale o ipotetico”; 4) M è l’operatore modale della permissione.

deontici<sup>114</sup>. Allo scopo, si potrebbe piuttosto proporre, almeno provvisoriamente, una formula come la seguente:

(p4)  $\forall t (x F \pi t) | - (\underline{t} F \pi x)$ ;

dove la sottolineatura indica l'imperatività (riferendola a chi ne è soggetto).

Senonché, a ben vedere, non siamo di fronte ad un imperativo ipotetico, esprimibile nei termini seguenti: “*se* vuoi che gli uomini facciano/non-facciano questo a te, *allora* fallo/non-farlo tu a loro (per primo)”. Se così fosse, la Regola avrebbe il senso strategico-preventivo di una *captatio benevolentiae*. Del resto, al di là del provvisorio e funzionale trattamento semi-formale che le abbiamo riservato in precedenza, la Regola Aurea non patisce propriamente la struttura grammaticale “*se...*, *allora...*”<sup>115</sup>.

<sup>114</sup> È invece usuale che il trattamento formale della Regola passi attraverso l'uso di operatori deontici. Tipico il caso di Trapp, che formula la Regola, e vi opera, basandosi su di una «estensione logico-deontica del *Calcolo di Gentzen della deduzione naturale* (CND)» (cfr. R.W. Trapp, *The Golden Rule*, pp. 140–152).

<sup>115</sup> Indicazioni sul carattere imperativo (non ipotetico) della Regola d'Oro, si trovano anche in: H.J. Gensler, *Ethical Consistency Principles*, *«The Philosophical Quarterly»*, vol. 35, n. 139 (1985). Secondo Gensler, la Regola — come altri principi analoghi — può essere formulata in modo felice o infelice. La cattiva formulazione è impostata su di un “*se...*, *allora*”; «mentre la buona formulazione è la negazione di una congiunzione». Ora, «la cattiva formulazione è una mescolanza di indicativo e imperativo, mentre la buona formulazione è un puro imperativo (che proibisce una certa combinazione)» (cfr. *ivi*, p. 159). Più precisamente, «la buona formulazione della *Regola Aurea* è: ‘Non combinare queste due cose: (a) agire per fare A a x, e (b) non consentire all'idea che x faccia A a te in circostanze simili’». La buona formulazione avrebbe la capacità — secondo Gensler — di evitare le controesemplificazioni cui la cattiva formulazione non saprebbe sottrarsi: vale a dire l'avallo ad azioni cattive (quali aiutare l'amico ladro a derubare qualcuno) o autocontraddittorie (quali l'aiutare e insieme non aiutare l'amico ladro — immedesimandosi, da un lato, con l'esigenza del ladro di essere aiutato, e dall'altro, con l'esigenza del derubato di non essere derubato). La buona formulazione, infatti, non ordina azioni determinate, ma semplicemente si limita a proibire una certa combinazione d'azioni: ad esempio, (a) mancare di aiutare x a rubare, e (b) non consentire all'idea che x manchi di aiutare noi a rubare in circostanze simili. (Cfr. *ibi*, pp. 158 e 165). A ben vedere, il tentativo di Gensler è quello di ricondurre la Regola Aurea — e con essa altri principi di rilevanza morale — a regola di «consistenza» [*consistency*], ovvero di interna coerenza di un qualsiasi progetto d'azione. La matrice della Regola sarebbe il “Principio di razionalità”, che Gensler formula così: «Se A, o di per sé o in congiunzione con altri principi formali, implica analiticamente [*entails*] B, allora tu devi non combinare l'accettazione di A con la non accettazione di B». Da tale principio si otterrebbe la derivazione della Regola, in combinazione con quest'altro principio: «Se fosse giusto per me fare A a x, allora nella situazione reciproca [*reversed*] sarebbe giusto per x fare A a me». (Cfr. *ibi*, pp. 167–170).

Per salvare la Regola dalla lettura condizionale, cui le provvisorie formulazioni precedenti potevano dare adito, proviamo allora a riesprimerla in modo che il simbolo di derivazione, che dà una intonazione potenzialmente ipotetica alla lettura della formula, venga arretrato all'inizio di questa, indicando, col non aver niente alla propria sinistra, il carattere principale della indicazione in essa contenuta. La sua principalità imperativa/esortativa ci dice, comunque, che la Regola Aurea non è alcunché che si proponga come formalmente derivabile da premesse. E ciò contrasta — come abbiamo visto — con la considerazione che essa riceve nel discorso kantiano: Kant infatti sostiene, sia pure a tratti e implicitamente, che la Regola sia derivabile da verità più primitive.

In ogni caso, per esprimere il carattere principale che la Regola — al di là della interpretazione kantiana — sembra poter rivendicare per sé, si potrebbe scrivere:

$$(p5): \vdash \forall t (x F \pi t) \leftrightarrow (\underline{t} F \pi x);$$

indicando, con ciò, la duplice implicazione tra il tuo volere che  $x$  faccia a te  $\pi$ , e l'esortazione a fare tu  $\pi$  a  $x$ . In (p5) il simbolo della doppia implicazione va ad escludere che il soggetto sia esortato a fare  $\pi$  a  $x$ , anche in casi nei quali non si dia che egli voglia che  $x$  faccia altrettanto a lui. Dunque, la doppia implicazione, a differenza della implicazione semplice — in cui ciò sarebbe previsto come possibile —, esclude l'intenzione oblativa a perdere, che in effetti non appartiene al senso della Regola Aurea.

Senonché, la formula precedente si esporrebbe anche alla seguente lettura: “fa’ tu  $\pi$  a  $x$ , se e solo se tu vuoi che  $x$  faccia altrettanto a te”; o anche: “se e solo se tu vuoi che  $x$  faccia  $\pi$  a te, fa’ tu altrettanto a  $x$ ”: lettura ancora una volta, sia pure a suo modo, condizionale. Di nuovo, dunque, la Regola andrà riformulata per evitare l'equivoco.

### 3.2.2. Verso una formulazione autentica della Regola Aurea

Al riguardo, occorre considerare che la Regola Aurea è un imperativo il cui oggetto è complesso; o, più precisamente, non è determinato

in senso contenutistico, bensì funzionale. Tale oggetto, insomma, non ci è indicato direttamente (come un che di determinato), ma piuttosto ci è indicato come il *range* di valori che soddisfano una funzione che conosciamo. Essa potrebbe venire riformulata come segue: “ $\pi$  è ciò che tu farai a  $x$  in funzione di ciò che vuoi che  $x$  faccia a te”.

Dunque:

(p6):  $F\pi t$ ; dove:  $\pi = F(t, x) \{ \forall t [F(x, t)] \}$ ;

ovvero,  $\pi$  è l’indicatore del *range* di valori che ci interessano.

In (p6), l’imperativo coinvolge una variabile dipendente, i cui valori sono definiti da una funzione complessa. In essa  $F(t, x)$  è l’elemento funzionale, mentre l’elemento argomentale, destinato a determinare i contenuti dell’imperativo, coincide, a sua volta, con una funzione. Ora, l’elemento funzionale di quest’ultima funzione è dato dal “volere di  $t$ ” e il suo elemento argomentale è la “relazione di fare qualcosa a qualcuno” che va da  $x$  a  $t$  (cioè, la relazione binaria che ha come referente un qualunque uomo,  $x$ , e come relato un generico  $tu$ , ed è definita da  $F \equiv$  “fare qualcosa a qualcuno”). Considerato che nella funzione indicata entro parentesi graffe la stessa variabile indipendente è costituita da una relazione tra incognite, quindi da una funzione proposizionale (diadica), la Regola Aurea risulta essere un imperativo il cui oggetto è una funzione duplice-mente complessa. Nel linguaggio dei *Principia Mathematica*, possiamo parlare di una funzione di “terzo ordine”, destinata, nel nostro caso, a fornire i contenuti proposizionali ad un imperativo.

È degno di nota rilevare che, da quanto sin qui detto, la Regola Aurea non entra direttamente — cioè logicamente — in contrasto con la ghiottina di Hume; il che consente di discuterne senza l’onere di mettere in questione il dogma che segna la filosofia morale contemporanea.

### 3.3. *Nota sulla formulazione del Comandamento dell’amore al prossimo*

Qual è la grammatica del Comandamento dell’amore del prossimo? Potremmo ripetere in proposito quanto già detto sulla Regola Aurea: si tratta di una struttura imperativa, di tipo non ipotetico. Dunque, sarebbe inadeguata al suo riguardo la seguente formulazione:

(c1):  $\vdash tAt \leftrightarrow \underline{t}Ax$

(ovvero: “se e solo se tu ami te stesso, allora ama chiunque!”).

Una diversa ipotesi, che anche Kant da parte sua sottoscriverebbe, è la seguente:

(c2):  $\vdash \underline{t}Ax$ ; dove  $t \supset x$

(ovvero: “ama  $x$ !; dove  $x$  comprende anche te”).

In questa formulazione, l’originalità e l’autenticità dell’imposizione del Comandamento dell’Amore verrebbe còlta, per quanto è possibile ad una formula. Si tratta di questo: l’amore a sé non è scindibile dalla relazione ad altri; nel senso che non è possibile affermare affettivamente sé, senza insieme affermare altri.



## CAPITOLO III

### L'ETICA DEL DISCORSO IN HABERMAS: UN'ANALISI DI STRUTTURA

La vicenda intellettuale di Jürgen Habermas si inserisce nella tradizione della vera e propria Scuola di Frankoforte: quella che si lega — per intenderci — all'*Institut für Sozialforschung*. Così, gli anni Sessanta del Novecento vedono il nostro autore significativamente legato a Theodor W. Adorno. Ma anche dopo i primi anni Settanta, che segnano da parte di Habermas un “mutamento di paradigma”<sup>1</sup> rispetto alla tradizionale impostazione della scuola frankofortese, i temi della *Dialektik der Aufklärung* di Horkheimer e Adorno rimangono saldamente al centro della sua attenzione<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. Emilio Agazzi, *Introduzione all'edizione italiana*, in: J. Habermas, *Etica del discorso*, trad. it. di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. XVI-XVII.

<sup>2</sup> Si pensi, in modo emblematico, a: J. Habermas, *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur Dialektik der Aufklärung — nach einer erneuten Lektüre*, in K.H. Bohrer (a cura di), *Mythos und Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1983. Questo testo costituisce anche la base del capitolo 5 di: J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1985. Quest'ultimo volume verrà da noi citato, nel prosieguo, secondo la traduzione italiana: Id., *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. di Emilio Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1987.

## 1. Le radici dell'etica del discorso

### 1.1. *La questione dell'illuminismo*

Proviamo appunto a richiamare per sommi capi lo sviluppo della “dialettica dell'illuminismo”, così come è stato individuato dai frankfortesi<sup>3</sup>. (a) L'“illuminismo” — secondo Horkheimer e Adorno — è, al di là di referenti storici determinati, la rinuncia da parte del pensiero a pensare veramente, cioè a considerare criticamente se stesso. (b) L'esito di questa inconsapevole rinuncia è il soggiacere del pensiero a una oscura volontà di potenza, che lo costringe a una sorta di “divisione del lavoro”: questa consiste in una articolazione tra “sapere” [*Wissen*] e “fede” [*Glaube*], in cui la fede riconduce ogni cosa a incognita di un'equazione che il sapere si incarica di risolvere<sup>4</sup>. (c) Un pensiero così ridotto, risulta strumentale, anziché critico: obbedisce cioè a scopi di cui neppure è consapevole, ma che piuttosto registra come ineluttabili, anche quando questi finiscono per condurre la società alla barbarie che fa violenza al mondo naturale e all'uomo. Ciò nonostante il pensiero conserva la possibilità di farsi “riflessivo”, anamnesticamente autocritico, e di opporsi così al dominio che la ragione strumentale (ovvero la tecnica, guidata dal solo criterio del proprio indiscriminato sviluppo) tende ad esercitare sulla natura: quella esteriore e quella interiore all'uomo.

Habermas sa che i celebri appunti, ora sommariamente richiamati, tengono sullo sfondo una meditazione su Hegel, cioè sul primo filosofo “della” modernità<sup>5</sup>; il quale aveva svolto, nella *Fenomenologia dello spirito*, una critica all'illuminismo che risulta, a ben vedere, anche più articolata e penetrante di quella dei frankfortesi.

---

<sup>3</sup> Ci riferiamo, naturalmente, agli appunti intitolati *Begriff der Aufklärung*, che compaiono in: M. Horkheimer und Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Querido Verlag N.V., Amsterdam 1947.

<sup>4</sup> Qui (cfr. M. Horkheimer und Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, pp. 31 ss.), il riferimento sia pur implicito è alla coppia “intellezione pura” e “fede”, quale è descritta nella *Fenomenologia dello spirito* hegeliana.

<sup>5</sup> Dove il genitivo va inteso, ovviamente, in senso oggettivo. Al riguardo, si veda: J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 45.



Hegel, nello svolgimento della triade fenomenologica di *Bildung*, *Aufklärung* e *Schrecken*<sup>6</sup>, individua nella cultura moderna il momento in cui avviene la rottura della “sostanza etica” antico-medievale (situazione da lui indicata come *die Welt des sich entfremdeten Geistes*). (α) La *Bildung* è, appunto, questo atto di autoestranamento dello spirito, attraverso cui esso si divide in “coscienza reale” [*wirkliches Bewusstsein*] e “coscienza pura” [*reines Bewusstsein*], rispettivamente corrispondenti alla ragione e alla esperienza religiosa<sup>7</sup>: la prima, dotata di un linguaggio concettuale, che la abilita a quella mediazione tra le coscienze che è la verifica intersoggettiva<sup>8</sup>; la seconda, prefigurata come “coscienza estraniata” [*entfremdetes Bewußtsein*] o “fuga dal mondo della realtà”<sup>9</sup>. La coscienza pura, a sua volta, si articola in due lati: quello della “fede” [*Glauben*], intesa come coscienza che si rappresenta l’“essenza assoluta”; e quello della “intellezione pura” [*reine Einsicht*], intesa come autocoscienza che pensa concettualmente il medesimo contenuto della fede. (β) L’*Aufklärung* è la stessa “intellezione pura”, che riassume in sé, entro i limiti della capacità di accertamento razionante, il contenuto della fede (la quale, a sua volta, si sente fatalmente attratta da tale riassorbimento). Esiti del “rischiamento” sono: la riconduzione del contenuto della coscienza credente al semplice

<sup>6</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, VI. Der Geist, B. Der sich entfremdete Geist; trad. it. di V. Cicero, col titolo: *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1999, pp. 653–799.

<sup>7</sup> Verrebbe da dire, più semplicemente, “fede”. In realtà, Hegel distingue nella “coscienza pura” due momenti opposti: appunto, la “fede”, e la “intellezione pura”.

<sup>8</sup> Per Hegel *die Sprache* è «l’esistenza del puro Sé in quanto Sé. Nel linguaggio, la vera e propria singolarità essente-per-sé dell’autocoscienza emerge nell’esistenza ed è per gli altri [*für andre*]. Oltre al linguaggio, non c’è altro luogo in cui l’Io esista come Io puro. In ogni altra estrinsecazione, l’Io è immerso in una realtà e in una figura da cui può ritrarsi in qualsiasi istante: rispetto alla propria azione e alla fisionomia della propria espressione, l’Io è riflesso entro se stesso, e lascia esanime questa esistenza imperfetta in cui si ritrova, di volta in volta, troppo e troppo poco. Il linguaggio, invece, contiene l’Io nella sua purezza. Solo il linguaggio enuncia Io, l’Io stesso. Questa esistenza dell’Io è, in quanto esistenza, un’oggettività [*Gegenständlichkeit*] che ha in se stessa la propria vera natura. Io è questo Io particolare e, insieme, Io universale» (cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, p. 683). Dunque, il linguaggio è, nella fenomenologia hegeliana, “l’esistenza oggettiva dell’io”, cioè il luogo in cui la singolarità acquista autocoscienza, comunicando con altri. Tanto che, rispetto al linguaggio, l’io non è in grado di arretrare.

<sup>9</sup> Annota comunque Hegel, che «quando la religione entra in scena come la fede del mondo della cultura [*der Glauben der Welt der Bildung*], essa non sorge ancora quale è in sé e per sé» (cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, p. 711).

riconoscimento dell'esistenza di un Ente Supremo, e la interpretazione — e tendenziale riproduzione — di ogni realtà (compreso l'uomo) alla luce di una categoria dell'"utile", che prescinde da quelle di "buono" e "cattivo". L'utile [*das Nützliche*] è il vero, ridotto nei limiti della capacità di accertamento di cui l'uomo dispone sulla realtà. In un tale quadro la fede rimane come "illuminismo insoddisfatto", cioè come inquieta apertura ad altro, rispetto all'accertabile. (γ) Quel che non si rivela come utile — segnatamente le particolarità individuali e lo stesso Ente Supremo, se inteso come realmente esistente — viene fatto "dileguare" dal terrore [*Schrecken*], cioè dall'affermarsi finalmente esplicito, nella forma di "volontà generale", di quel potere che aveva arbitrariamente posto la iniziale rottura della sostanza etica. L'unità dello spirito (l'unità tra volontà universale e volontà singolare) viene qui astrattamente recuperata nella dittatura esercitata sui molti da un sé singolare: dittatura per difendersi dalla quale, la libertà degli individui si rifugia nel territorio del *Gewissen*, ovvero della interiorità coscienziale.

Ora, l'illuminismo, per come Hegel lo considera, non è altro che una *Aufhebung* operata coi criteri dell'intelletto, anziché dalla ragione: nel segno, dunque, della semplice negazione, e non della ricomprensiva negazione della negazione. La contestazione hegeliana dell'illuminismo, non mira quindi ad una rinuncia alla ragione, ma semmai ad un superamento razionale dell'unilateralità dell'intelletto. Intendimento analogo, questo, a quello che troveremo in Habermas.

### 1.2. *L'etica del discorso in Hegel*

La superiorità della analisi hegeliana dell'illuminismo, rispetto a quella frankfortese, sta proprio nella indicazione che l'autore della *Fenomenologia* offre in direzione del superamento razionale di cui ora si parlava. Protagonista del superamento della unilaterale intellettualistica propria dell'illuminismo è, nel disegno ideale hegeliano, la coscienza morale.

Il lavoro del *Gewissen*, per come Hegel lo descrive nelle pagine della *Fenomenologia* dedicate alla *Moralität*<sup>10</sup>, è linguistico<sup>11</sup>. E, ben-

<sup>10</sup> Le quali seguono, nell'economia dell'opera, quelle dedicate alla *Bildung* (a loro volta successive a quelle dedicate alla *Sittlichkeit*).

<sup>11</sup> Ci riferiamo alle pagine dedicate al *Gewissen*, che precedono immediatamente quelle dedicate a *die schöne Seele* (cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, pp. 863–869).

ché il debito non venga normalmente notato, non si può ignorare quanto le pagine hegeliane dedicate alla linguisticità del *Gewissen*, contengano della futura *Diskursethik* habermassiana: soprattutto se si considera che in entrambi gli autori un'etica del discorso costituisce il superamento ideale della dialettica dell'illuminismo.

In particolare, il linguaggio è descritto da Hegel come l'autocoscienza essente per altri: cioè, come l'esser—universalmente—comprensibile dell'autocoscienza (per sé e per altri); esso è dunque “il medio” [*Mitte*] tra autocoscienze autonome che vengono a riconoscersi come tali. Se è vero che il dovere morale è tale solo nella “convinzione” [*Überzeugung*] — perché è la convinzione che dà valore all'azione —, è vero anche che la convinzione è tale se viene enunciata [*ausgesprochen*]; dunque «la convinzione è effettiva [*wirkliche*] nel linguaggio».

Secondo Hegel, il problema morale non è quello di stabilire se quel che si fa sia o no realmente il dovere; infatti il dovere è la conformità alla coscienza universale [*allgemeines Bewusstsein*], e il *Gewissen* è già questa conformità (ovvero è già autentico superamento della scissione tra il punto di vista particolare e quello universale). Il “giusto” [*das Rechte*], di cui la morale è in cerca, è la convinzione del Sé certo di se stesso: l'unico dovere per il Sé, è di sapere questo, e di esprimere la propria convinzione; infatti «l'enunciazione di questa asserzione rimuove in se stessa la forma della propria particolarità, e riconosce con questo l'universalità necessaria del Sé». Insomma, l'agente che sa esprimere la convinzione con cui agisce, sa cogliersi come «sapere e volere universale che riconosce gli altri ed è uguale agli altri: anche gli altri infatti sono questo puro saper—si e voler—si, e a loro volta essi riconoscono il puro volersi e sapersi della coscienza».

Comunque, il Sé si rivela conforme al punto di vista universale, «non nel contenuto dell'azione», ma solo nella forma di essa; e perché questa forma sia posta come reale, occorre che sia espressa linguisticamente: «La forma reale dell'azione è il Sé che, in quanto tale, è reale nel linguaggio, il Sé che si dichiara come il vero e che, appunto in questa dichiarazione, riconosce [*anerkennt*] tutti i Sé e viene da essi riconosciuto».

In altre parole, l'indicazione hegeliana sembra essere la seguente. La moralità non sta nel tentare di adeguarsi alla coscienza universale intendendola come un che di trascendente, ma sta piuttosto nel realiz-

zarla in se stessi; il che accade quando si agisce con convinzione. Ciò a sua volta è possibile solo a patto di saper esprimere a sé e ad altri le ragioni del proprio agire, favorendo in tal modo un reciproco e universale riconoscimento, mediato dal linguaggio.

### 1.3. *La questione della modernità*

Secondo Habermas, nessuno può criticare la modernità illuministica, se non *à la Hegel*; e cioè dal di dentro (riflessivamente) rispetto alla condizione in cui la modernità stessa ci ha collocati. I fattori che istituiscono la condizione propria della modernità sono: la disgregazione delle figure della “sostanza etica”<sup>12</sup> (disgregazione in relazione alla quale, Habermas giudica anacronistico il comunitarismo); la separazione tra norme e valori, teorizzata esemplarmente da Weber<sup>13</sup> (in relazione alla quale, Habermas non ritiene proponibile il recupero di una morale aristotelica della “vita buona”); infine, la conquista di una razionalità scientifica avalutativa<sup>14</sup>, anche questa teorizzata da Weber (la quale, secondo Habermas, metterebbe fuori gioco la normatività della natura, e con essa un’etica della legge naturale).

Ora, non possiamo, con un colpo di bacchetta magica, collocarci “post” in relazione alla modernità — quasi in posizione etnologica rispetto ad essa —, quando, in realtà, ancora non abbiamo risolto i problemi da essa posti<sup>15</sup>. La decisione di andare ad abitare in un’altra casa — per dir così —, non ci esime dall’obbligo di pagare i debiti di quella in cui tuttora abitiamo.

Per questa ragione, non appare autorizzata alcuna deriva irrazionalistica, che prenda a pretesto la critica all’intellettualismo. E, circa la tentazione irrazionalistica, si pensi a quanto essa abbia affascinato gli

---

<sup>12</sup> Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, pp. 86–87. Cfr. anche: Id., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1983; trad. it. di Emilio Agazzi, col titolo: *Etica del discorso*, p. 120.

<sup>13</sup> Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I. *Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1981, cap.2, § 2.1. Il testo verrà da noi citato secondo la traduzione italiana: Id., *Teoria dell’agire comunicativo*, vol. I. *Razionalità nell’azione e razionalizzazione sociale*, trad. it. di P. Rinaudo, Il Mulino, Bologna 1986. Cfr. anche: Id., *Etica del discorso*, pp. 119–120.

<sup>14</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo*, vol. I, cap. 2, §§ 2–3.

<sup>15</sup> Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 60.

stessi Horkheimer e Adorno, i quali legano l'alternativa “sì–no”, che segna i primi principi, alla ideo–logica propria di una società divisa in classi<sup>16</sup>; o prima ancora si pensi a Nietzsche, che riconduce radicalmente le alternative “vero–falso” o “buono–cattivo” a mere questioni di “preferenze”, da intendersi come “pretese di potere”<sup>17</sup>.

Secondo Habermas, la strada da percorrere per superare l'illuminismo, è decisamente un'altra: e cioè quella che porta a «riabilitare un concetto comprensivo di ragione [pur] senza ricorrere all'idea di totalità»; e, al riguardo, egli precisa di intendere per “razionalità” la «disposizione di soggetti, capaci di parlare e di agire, ad acquistare ed impiegare un sapere fallibile»<sup>18</sup>. In ogni caso — egli osserva —, si può denunciare la follia e la catastrofe, come accade nelle ricostruzioni dialettiche dell'illuminismo, solo se si fa almeno implicito riferimento ad un ideale regolativo di “conciliazione universale”<sup>19</sup>, ovvero di razionalità compiuta<sup>20</sup>.

Nel campo della razionalità pratica, in particolare, la direzione verso cui realisticamente avviarsi, è — per Habermas — il recupero di una eticità, che risulti purificata secondo il “punto di vista morale”: il quale sembra corrispondere, hegelianamente, a quella *Moralität* o *moralische Weltanschauung*, che non a caso l'autore della *Fenomenologia* pone come esito della dialettica dell'illuminismo. Habermas, con Hegel, non intende certo respingere la modernità con i guadagni che le sono propri (tra i quali: la sovranità dello stato, le distinzioni formali di competenze nel diritto pubblico, le libertà individuali,<sup>21</sup>) né crede possibile si possa ingenuamente rimuovere l'illuminismo storicamente noto, che mette in reciproca opposizione quei fattori che la *Bildung* moderna ha sempli-

---

<sup>16</sup> È vero, comunque, che Horkheimer e Adorno non volevano uscire dalla aporia — più precisamente, dalla contraddizione performativa — in cui si erano collocati: quella di denunciare l'andare in sé totalitario dell'illuminismo, impiegando gli stessi strumenti propri dell'illuminismo (cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, pp. 69, 122–123).

<sup>17</sup> La polemica contro Nietzsche, che riduce le “pretese di validità” a preferenze arbitrarie, è condotta ad esempio in: J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, pp. 126–7.

<sup>18</sup> Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 315.

<sup>19</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. I., cap. 4, p. 507.

<sup>20</sup> O, più modestamente, si può denunciare la “contraddizione” delle altrui posizioni teoriche, «soltanto alla luce di esigenze di coerenza» (cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 191).

<sup>21</sup> Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 86.

cemente distinto<sup>22</sup> (e che rappresenta, in tal senso, il momento della negazione, all'interno della più ampia dialettica della modernità): esso dovrà piuttosto venire sinteticamente ricompreso all'interno di un "illuminismo più radicale"<sup>23</sup>. Si tratta infatti, per entrambi gli autori, non di arretrare rispetto ad una modernità che rappresenterebbe un "troppo di ragione", ma semmai di avanzare rispetto al "troppo poco di ragione"<sup>24</sup>, in essa riscontrabile — e che potrà essere rappresentato, di volta in volta, da un intelletto che si riveli incapace di riflettere razionalmente su di sé<sup>25</sup>; o da una ragione che finisca per trascurare il momento intellettuale (o razionativo) che le è essenziale.

Il soggetto adeguato di un lavoro come questo — consistente nella ricomprensione razionale dell'illuminismo —, resta, agli occhi di Habermas, l'"Europa": sempre che questa sappia liberarsi dall'incanto delle «coazioni sistemiche autoimpostesi». L'Europa, del resto, è il luogo in cui ha avuto origine lo stato nazionale moderno, che già Hegel teorizzava come risultato maturo del processo illuministico, e che ancora resta, in attesa del costituirsi di formazioni socio-culturali più ampie, il luogo tipico della integrazione tra la singolarità e l'universalità<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Quali possono essere, ad esempio: "fatti" e "norme"; "eticità" e "moralità"; e così via.

<sup>23</sup> «Per questo Hegel e i suoi discepoli devono porre la loro speranza in una dialettica dell'illuminismo nella quale la ragione possa fungere da equivalente della potenza unificatrice della religione» (cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 87).

<sup>24</sup> Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 312.

<sup>25</sup> Secondo Habermas, nessuno può permettersi il lusso di prendere congedo dalla modernità, senza essersi preoccupato di correggere l'approccio intellettualistico da cui essa prende avvio. In che consiste l'intellettualismo se non nella dimenticanza del carattere riflessivo del conoscere umano? Il carattere riflessivo del conoscere è quello per cui siamo costretti a sapere qualcosa, prima di sapere se questo qualcosa sia vero: ad essere, insomma, nella fede, prima di poter — e proprio per poter — arrivare ad essere nell'episteme. In *Erkenntnis und Interesse*, il nostro autore valorizza lo Hegel delle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (cfr. ed. H. Glockner, vol. III, pp. 555 ss.) come critico della "critica della conoscenza": quella critica che ignora che il conoscere è un essere già "imbarcati" (escludente cominciamenti assoluti), e che ignora inoltre i propri "presupposti impliciti". Non a caso, nella *Fenomenologia*, il punto di vista originario viene da Hegel guadagnato proprio riflessivamente, nella consapevolezza che il sapere accade inevitabilmente a partire da qualche condizione. (Cfr. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1968; trad. it. di G.E. Rusconi, col titolo: *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari 1990, cap. I).

<sup>26</sup> Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, pp. 364–6. Secondo il nostro autore, solo quando si sarà realizzata una "società civile" su scala planetaria, lo stato nazionale potrà dirsi superato, e avrà senso parlare di uno stato sovranazionale (cfr. J. Habermas, *The European Nation State. Its Achievement and Limitations*, «Ratio Juris», IX [1996], pp. 125–137).

Più in generale, l'Europa è custode dei “contenuti normativi” della modernità<sup>27</sup>, dove “normativi” significa imprescindibili: tali, cioè, da non poter più essere ignorati, una volta rivelatisi all'intelligenza. Tali contenuti si compendiano nella idea della soggettività, rispetto alla quale non è più possibile arretrare — se non a patto di operare una rimozione (nel senso psicoanalitico dell'espressione). In relazione a tale idea, si tratterà piuttosto di avanzare, portandola fino in fondo, verso uno sviluppo che non sia più segnato dall'ipoteca monologista<sup>28</sup>; e che possa risultare, in questo senso, non tanto alternativo, quanto ulteriore rispetto ai guadagni — non rinnegabili, se autentici — dell'illuminismo.

Ci aveva provato a suo tempo il marxismo, con una filosofia della prassi, in cui per “prassi” si intendeva il “lavoro”. Il marxismo vedeva nel lavoro l'elemento di mediazione — tra uomo e uomo, e tra uomini e natura — all'interno del *Gattungswesen*; esso era giunto però ad arenarsi in una riduttiva interpretazione economicistica di quella realtà, esponendosi in tal modo a gravi, e ben note, difficoltà analitiche. Invece, l'elemento di mediazione interumana che Habermas individua, è tale sì da ricomprendere in sé il momento del lavoro, ma anche da abbracciare ogni altro aspetto della vita relazionale<sup>29</sup>: si tratta dell'“agire comunicativo” [*kommunikatives Handeln*], che sembra offrire il contesto eticamente più comprensivo, da cui poter ricavare delle costanti che siano riconoscibili come moralmente normative anche nell'epoca attuale<sup>30</sup>.

#### 1.4. *Modernità e diritto naturale*

Nelle *Tanner Lectures* del 1986 — pubblicate col titolo *Recht und Moral*<sup>31</sup> — la modernità è vagliata dal punto di vista del rapporto tra morale e diritto. Tale rapporto interessa l'etica del discorso, in quanto questa

<sup>27</sup> Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cap. 12.

<sup>28</sup> Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, pp. 336–7.

<sup>29</sup> Su questo punto, si veda: J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Excursus sull'obsolescenza del paradigma della produzione.

<sup>30</sup> Il nostro autore pensa all'“agire comunicativo” come ad una sorta di succedaneo post-metafisico dello spirito oggettivo hegeliano (cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, pp. 317–8).

<sup>31</sup> Il testo *Recht und Moral* — pubblicato in appendice all'edizione tedesca di *Faktizität und Geltung* —, è tradotto in italiano all'interno del volume: J. Habermas, *Morale, diritto, politica*, trad. it. di L. Ceppa, Edizioni di Comunità, Torino 2001.

ha — tra gli altri — lo scopo di fare in modo che una procedura legislativa e una procedura giudiziaria possano trovare giustificazione razionale.

La normatività del soggetto, di cui la modernità si fa interprete eminente, si esprime nel modo più chiaro — e anche tendenzialmente non monologistico — nella tradizione del giusnaturalismo. All'interno di questa, Habermas individua tre distinte fasi, che hanno comunque tra loro in comune almeno due punti fermi: la precedenza del diritto *tout court* rispetto al potere politico costituito, e la “indisponibilità” del primo, rispetto alle determinazioni del diritto positivo.

La prima fase corrisponde ad un giusnaturalismo a sfondo metafisico-religioso (“diritto naturale cristiano”), che ha in Tommaso d'Aquino il suo antesignano. La seconda, corrisponde al giusnaturalismo “moderno”, contrattualistico e procedurale, che ha in Hobbes (capostipite di una morale utilitaristica) e in Kant (emblema di una morale deontologica) le sue varianti estreme. «In questa tradizione moderna, i termini “ragione” e “natura” non si riferiscono più a contenuti metafisici; essi indicano piuttosto i presupposti che rendono possibile un certo tipo di accordo, rivendicante a sé forza legittimante»<sup>32</sup>. Una terza fase, nella storia della elaborazione dei fondamenti naturali del diritto, è quella che deve fare i conti con l'affermarsi — con l'autolegislazione repubblicana — di una autonoma consistenza del diritto positivo, in campo legislativo e giudiziario<sup>33</sup>. Ebbene, in questa nuova fase, a noi contemporanea, l'etica del discorso resta come l'unica versione possibile del giusnaturalismo<sup>34</sup>, se si vuole che l'idea di “stato di diritto” non sfoci nel positivismo giuridico (sia pure inteso quest'ultimo in versione democratica); ciò che finirebbe in realtà per delegittimare il potere politico stesso<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Cfr. J. Habermas, *Morale, diritto e politica*, p. 15.

<sup>33</sup> Qui, il riferimento centrale di Habermas è alla costituzione della Repubblica di Weimar (cfr. J. Habermas, *Morale, diritto, politica*, pp. 69–70).

<sup>34</sup> La vocazione della *Diskursethik* a introdurre una “teoria discorsiva del diritto”, costituisce il motivo centrale di uno dei testi principali del nostro autore: J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1992. Il testo verrà da noi citato nella sua versione italiana: Id., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, trad. it. di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996 (cfr. p. 15). La giustificazione di norme morali conduce a un *Einverständnis*; la giustificazione di norme giuridiche, conduce piuttosto ad una *Vereinbarung* (cfr. *ibi*, p. 187).

<sup>35</sup> Cfr. J. Habermas, *Morale, diritto, politica*, pp. 70–71.



Insomma, con l'etica del discorso dovrebbe apparire che la condizione di post-eticità non comporta necessariamente il relativismo etico, ma può invece condurre al riconoscimento di un'etica universalistica; e che la condizione di post-convenzionalità non comporta necessariamente il convenzionalismo, ma può invece condurre alla ricerca dell'intesa razionale argomentata. Infatti, nella condizione attuale, «da un lato, i fondamenti morali del diritto positivo non sono più spiegabili nei termini di un soprastante diritto naturale. Dall'altro lato, però essi non sono neppure liquidabili *sic et simpliciter* — rinunciando a qualsiasi equivalente —, pena la sottrazione al diritto del suo intrinseco, sostanziale momento di indisponibilità [*Unverfügbarkeit*]]»<sup>36</sup>. Si tratta, insomma, di mantenere «quella tensione di fattualità e validità che caratterizza con tutta evidenza [anche] il diritto moderno»<sup>37</sup>.

L'indisponibilità del diritto si manifesta chiaramente nel caso — da sempre giusnaturalisticamente previsto — della resistenza legittima al potere, e in quello della disobbedienza civile. L'“autonomia del diritto”, rettamente intesa, non consiste infatti in una rigida autoreferenzialità sistemica: anzi, essa propriamente si realizza ponendo le condizioni procedurali dell'attuarsi del punto di vista della moralità, che sono insieme le condizioni della costante rivedibilità delle modalità istitutive del diritto stesso. L'autentica autonomia del diritto non potrà che risultare, in tal senso, solidale con la prassi democratica<sup>38</sup>.

In proposito, occorre prendere atto che l'ideale “universalità semantica”, perseguita dai filosofi come criterio fondativo di norme, non è certo identica alla “universalità procedurale”, quale si può faticosamente inseguire nel campo della formazione dell'opinione pubblica, della attività politica e della prassi legislativa e giudiziaria. Per questa ragione, chi da Kant in poi propone l'universalizzabilità come criterio giusnaturalistico di legittimazione per le leggi, non sarà esonerato da un duplice compito ulteriore. Il primo compito, sarà quello di illustrare come una imparziale universalizzabilità “semantica” possa trovare condizioni procedurali di verifica: vale a dire, come concretamente si

<sup>36</sup> Cfr. J. Habermas, *Morale, diritto, politica*, p. 70.

<sup>37</sup> «Se obbligassimo il diritto ad articolare semplicemente “ordinamenti concreti” già presupposti, come accade nel modello istituzionalistico, noi verremmo ad assimilare la legittimità alla positività di un'eticità imitativamente sostanziale» (cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, p. 182).

<sup>38</sup> Cfr. J. Habermas, *Morale, diritto, politica*, pp. 75–76.

possa formare una opinione pubblica non strategicamente manipolata, bensì razionalmente motivata; e come, questa, possa dar vita ad organismi legislativi che ne siano effettivamente rappresentativi, e che realizzino al loro interno procedure orientate al consenso razionale, ma anche una legislazione capace di ricadere poi — secondo una circolarità virtuosa — sugli stessi meccanismi di formazione della pubblica opinione<sup>39</sup>. Il secondo compito, sarà quello di illustrare come si possa

---

<sup>39</sup> Questo tema viene sviluppato nel corpo di *Faktizität und Geltung*: in particolare nei paragrafi 4.3.1; 4.3.2 e 7.1.2 (cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, pp. 201–221; 352–357). Qui, leggiamo: «Tradotto in termini di teoria discorsiva, il principio della sovranità popolare afferma che ogni potere politico nasce dal potere comunicativo dei cittadini. Il suo esercizio si orienta — traendone legittimazione — a quelle leggi che gli stessi cittadini si sono dati nella formazione discorsivamente strutturata dell'opinione e della volontà. Questa prassi — se la consideriamo come un processo per risolvere problemi — deve la sua forza legittimante a un procedimento democratico che garantisce un trattamento ragionevole delle questioni politiche. L'accettabilità razionale dei risultati raggiunti secondo procedura deriva dall'istituzionalizzazione d'una rete di forme comunicative le quali — 'idealiter' — garantiscono che questioni, temi e contributi d'una certa rilevanza possono non solo 'farsi sentire' ma anche essere elaborati, in discorsi e trattative, sulla base delle informazioni più attendibili e delle ragioni più pertinenti. Questa istituzionalizzazione giuridica di determinati procedimenti e condizioni comunicative serve non soltanto a rendere possibile l'esercizio effettivo di uguali libertà comunicative, ma anche a renderlo stabile e durevole ai fini di un uso pragmatico, etico e morale della ragion pratica (nonché ai fini di un equo bilanciamento d'interessi)» (cfr. *ibi*, pp. 202–203). E ancora: «Dalla logica dei discorsi deriva inoltre il principio del pluralismo politico, nonché la necessità d'integrare la formazione parlamentare dell'opinione e della volontà con una formazione informale dell'opinione aperta a tutti i cittadini; quest'ultima deve realizzarsi nella sfera pubblica politica con l'aiuto dei partiti politici. Dopo Kant furono soprattutto John Stuart Mill e John Dewey a studiare il principio della pubblicità e il ruolo che un'informata opinione pubblica dovrebbe avere nel controllo del parlamento. Solo il principio dell'assicurazione di sfere pubbliche autonome nonché il principio della concorrenza tra partiti diversi esauriscono, insieme al principio parlamentare, il contenuto del principio di sovranità popolare. Occorre così dare una strutturazione discorsiva a pubbliche arene, in cui circuiti comunicativi anonimamente addentellati si stacchino dal piano concreto delle interazioni semplici. La formazione 'informale' dell'opinione — cui spetta preparare e influenzare la formazione della volontà politica — è sollevata dagli obblighi istituzionali che caratterizzano le procedure consultive delle assemblee programmate per deliberare» (cfr. *ibi*, pp. 203–204). E, più avanti, leggiamo: «La teoria del discorso punta sull'intersoggettività di grado superiore caratterizzante i processi d'intesa che si compiono nelle procedure democratiche oppure nella rete comunicativa delle sfere pubbliche politiche. All'interno e all'esterno del complesso parlamentare queste comunicazioni senza soggetto formano arene in cui può prender piede una formazione più o meno razionale dell'opinione e della volontà circa materie rilevanti per l'intera società e bisognose di disciplina. Il flusso di comunicazione che s'instaura tra pubblico formarsi dell'opinione, decisioni elettorali istituzionalizzate e deliberazioni legislative serve a garantire che la generazione d'influsso pubblicistico e di potere comunicativo si trasformi — attraverso la funzione legislativa — in un potere amministrativamente esercitabile. [...] I procedimenti e i presuppo-

passare dalla approvazione di una legge, alla sua equa applicazione in casi determinati<sup>40</sup>.

## 2. Esposizione e analisi dell'etica del discorso

### 2.1. *La Diskursethik nella sua prima versione organica (1983).*

Nella raccolta *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* si trovano i saggi che danno tematica fondazione all'etica del discorso in versione habermassiana. In essi giunge ad espressione sintetica un insieme di spunti già annunciatisi in ordine sparso nei precedenti scritti del nostro autore. Prendiamo in particolare il saggio intitolato *Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm [Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione]*, e diamone un resoconto schematico.

#### 2.1.1. Intendimenti

Il primo intendimento dell'etica del discorso è quello di mostrare in che senso non sia insuperabile l'esito "negativistico" che la dialettica dell'illuminismo assume nella sua versione frankofortese<sup>41</sup>. Insomma,

---

sti comunicativi per la formazione democratica dell'opinione e della volontà funzionano come la chiusa idraulica [*Schleuse*] più importante per razionalizzare discorsivamente le decisioni di un governo e di un'amministrazione vincolati a 'diritto e legge'» (cfr. *ibi*, pp. 353–355). Com'è noto, il nostro autore ha da sempre dedicato una particolare attenzione ai processi di formazione della pubblica opinione, e alla loro storia: cfr. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, H. Luchterhand Verlag, Neuwied 1962; trad. it. di A. Illuminati — F. Masini — W. Perretta, col titolo: *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma–Bari 1988.

<sup>40</sup> Se infatti nella "giustificazione" [*Begründung*] conta che cosa tutti liberamente possano volere ad un certo proposito, nell' "applicazione" [*Anwendung*] ci si chiederà anche quali siano i fattori rilevanti della situazione in oggetto (cfr. J. Habermas, *Morale, diritto, politica*, pp. 72–74). Anche questo tema viene sviluppato nel corpo di *Faktizität und Geltung* (cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, pp. 204–207; 272–273).

<sup>41</sup> Il nostro autore già negava l'insuperabilità di quell'esito negativistico, in: J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. I, cap. 1; e, con specifico riferimento alle vicende della Scuola di Frankoforte, in: Id., *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. II. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1981 (cfr. la traduzione italiana di P. Rinaudo, col titolo: *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. II. *Critica della ragione funzionalistica*, Il Mulino, Bologna 1986, cap. 8). Sullo stesso tema, si veda anche: Id., *Dialektik*

al contrario di chi pensa che la via dell'illuminismo sia come tale destinata ad un esito aporetico<sup>42</sup>, Habermas ritiene che a quella via non ci siano alternative disponibili, e che per questo essa debba venir percorsa fino in fondo, e oltre; mostrando come i suoi limiti le derivino, non da un esercizio troppo sistematico della razionalità, bensì da una interpretazione riduttiva di quest'ultima.

Inoltre, attraverso la proposta di un'etica del discorso il nostro autore intende mostrare — con Strawson, e contro i teorici dell'emotivismo<sup>43</sup> — come l'esperienza morale, esigendo di essere sostenuta da ragioni, sia irriducibile ad una semplice esperienza emozionale<sup>44</sup>. Ma intende anche mostrare che essa è irriducibile a un'esperienza preferenziale — come vorrebbe il “prescrittivismo” —: esige infatti delle ragioni che giustifichino, non solo i mezzi, ma anche i fini determinati che l'agire si propone<sup>45</sup>.

Ciò non toglie che le ragioni richieste da una giustificazione morale non siano dello stesso genere di quelle richieste da una giustificazione teoretica. In altre parole, il predicato della “bontà morale” (o “giustezza”) di una norma non è assimilabile a quello della “verità” di una asserzione. Infatti, sebbene le espressioni “è bene *p*” ed “è vero *q*” siano grammaticalmente simili — in quanto entrambe consistono in un'attribuzione predicativa<sup>46</sup> —, la giustificazione che si deve far valere nei due casi è diver-

*der Rationalisierung. Jürgen Habermas im Gespräch mit Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte und Arno Widmann, «Aesthetik und Kommunikation», 45/46 (1981), pp. 132 ss.*

<sup>42</sup> Ed è questo — secondo il nostro autore — il punto di vista dei *Communitarians*, per i quali la rottura della sostanza etica non sarebbe qualcosa da superare dall'interno, ma piuttosto qualcosa rispetto a cui sarebbe opportuno arretrare (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 49).

<sup>43</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, pp. 51–57.

<sup>44</sup> Semmai, le emozioni staranno alle giustificazioni morali, come le percezioni stanno alle spiegazioni teoriche dei fatti (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 57). Più in generale, la polemica anti-emotivistica, era già stata condotta dal nostro autore in: J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, in H. Fahrenbach (a cura di), *Wirklichkeit und Reflexion*, Neske, Pfullingen 1973, pp. 211–265.

<sup>45</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 56.

<sup>46</sup> L'assimilazione tra i due tipi di enunciato è certamente facilitata da una concezione intuizionistica del “bene”, come quella teorizzata da G.E. Moore, che giunge a trattare in modo analogo predicati quali “buono” e “giallo”. «Siccome il tentativo intuizionistico di assicurarsi le verità morali è fallito già perché gli enunciati normativi non sono verificabili o falsificabili, cioè non si possono verificare secondo le stesse regole di gioco che sono proprie degli enunciati descrittivi, l'alternativa fra i presupposti dati che si offriva era quella di rifiutare in blocco la capacità di verità delle questioni pratiche» (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, pp. 59 ss.).

sa. Lo si capisce se si supera la semplice “analisi semantica” delle due espressioni, e si giunge a considerare anche la loro dimensione “pragmatica”, e quindi la differente pretesa di validità che esse sollevano<sup>47</sup>.

### 2.1.2. Dal principio *D* al principio *U*

Ed ecco come Habermas tenta di introdurre norme giuste. Nell'agire comunicativo<sup>48</sup>, e in modo intensivo quando l'agire sia esplicitamente

---

<sup>47</sup> Osserverà il nostro autore — ancora in *Faktizität und Geltung* —, che «la giustezza dei giudizi normativi non può essere spiegata nel senso di una teoria della verità come ‘corrispondenza’, giacché i diritti sono un costrutto sociale che non si lascia ipostatizzare in dati di fatto. Giustizia significa accettabilità razionale, fondata su buone ragioni. Un giudizio è valido quando sono soddisfatte le sue condizioni di validità. Ma se queste siano o no soddisfatte lo possiamo sapere non attraverso la percezione diretta di evidenze empiriche — o l'intuizione ideale di certi ‘dati di fatto’ —, ma soltanto in maniera discorsiva, ossia attraverso una motivazione prodotta da argomenti» (cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, pp. 269–270). È comunque costante nel pensiero di Habermas il tentativo di ricomprendere sotto un'unica regola analogica, le differenti forme della giustificazione argomentativa — come soddisfacimento di condizioni di validità —; evitando di assegnare alla giustificazione della asserzione di fatti, uno statuto privilegiato rispetto alla giustificazione di proposizioni normative. Una competente ricostruzione di questo aspetto del pensiero habermassiano si trova in: R. Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1978 (cfr. la traduzione italiana di M. La Torre, col titolo: *Teoria dell'argomentazione giuridica*, Giuffrè, Milano 1998, cap. II).

<sup>48</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. I, cap. 3. Da questo testo possiamo ricavare alcune nozioni, che è necessario tener presenti per comprendere l'etica del discorso habermassiano. «Intesa [*Verständigung*] è un processo di convergenza tra soggetti capaci di linguaggio e di azione». «Un'intesa raggiunta comunicativamente ha un fondamento razionale: non può essere imposta da nessuna parte». Essa «si fonda su convincimenti comuni. L'atto linguistico dell'uno riesce soltanto se l'altro accetta l'offerta in esso contenuta prendendo posizione (sia pur implicitamente) con un sì o un no su pretese di validità, criticabili in linea di principio. Sia *Ego* che avanza con la sua espressione una istanza di validità, sia *Alter* che la riconosce o la respinge, poggiano le proprie decisioni su ragioni potenziali» (cfr. *ibi*, pp. 395–396). «Faccio dunque rientrare nell'agire comunicativo [*kommunikatives Handeln*] quelle interazioni linguisticamente mediate nelle quali tutti i partecipanti perseguono con le proprie azioni linguistiche fini illocutivi e soltanto quelli. Per contro considero come agire strategico [*strategisches Handeln*] mediato attraverso il linguaggio quelle interazioni nelle quali almeno uno dei partecipanti con le sue azioni linguistiche vuole produrre presso un interlocutore effetti perlocutivi» (cfr. *ibi*, pp. 404–5). «Sono costitutive dell'agire comunicativo soltanto quelle azioni linguistiche con le quali il parlante avanza pretese di validità [*Gültigkeit*] criticabili» (cfr. *ibi*, p. 417). La teoria dell'agire comunicativo si può sintetizzare nei seguenti punti: (a) L'agire orientato all'intesa è diverso dall'agire strategico; (b) l'intesa è un meccanismo di coordinamento delle azioni; (c) l'intesa è comunicativa, per questo richiede l'assunzione intercambiabile dei ruoli legati alla Prima, alla Seconda e alla Terza persona; (d) questo, all'interno del comune “mondo della vita”; (e) riferendosi al mondo, i comunicanti sollevano pretese di validità in ordine a: verità, giustezza dell'azione linguistica, veracità.

linguistico (e segnatamente quando questo sia argomentativo), gli agenti sollevano pretese normative, cioè “pretese di validità” [*Geltungsansprüchen*] — più precisamente, di “verità” [*Wahrheit*], di “giustizia” [*Richtigkeit*] e di “veracità” [*Wahrhaftigkeit*] — sul mondo: rispettivamente, sul mondo oggettuale, su quello sociale e su quello interiore<sup>49</sup>. In altre parole, il nostro autore, riflettendo su ciò che è in azione nell’agire comunicativo — cioè nel comportamento orientato all’intesa con l’altro, anziché alla strumentalizzazione di lui —, nota che in esso, proprio al fine di comunicare, è inevitabile sottintendere un impegno su come stiano le cose: nel mondo (verità), tra i comunicanti (giustizia)<sup>50</sup>, ma anche nell’intimo di chi comunica (veracità)<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 66. Su questo tema, Habermas si era già diffusamente soffermato in alcuni testi precedenti. Leggiamo ad esempio: «Nei nessi di agire comunicativo le azioni linguistiche possono essere sempre respinte sotto ognuno dei tre aspetti: sotto l’aspetto della giustizia che il parlante rivendica per la sua azione, facendo riferimento ad un contesto normativo; sotto l’aspetto della veridicità che il parlante rivendica per l’espressione delle esperienze soggettive a lui accessibili in maniera privilegiata; infine sotto l’aspetto della verità che il parlante rivendica con la sua espressione per un’enunciazione (ovvero per i presupposti di esistenza del contenuto di un enunciato)» (cfr. Id., *Teoria dell’agire comunicativo*, vol. I, p. 419). Lo stesso tema viene anche approfondito in testi successivi, dove Habermas indica il compito di una “svolta pragmatica della semantica della verità”, secondo la quale le condizioni di validità dell’atto di discorso non dovrebbero più identificarsi esclusivamente con quelle dell’elemento proposizionale. Il primo passo in tale direzione sta nel riconoscere che «ogni azione linguistica può essere nel suo insieme criticata in qualsiasi momento come non valida, sotto tre aspetti: come non vera in riferimento ad un’asserzione fatta (oppure alle presupposizioni di esistenza del contenuto proposizionale); come non giusta in riferimento ai contesti normativi esistenti (oppure alla legittimità delle norme presupposte); e come non veridica in riferimento all’intenzione del parlante». Il secondo passo sta poi nel riconoscere che «noi comprendiamo un’azione linguistica, quando riconosciamo il tipo di motivi che un parlante potrebbe addurre per convincere un ascoltatore del fatto che egli, nella situazione data, ha il diritto di pretendere la validità del proprio enunciato; detto in breve, quando noi sappiamo ciò che lo rende accettabile» (cfr. Id., *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1988; trad. it. di M. Calloni, col titolo: *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma–Bari 1991, pp. 76–78). L’ideale sviluppo delle precedenti considerazioni, sta nella seguente ammissione: «il concetto di argomento è, già di per sé, di natura pragmatica: che una ragione sia “buona” lo si vede solo a partire dal ruolo che essa gioca nell’argomentazione, cioè a partire dal contributo che essa offre — secondo le regole del gioco argomentativo — per dirimere la questione se una certa pretesa di validità controversa debba essere accettata oppure respinta» (cfr. Id., *Fatti e norme*, p. 271).

<sup>50</sup> Con questo termine, l’autore fa riferimento al necessario rispetto di quelle competenze illocutorie (ovvero pragmatiche), che pertengono alla riuscita dell’atto di discorso nella sua interezza. Ad esempio, un inferiore in grado non può “dare ordini” ad un suo superiore, senza violare l’ordine delle competenze illocutorie; analogamente, un parlante non può “constatare” un fatto di cui non è testimone diretto; né può “promettere” qualcosa che non sia per nulla in suo potere realizzare.

<sup>51</sup> In testi precedenti, il nostro autore aveva parlato di quattro — e non tre — pretese di validità, riguardanti: la comprensibilità dell’enunciazione, la verità del suo elemento proposi-

Tali pretese di validità sono essenziali al mondo sociale, che è appunto costituito di norme<sup>52</sup>; e distinguono tale mondo da quello della natura, che è costituito invece di fatti<sup>53</sup>. Fatti e norme, poi, differiscono tra loro almeno per due ragioni: anzitutto, un fatto [*Tatsache*] resta tale anche se non ha osservatori, mentre una norma [*Norm*] non è tale in mancanza di agenti che, sia pur in forma patologica, la riconoscano; inoltre, un fatto sussistente è un fatto vero; mentre una norma sussistente, cioè socialmente valida, non necessariamente è valida anche in senso morale, ovvero degna d'essere riconosciuta come vincolante<sup>54</sup>.

I tre tipi di pretese in questione, vengono fatti corrispondere rispettivamente alle tre dimensioni del linguaggio, che Habermas, con riferimento alquanto libero alla teoria austiniana degli atti del discorso<sup>55</sup>,

---

zionale, la correttezza o l'adeguatezza del suo elemento performativo, e la sincerità del soggetto parlante; e — con l'eccezione della pretesa di comprensibilità, che appartiene al linguaggio in quanto tale — aveva fatto corrispondere ciascuna di queste pretese, ad un determinato tipo di illocuzione: la pretesa di verità, alle constatazioni; la pretesa di correttezza, ai comandi, alle raccomandazioni e alle promesse; quella di sincerità, all'espressione di intenzioni e opinioni. Di queste pretese, solo quella di verità e quella di correttezza erano considerate — da Habermas — soggette a giustificazione discorsiva. (Cfr. J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, pp. 220 ss.). Tale giustificazione avrebbe dovuto passare — secondo la primitiva proposta habermassiana — attraverso l'ideale e fondata approvazione da parte di tutti i soggetti: «Il senso della verità non è che venga in genere raggiunto un consenso, piuttosto: che in ogni tempo e luogo, se solo si intrattiene un discorso, possa essere raggiunto un consenso in condizioni che lo rendano un consenso fondato» (cfr. *ibi*, pp. 239 ss.).

<sup>52</sup> E che Habermas accosta al “sapere di sfondo” — olistico, e indisponibile ad un ragionevole esercizio del dubbio — di cui parla l'ultimo Wittgenstein (cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. I, p. 455); ma anche alla figura ben nota della *Lebenswelt* (cfr. *ivi*, vol. I, cap. 1, § 2.4; vol. II, cap. 6; Id., *Il pensiero post-metafisico*, cap. 4, pp. 85 ss.).

<sup>53</sup> Il linguaggio appartiene in certo senso anche al mondo animale, ma «l'uso comunicativo di un linguaggio proposizionalmente articolato è peculiare alla nostra forma di vita socio-culturale» (cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 313).

<sup>54</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 69.

<sup>55</sup> Com'è noto, Austin giunge a considerare “locutorio”, “illocutorio” e “perlocutorio” come tre dimensioni che attraversano ogni atto discorsivo (cfr. J.L. Austin, *How to do Things with Words* [1962], edited by J.O. Urmson and M. Sbisà, Oxford University Press, 1984, pp. 133 ss.). Sicuramente, rispetto al modello austiniano, Habermas tende a enfatizzare il ruolo della illocuzione. Per il nostro autore, la “componente illocutiva” integra tra loro la componente proposizionale e quella espressiva nell'atto di discorso. Analizzando la funzione della illocuzione nell'atto di discorso, se ne possono individuare due aspetti. Anzitutto, essa è l'elemento per cui il parlante compie propriamente una “azione” linguistica: nel senso che, nel suo dire, egli agisce comunicativamente in un certo modo. In secondo luogo, l'illocuzione solleva una “pretesa di validità criticabile”, e costituisce in tal senso l'offerta di una “intesa razionalmente motivata con l'ascoltatore”. Essa non esprime «soltanto il carattere di azione in generale, bensì l'esigenza di un parlante che l'ascoltatore debba accettare una proposizione in quanto vera o in quanto veridica». (cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire co-*

individua come: “proposizionale”, “illocutiva” ed “espressiva”<sup>56</sup> — riconducibili rispettivamente ad una logica della terza, della seconda e della prima persona<sup>57</sup>. Si può osservare che le diverse componenti dell’atto di discorso sono in comunicazione tra loro<sup>58</sup>. Ad esempio, la componente illocutiva (noi diremo “illocutoria”) e quella espressiva sono traducibili in senso proposizionale; inoltre, la componente illocu-

---

*municativo*, vol. II, cap. 5, pp. 637 ss.). Più avanti, Habermas afferma che «le componenti illocutive esprimono il fatto che il parlante avanza esplicitamente una pretesa di verità proposizionale, di giustezza normativa o di veridicità soggettiva e sotto quali aspetti egli lo fa» (cfr. *ibi*, p. 643); in tal modo, però, egli finisce per enfatizzare eccessivamente il ruolo della dimensione illocutoria, fino ad attribuirle anche ciò che sembra essere proprio delle altre due dimensioni. Nel prosieguo del nostro testo, cercheremo invece di dare una interpretazione più equilibrata alla proposta di Habermas, facendo corrispondere — come ci sembra emergere dal complesso dei suoi testi — la pretesa di verità alla dimensione proposizionale, e quella di veridicità (o veracità) alla dimensione espressiva.

<sup>56</sup> Secondo il nostro autore, la considerazione “analitica” dell’atto di discorso «trascura l’integrazione della componente illocutiva con quella espressiva. [...] Questo duplice significato non balza agli occhi poiché nelle azioni linguistiche constative e regolative le intenzioni del parlante non sono espresse esplicitamente. Ciò è possibile, malgrado l’assimilazione di convincimenti e obblighi ad esperienze emotive, poiché l’atto dell’espressione di per sé conta come autorappresentazione, vale a dire come un indicatore sufficiente dell’intenzione del parlante di esternare un’esperienza. Per la stessa ragione le azioni linguistiche espressive possono essere normalmente compiute senza componenti illocutive. Soltanto in casi di enfasi particolare questa componente viene resa linguisticamente esplicita, ad esempio nelle situazioni in cui il parlante esprime solennemente o insistentemente desideri o sentimenti, oppure nei contesti in cui il parlante manifesta, rivela, confessa ecc. ad un ascoltatore sorpreso o sospettoso i suoi pensieri o sentimenti sino a quel momento nascosti» (cfr. J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo*, vol. II, pp. 636–637).

<sup>57</sup> Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, pp. 314–5. Al riguardo si veda anche: Id., *Teoria dell’agire comunicativo*, vol. II, cap. 5, § 2.3.

<sup>58</sup> Al riguardo, Habermas osserva che, nelle relazioni tra le componenti dell’atto di discorso, sono riscontrabili delle “asimmetrie”. Premesso che anche le componenti non proposizionali sono proiettabili — per così dire — in una forma proposizionale (sia pure non assertiva), e premesso che il nostro autore le considera sempre in forma già proposizionalmente esplicitata, si riscontra comunque quanto segue. (a) In primo luogo, è rilevabile una «asimmetria consistente nel fatto che il contenuto semantico di una qualsiasi componente illocutiva o espressiva dell’atto linguistico può essere espresso con l’ausilio di una proposizione descrittiva. Invece non tutte le proposizioni assertive possono essere trasformate in proposizioni di modalità diversa aventi lo stesso significato». Ad esempio, “ti prometto che *p*”, può essere trasformata in “egli gli promette che *p*”: insomma, «tutto quanto si può dire in generale, può essere detto anche in forma assertiva»; mentre, “la palla è rossa” non può essere trasformato in una equivalente proposizione di modalità non assertiva. (b) In secondo luogo, è rilevabile una asimmetria riguardante la relazione tra la componente “illocutiva” e la sua correlata *propositional attitude*. Infatti, «con l’affermazione *p* il parlante esprime normalmente di *credere p*; con la promessa *q* esprime di *sentirsi obbligato* per il futuro a *q*; con la richiesta di scusa per *r* egli manifesta di *pentirsi di r*». Ora, se dalle attitudini effettivamente espresse è possibile risalire agli atti illocutivi corrispondenti, non si può invece procedere in senso inverso: cioè, non ci è dato sapere «che il parlante pensi, ovvero senta anche di fatto quel che esprime» (cfr. J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo*, vol. II, cap. 5, pp. 632–636).



toria implica — nel senso di Moore — certe intenzioni (l'affermazione implica la credenza, la promessa il senso di obbligazione, lo scusarsi il pentimento): con ciò, l'illocuzione implica anche, di volta in volta, certe espressioni, ovvero determinati atteggiamenti comunicativi. E tutto questo comporta che, non solo le singole componenti, ma anche l'intero atto di discorso, visto nel suo complesso multidimensionale, possa essere valutato quale congruente o incongruente<sup>59</sup>.

Ora, gli elementi che risultano, non accidentalmente, bensì strutturalmente implicati nelle dimensioni proposizionale, illocutiva ed espressiva del discorso, sono il nucleo vincolante sul quale si istituisce la *Diskursethik*. I loro contenuti, positivamente determinati, coincidono con quei presupposti normativi (*PPN*) — di cui tra poco diremo —, dai quali prenderà forma il principio habermassiano di universalizzazione (*U*). Naturalmente, quel che interessa ad Habermas non è la determinata materia di queste dimensioni del discorso, ma la forma che esse presentano costantemente. In particolare, il proposizionale come tale ha una forma (cui appartiene, per fare un esempio eminente, il principio di non contraddizione); l'illocutorio come tale ha delle costanti (quali: l'implicazione tra asserzione e sincerità, tra promessa e impegno a mantenere la parola, e così via); l'espressivo come tale ha pure le sue costanti (chi parla o chi scrive, si rivolge potenzialmente a un uditorio senza limiti; a ciascun membro di tale uditorio, egli riconosce capacità di comprendere, e quindi diritto a obiettare secondo ragioni; e così via).

L'atteggiamento comunicativo, reso possibile da queste costanti, vale anche in foro interno, in quanto *Ego* anticipa le possibili obiezioni di *Alter*, e si muove da sé le critiche prevedibili, esigendo risposte adeguate: del resto, la filosofia da Socrate in poi è eminentemente dialogo, reale o idealizzato che sia, tra un proponente e un opponente (se si eccettuano, naturalmente, le derive autoreferenzialistiche e narcisistiche di certi interpreti del postmodernismo)<sup>60</sup>. Come Habermas sostiene, questo «autorapporto riflesso fonda la responsabilità di un attore», cioè di un agente comunicativo; così che la imputabilità/respon-

---

<sup>59</sup> Per una considerazione approfondita di questo tema, ci permettiamo di rinviare a: P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*.

<sup>60</sup> Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Excursus sul livellamento della differenza specifica tra filosofia e letteratura.

sabilità di questi si estende inevitabilmente anche ai suoi atti cognitivi ed espressivi<sup>61</sup> — sia pure operati in foro interno.

Ora, se il rispetto delle costanti in questione rende possibile quella elementare forma di reciprocità riconoscente che è l'atteggiamento comunicativo, questo non comporta però — nemmeno dal punto di vista del nostro autore —, che qualunque norma trovasse di fatto l'accordo degli agenti comunicativi interessati, risulterebbe per ciò stesso moralmente giustificata. Occorre invece allo scopo un vero e proprio principio di giustificazione delle norme, tale da svolgere un ruolo analogo a quello svolto dal "principio di induzione" nel discorso scientifico-sperimentale<sup>62</sup>. L'autore parla anche, al riguardo, di un "principio-ponte" [*Brückenprinzip*], che colleghi le esperienze dei singoli con una regola di comportamento universalmente condivisibile<sup>63</sup>. Il prototipo adeguato di un simile principio sembra essere ad Habermas l'imperativo kantiano.

Egli lo traduce nel "principio di universalizzazione" (*U*) delle massime (o norma fondamentale)<sup>64</sup>, e ne dà la seguente formulazione: affinché una massima sia legittima, occorre «che le conseguenze e gli effetti secondari derivanti (presumibilmente) di volta in volta dalla sua universale osservanza per quel che riguarda la soddisfazione di ciascun singolo, possano venire accettate da tutti gli interessati (e possano essere preferite alle conseguenze delle note possibilità alternative di regolamentazione)»<sup>65</sup>. Insomma, una massima deve meritare il rico-

<sup>61</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. II, cap. 5, § 2.3.

<sup>62</sup> Nel senso — così ci pare di capire — che dovrebbe consentire di interpretare l'esperienza morale del singolo come caso che rientra in una legislazione universale.

<sup>63</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 71.

<sup>64</sup> Tale da far passare le massime a norme. "Massima" indica un progetto di comportamento ancora *sub judice*: "norma" indica un progetto di comportamento riconosciuto come universalizzabile.

<sup>65</sup> Un antenato del principio *U* era stato già formulato dal nostro autore una decina d'anni prima, nei termini seguenti: «La formazione della volontà può dirsi 'razionale', in quanto le proprietà formali del discorso e della situazione deliberativa garantiscono a sufficienza che possa darsi un consenso soltanto su interessi adeguatamente interpretati e suscettibili di generalizzazione, e per questi intendo bisogni che possano essere condivisi comunicativamente». Già in questa sede il nostro autore sosteneva che il principio di universalizzazione fosse «l'unico principio in cui si manifesta la ragion pratica» (cfr. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1973, pp. 148 ss.). Robert Alexy ripropone la primitiva formulazione del principio di universalizzazione habermassiano nei termini seguenti: «le conseguenze di una norma per il soddisfacimento dei bisogni di chiunque devono poter essere accettate da tutti». E così la commenta: «Il discorso in quanto legittimo, [secondo Habermas] è legato alle interpretazioni di volta in volta dominanti dei bisogni. Quali bisogni vengano ritenuti capaci di generalizzazione dipende dalle convinzioni morali dei parlanti originatesi

noscimento da parte di tutti gli interessati: non solo di alcuni, sia pure assunti, questi alcuni, il ruolo ideale di “chiunque”<sup>66</sup>. Essa deve, in altre parole, risultare coerente con un atteggiamento idealmente comunicativo, come quello indicato dalle costanti di cui si diceva.

*U* non va confuso con il “principio dell’etica del discorso” (*D*) — o meta-norma<sup>67</sup> —, che recita così: «possono pretendere validità soltanto quelle norme che trovano (o possono trovare) il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali partecipanti a un discorso pratico»<sup>68</sup>. Quest’ultimo principio va piuttosto considerato come la sintesi programmatica dell’intera *Diskursethik*. Non a caso, esso sarà ripreso — in *Faktizität und Geltung* — come principio generico, dal quale nascerebbero, per specificazione, sia il “principio morale” (*U*), sia il “principio democratico”. Nel primo caso — cioè in *U* —, il consenso richiesto in funzione fondativa è, almeno idealmente, quello dell’intera umanità (e qui, la procedura per ottenerlo non potrà che essere una qualche approssimazione ad una struttura comunicativa ideale, come quella che le costanti normative della comunicazione indicano); nel secondo caso, il consenso fondativo richiesto sarà — più modestamente — quello della comunità politica di appartenenza (secondo le procedure di fatto in essa consolidate)<sup>69</sup>.

individualmente e socialmente» (cfr. R. Alexy, *Teoria dell’argomentazione giuridica*, p. 106). Alexy, poi, ha cura di mettere la precedente formulazione habermassiana in parallelo con analoghe formulazioni di W.K. Frankena, R.M. Hare e M.G. Singer (cfr. *ibi*, pp. 92–93).

<sup>66</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, pp. 73–74. Qui Habermas intende distinguere la procedura della *Diskursethik* da quella ipotizzata da Rawls nel suo *A Theory of Justice*: «Secondo Rawls, infatti, la considerazione imparziale di tutti gli interessi coinvolti sarebbe assicurata in quanto colui che esprime un giudizio morale si trasferisce in una fittizia condizione originaria, che esclude differenziali di potere, garantisce eguali libertà per tutti e lascia ciascuno nell’ignoranza circa quelle posizioni che assumerebbe in un ordinamento sociale futuro, comunque organizzato. Al pari di Kant, anche Rawls operazionalizza la posizione dell’imparzialità in modo tale che ciascun singolo individuo possa intraprendere da solo il tentativo di giustificare le norme fondamentali» (cfr. *ibi*, p. 75).

<sup>67</sup> Spiega Habermas, che *D* «è la tesi finale che il filosofo tenta di fondare nella sua qualità di teorico della morale» (cfr. *Etica del discorso*, p. 104).

<sup>68</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 103.

<sup>69</sup> In *Faktizität und Geltung*, il nostro autore fornisce alcuni chiarimenti sul principio *D*, chiamandolo “principio di discorso”, e riformulandolo come segue: «Sono valide soltanto le norme d’azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali». *D*, anzitutto, si colloca al di qua della distinzione tra morale e diritto, riferendosi genericamente ad ogni norma d’azione. Quanto ai termini che vi compaiono, leggiamo che «‘potenziali interessati’ sono [...] tutti coloro i cui interessi siano coinvolti dai prevedibili effetti d’una prassi generale regolata dalla norma in questione». Mentre, «si chiamerà ‘discorso razionale’ qualsiasi tentativo d’intesa circa problematiche

Il principio di universalizzazione si distingue dall'imperativo categorico in versione kantiana, in quanto quest'ultimo prevede che la massima sia sottoposta ad esperimento mentale monologico e venga, se trovata ad universalizzazione consistente, imposta agli altri con una decisione unilaterale. Stando ad *U*, invece, la massima deve venire da ciascuno ridiscussa e riformulata nella sua pretesa di universalità, insieme a tutti gli altri agenti comunicativi. Infatti, le massime non sono altro che le risposte che diamo ai vari nostri "bisogni"; e tali risposte vanno intese hegelianamente come realtà culturali e sociali<sup>70</sup>, definibili, non in modo privato, bensì intersoggettivamente<sup>71</sup>; così da identificarsi idealmente con le norme di comportamento che possiamo derivare a partire da *U*<sup>72</sup>.

---

pretese di validità, purché avvenga in base a condizioni comunicative tali che consentano — dentro uno spazio pubblico costituito da obbligazioni illocutive — di mettere liberamente sotto processo temi e contributi, informazioni e ragioni» (cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, pp. 131–132). «Il principio morale deriva dalla specificazione del principio universale di discorso per norme giustificabili unicamente nella prospettiva di una paritaria considerazione degli interessi. Il principio democratico nasce invece dalla corrispondente specificazione del principio di discorso per norme che si presentano in forma giuridica e si giustificano tramite ragioni pragmatiche, etico-politiche e morali». Nel caso morale, il sistema di riferimento è l'umanità stessa, idealmente intesa come appello a ciascun uomo; nel caso giuridico, il sistema di riferimento, invece, «è costituito dalla forma di vita della collettività politica assunta come 'la nostra'». La distinzione tra principio morale e principio democratico non sta nella pertinenza del primo alla sfera privata, e del secondo alla sfera pubblica; piuttosto sta, fondamentalmente, in questo: «mentre il principio morale opera sul piano della costituzione interna d'un determinato gioco argomentativo, il principio democratico si riferisce invece al piano dell'istituzionalizzazione esterna di una paritaria partecipazione politica a quella formazione discorsiva dell'opinione e della volontà che si realizza in forme comunicative a loro volta giuridicamente tutelate» (cfr. *ibi*, pp. 131–135).

<sup>70</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821)*, §§ 188 ss.

<sup>71</sup> Qui si inserisce una polemica con Ernst Tugendhat (cfr. E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1976): la giustificazione di una norma non è questione solo semantica, bensì essenzialmente pragmatica, implicante una discussione reale. Per Habermas, "giusto" non vuol dire "egualmente buono per ciascuno", ma piuttosto "ritenuto comunemente valido" (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, pp. 78–83).

<sup>72</sup> «La descrizione in base alla quale ciascuno percepisce i suoi propri interessi deve necessariamente anche restare accessibile alla critica da parte di altri. I bisogni vengono interpretati alla luce di valori culturali [*Bedürfnisse werden im Lichte kultureller Werte interpretiert*]; e siccome questi valori sono sempre parte costitutiva di una tradizione intersoggettivamente condivisa, la revisione di quei valori che interpretano i bisogni non può essere qualcosa di cui i singoli dispongono monologicamente» (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 76). Che l'interpretazione dei bisogni sia un fenomeno che riguarda l'intera società, e che il senso delle norme morali sia quello di regolare le possibilità di soddisfacimento dei bisogni stessi, è una duplice tesi che Habermas enfatizza fin dagli scritti degli anni Settanta — in spirito di continuità con la tradizione hegel-marxista (cfr. J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, pp. 251–254).

In un testo di pochi anni successivo a quello ora in questione — e che avremo modo di esaminare tra non molto —, Habermas affermerà, in spirito hegeliano, che le stesse «interpretazioni dei bisogni non sono il dato ultimo, ma dipendono da linguaggi valutativi e tradizioni, che vengono intersoggettivamente divisi e non sono proprietà privata di nessuno. Perciò anche la revisione critico-linguistica del vocabolario alla cui luce noi interpretiamo i nostri bisogni è una faccenda pubblica, all'occorrenza da trattare per via discorsiva»<sup>73</sup>. Il che indica come, nella prospettiva habermassiana, un'autentica valutazione del bene finisca per ricondurre quest'ultimo all'orizzonte del giusto.

### 2.1.3. Come si ottiene *U*

La forza della regola *U* sta nel fatto che la usiamo, solo che accettiamo di argomentare. In altre parole, ogni richiesta, ogni ipotesi — ma anche ogni contestazione scettica — di una fondazione delle norme morali, deve sfruttare quei presupposti pragmatici (ma, meglio sarebbe dire semiotici), dai cui contenuti proiettati proposizionalmente è possibile derivare *U*. Dunque, chiunque si affidi in generale all'argomentazione, deve sottintendere la validità di *U*. Apel<sup>74</sup>, al riguardo, parla di «presupposti dotati di contenuto normativo» (*PPN*), che sarebbero propri della argomentazione in generale<sup>75</sup> — e non specificamente di quella a contenuto morale. Dal punto di vista apeliano, che qui Habermas condivide, si può dire che:  $PPN \rightarrow U$ ; ovvero:  $\neg(PPN \wedge \neg U)$ .

I *PPN* — secondo una tavola proposta da Robert Alexy<sup>76</sup> — si distribuiscono su tre livelli: “logico semantico” (1.1. non-contraddizione,

<sup>73</sup> Cfr. J. Habermas, *Erläuterung zur Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1991; trad. it. di V. Tota, col titolo: *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 210.

<sup>74</sup> Ma in questa direzione va anche un gruppo di autori inglesi, tra i quali si segnala R.S. Peters, il quale opportunamente distingue tra il caso della evidenziazione di presupposti trascendental-pragmatici e quello di una argomentazione *ad hominem* (cfr. R.S. Peters, *Ethics and Education* [1966], London 1974, pp. 114 ss.).

<sup>75</sup> «Su questo livello si trovano, ad esempio, quelle regole di una logica minimale, che sono state discusse nella scuola di Popper [...]. Per ragioni di semplicità mi atterro qui al catalogo dei presupposti dell'argomentazione elaborato da R. Alexy» (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 97).

<sup>76</sup> Cfr. R. Alexy, *Eine Theorie des praktischen Diskurses*, in W. Ölmüller (a cura di), *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn 1978. In modo più disteso, Alexy ha proposto la sua tavola dei presupposti in: Id., *Teoria dell'argomentazione giuridica*, cap. IV.

1.2. universale predicabilità dei significati universali, 1.3. univocità dei significati<sup>77</sup>); “procedurale” (2.1. impegno alla veracità, 2.2. impegno a recuperare argomentativamente i presupposti assunti nell’argomentare); “processuale” (3.1. diritto di ogni soggetto che ne sia capace, a prendere parte a *Diskurse*; 3.2. diritto di ognuno a problematizzare ogni afferma-

---

Qui, egli distingue tre tipi di regole. Le “regole fondamentali” comprendono quelle che Habermas chiama “logico-semantiche”, con l’aggiunta della prima delle regole che Habermas chiama “procedurali”. Le “regole di ragione” corrispondono a quelle che Habermas chiama “processuali”, e a quella “procedurale” da lui indicata come 2.2. Infine, le “regole dell’onere dell’argomentazione”, sembrano altrettante specificazioni della regola indicata da Habermas come 2.2. Riportiamo questa ultima serie di Alexy: «(3.1) Chi intende trattare una persona *A* diversamente da una persona *B* è tenuto a darne una giustificazione»; «(3.2) Chi critica una proposizione o una norma che non è oggetto di discussione deve addurre una ragione per ciò»; «(3.3) Chi ha prodotto un argomento è tenuto a presentare ulteriori argomenti soltanto in presenza di un argomento contrario»; «(3.4) Chi introduce nel discorso un’affermazione o un’enunciazione relativa alle proprie opinioni, e ai propri desideri o bisogni, e questa non si riferisce come argomento ad un’enunciazione precedente, deve motivare su richiesta la ragione per la quale introduce questa affermazione o espressione» (cfr. *ibi*, pp. 155–157). Alexy aggiunge alla sua tavola anche altri tipi di regole, che però vanno oltre la portata dei *PPN* habermassiani. Anzi, quelle che Alexy chiama “regole di giustificazione”, altro non sono che differenti versioni del “principio di universalizzabilità”: quella di Hare, quella di Habermas e quella di Baier. Leggiamo al riguardo: «Hare ottiene un postulato dal seguente tenore: (5.1.1) ‘Chiunque deve poter accettare le conseguenze della regola, presupposta in una proposizione normativa da lui affermata, per il soddisfacimento degli interessi di ogni singola persona, anche nell’ipotetico caso di trovarsi lui nella situazione di questa persona’. In breve: Ognuno deve poter acconsentire alle conseguenze per ciascuno delle regole da lui presupposte o affermate. Il principio di universalizzabilità di Habermas si ricava immediatamente dalla struttura del discorso determinata dalle regole di ragione. Se tutti deliberano con pari diritti su questioni pratiche, possono trovare un consenso generale solo quelle proposizioni normative e quelle regole che ognuno può accettare. In (5.1.1) vengono prese le mosse dalle idee normative dei singoli parlanti. Il principio di universalizzabilità di Habermas si riferisce alle concezioni comuni che devono essere prodotte nel discorso. Deve essere formulato come segue: (5.1.2) ‘Le conseguenze di ogni regola per il soddisfacimento degli interessi di chiunque devono poter essere accettate da tutti’. In breve: Ognuno deve poter approvare ogni regola. (5.1.2) possiede lo stesso carattere ideale delle regole di ragione. Il principio di Baier può essere fondato dai postulati di pubblicità e sincerità che valgono nel discorso [...]: (5.1.3) ‘Ogni regola deve poter essere insegnata pubblicamente a tutti’» (cfr. *ibi*, pp. 160–161).

<sup>77</sup> Al riguardo, in *Faktizität und Geltung*, il nostro autore osserverà che, per quanto il fraintendimento sembri essere la regola nella comunicazione linguistica, resta vero comunque che «anche i fraintendimenti potranno essere riconosciuti come tali solo dopo l’esaudimento di questa condizione»: e cioè, che si presupponga, «in base a un linguaggio comune di attribuire significati identici alle locuzioni impiegate» (cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, p. 28).

zione e ad affermare ogni punto di vista e a esternare ogni bisogno; 3.3. diritto a non vedersi impediti i due diritti ora citati)<sup>78</sup>.

E non si tratta di assunzioni convenzionali, bensì di “presupposti inevitabili” [*unausweichliche Präsuppositionen*]<sup>79</sup>. In *Wahrheitstheorien*, il nostro autore li presentava come gli elementi di una “situazione linguistica ideale”, da intendersi, né come una realtà empirica né come una costruzione artificiale, bensì come una “inevitabile” assunzione reciproca dei parlanti<sup>80</sup>. In chiusura di un saggio del 1988 —

---

<sup>78</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, pp. 97–100. Habermas aveva già offerto una indicazione in merito, descrivendo — in un testo di qualche anno prima — la “situazione linguistica ideale”. I requisiti indicati per tale situazione ideale sono i seguenti: «1. Tutti i potenziali partecipanti ad un discorso devono avere le medesime opportunità di porre in essere atti linguistici comunicativi, in modo da poter iniziare discorsi in ogni momento e da continuarli con discorsi e repliche, domande e risposte. 2. Tutti i partecipanti al discorso devono avere le stesse opportunità di formulare interpretazioni, asserzioni, raccomandazioni, chiarimenti e giustificazioni, e di problematizzare, giustificare, o confutare la loro pretesa di validità, in modo che nessuna opinione preconcepita rimanga a lungo esclusa dalla tematizzazione e dalla critica. 3. Al discorso sono ammessi solo parlanti che come attori abbiano le stesse opportunità di porre in essere atti linguistici rappresentativi, cioè di dare espressione ai loro sentimenti ed alle loro opinioni e intenzioni [...]. 4. Al discorso sono ammessi solo parlanti che come attori abbiano le stesse opportunità di porre in essere atti linguistici regolativi, cioè di comandare e di disubbidire, di permettere e di vietare, di prestare e di richiedere promesse, di rendere conto o di pretendere un rendiconto, etc.» (cfr. J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, pp. 255–256). Il primo requisito citato, equivale evidentemente al presupposto da noi indicato nel testo come 3.1; il secondo, equivale al presupposto da noi indicato come 3.2; mentre il terzo e il quarto sembrano condensabili nel presupposto da noi indicato come 3.3. Secondo Alexy queste tre regole, con le loro possibili articolazioni, «definiscono le condizioni più importanti per la razionalità dei discorsi. Esse devono perciò dirsi ‘regole di ragione’». Egli osserva che esse sono già sufficienti al conseguimento di elementari risultati. «Infatti non è possibile conciliare con esse il fatto che una persona, anche con il suo consenso, mantenga a lungo uno *status* privo di diritti, ad esempio quello di schiavo. Ciascuno deve avere in ogni momento il diritto di poter richiedere la verifica discorsiva di qualsiasi norma. Una norma che escluda questo non è ammissibile. Essa è discorsivamente impossibile. Il fatto che la teoria del discorso possa fondare l’inammissibilità di tali norme non è un contributo privo d’importanza» (cfr. R. Alexy, *Teoria dell’argomentazione giuridica*, pp. 104–105).

<sup>79</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 100. L’evidenziazione di simili presupposti equivale — per Habermas — a una “fondazione trascendental-pragmatica” [*transzendental-pragmatische Begründung*] (cfr. *ibi*, p. 108); dove “trascendentale” vuol dire: riguardante «competenze [...] che siano tanto generali da non poter essere sostituite da equivalenti funzionali» (cfr. *ibi*, p. 93).

<sup>80</sup> Cfr. J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, p. 258. «Appartiene alla struttura di un possibile discorso il fatto che nell’esecuzione di un atto linguistico ci si comporti in modo controfattuale, come se la situazione linguistica ideale non fosse meramente immaginaria, bensì reale — ed è proprio ciò che chiamiamo presunzione. Il fondamento normativo della comprensione linguistica è dunque del pari: anticipato, ma in quanto fondamento anticipato anche efficace»

*Volkssouveränität als Verfahren* [Sovranità popolare come procedura] —, Habermas qualifica tali elementi addirittura come “trascendenti”, nel preciso senso che essi «non si lasciano mai mettere a tacere»<sup>81</sup>.

Ora, applicare *U* significa trovare universalizzabile solo la massima che non contraddica qualcuno dei *PPN* — cioè qualcuna delle condizioni della propria razionale sostenibilità —, e che, in tal senso, non cada in autocontraddizione performativa. (La contraddizione pratica evocata da Kant come criterio negativo nel campo della fondazione morale, è infatti recuperata da Habermas come contraddizione performativa, e quindi pragmatica)<sup>82</sup>. Un esempio: la menzogna contraddice l’impegno di veracità, quindi non è un possibile strumento argomentativo; per questo, è esclusa da *U*, e relegata in un comportamento puramente “strategico” e non propriamente comunicativo. Un altro esempio: l’esclusione arbitraria di alcuni interlocutori dalla discussione, contravviene a un presupposto procedurale, quindi non può essere condizione per far approvare una norma: per questo è esclusa in forza di *U*<sup>83</sup>.

Nel modo detto, *U* non viene “dedotta” in senso logico-proposizionale, bensì introdotta tramite una deduzione “trascendental-pragmatica”<sup>84</sup>: si giunge cioè a riconoscere che il rispetto di *U* è con-

(cfr. Id., *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen kompetenz*, in J. Habermas — N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt a.M. 1971, p. 140). Sullo stesso tema, si veda anche: J. Habermas, *Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen*, in Id., *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1976, p. 11.

<sup>81</sup> Tale saggio è pubblicato in appendice al già citato volume *Faktizität und Geltung*. La sua traduzione italiana è invece contenuta in: J. Habermas, *Morale, diritto, politica* (cfr. p. 102).

<sup>82</sup> La contraddizione giocava in Kant in due possibili modi: o nel senso della assunzione di una massima, il cui contenuto — universalizzato — risulterebbe autocontraddittorio (autocontraddizione eidologica), o nel senso della assunzione di una massima a intenzione incompatibile con la portata trascendentale del volere (autocontraddizione buletica). In entrambi i casi, dobbiamo parlare di autocontraddizione pratica. In Habermas, la contraddizione gioca variamente, ma fondamentalmente in un unico senso: come contraddizione tra l’assunzione di una massima, e qualcuna delle condizioni di assumibilità razionale della medesima — dunque, come autocontraddizione pragmatica.

<sup>83</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, pp. 100–101. Occorreranno poi disposizioni istituzionali, atte ad approssimare il *Diskurs* effettivo a quello ideale.

<sup>84</sup> L’espressione apelianica è ripresa da Habermas, ma solo con l’avvertenza che essa non dovrà indicare alcunché di apriori, cioè di sottratto alla verifica empirica. Negli anni Settanta egli aveva anche avanzato la proposta di parlare, anziché di “pragmatica trascendentale”, di “pragmatica universale” (cfr. J. Habermas, *Was heißt Universalpragmatik?*, in: K.O. Apel [a cura di], *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1976, pp. 198 ss.).



dizione indispensabile perché una norma riceva un consenso razionale, e sia liberamente accettata. *U* è — secondo il nostro autore — l'unico principio morale. Non è dunque una norma accanto ad altre: al contrario, è a partire da esso, che si argomenta sulle norme morali.

*U* incorre forse in uno dei tre bracci del trilemma anticognitivistico di Fries? Su questo punto, il nostro autore ritiene valida la risposta negativa a suo tempo fornita da Apel<sup>85</sup>; come pure, egli condivide il presupposto di questa: e cioè, il riconoscimento di una originaria dimensione pragmatica, propria della argomentazione in quanto tale. Non per niente, il discorso sin qui suggerito da Habermas si serve, nei suoi due snodi più delicati, proprio del potere fondativo della riconduzione ad autocontraddizione performativa: quando si tratta di evidenziare l'irrinunciabilità dei *PPN*, e quando si tratta di derivare da *U* norme che gli siano conformi.

---

<sup>85</sup> Il trilemma è — secondo Apel — una antica e nota difficoltà, che in tempi recenti è stata rimessa in luce da Popper e da Albert. Essa comunque ha occasione di scattare solo se si accetta il presupposto che “fondare” equivalga a “dedurre in un quadro assiomatico”. Non scatta, invece, se fondare può anche voler dire operare una riflessione trascendentale sulle condizioni di possibilità e di validità di ogni argomentazione. Tali condizioni di possibilità non sono oggetto di una possibile dimostrazione; ma questo non ha un senso aporetico: piuttosto indica in esse delle *Einsichten*, messe in luce dalla riflessione trascendentale. È l'astrazione dalla dimensione pragmatica del linguaggio, cui ci abitua la filosofia analitica e la logica formale, a renderci difficile il pensare a presupposti che non siano meramente proposizionali (vuoi come assunzioni assiomatiche, vuoi come gerarchie meta-linguistiche). Ma — secondo Apel —, sono proprio i teoremi di Gödel e la teoria dei tipi di Russell, con i loro divieti all'autoriflessività, a risultare paradossalmente testimoni di una “competenza riflessiva” che non è possibile eliminare dal linguaggio: in altre parole, «il sapere autoriflessivo del soggetto trascendental-pragmatico dell'argomentazione, si esprime proprio nella determinazione della non-oggettività delle condizioni soggettive di possibilità dell'argomentazione in un modello sintattico-semanticco». Si tratta allora di essere coerenti con questa ammissione, e di recuperare l'imprescindibilità del fattore pragmatico: vale a dire, la necessità di un “interprete” (nel senso di Peirce: “disposizione a rispondere a un segno” da parte di un “interprete”), che colleghi l'elemento sintattico dei segni con l'elemento semantico degli oggetti. Ora, la consapevolezza della dimensione pragmatica del discorso, è ciò che consente la rilevazione di quelle contraddizioni performative sulle quali si fonda direttamente l'accertamento dei *PPN*, e indirettamente quello di *U*. (Cfr. K.O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, § 2.3, in: Id., *Transformation der Philosophie*, Bd. II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1973). Per quanto riguarda il nostro autore, si veda: J. Habermas, *Etica del discorso*, pp. 89 ss. Sulla dimensione pragmatica del linguaggio, e sulla portata fondativa della contraddizione performativa, rinviamo a: P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*.

Se non che, nella teoria di Habermas, diversamente che in quella di Apel, la riconduzione a contraddizione performativa non assume un valore propriamente fondativo, nel senso che la *petitio tollendi* in cui — secondo Lenk e secondo Apel — incorre il negatore degli elementari presupposti dell'argomentazione, dimostrerebbe sì la non-refutabilità di tali presupposti, ma non fonderebbe per questo la loro necessaria validità. In altre parole, che un presupposto dell'argomentazione non sia superabile nelle condizioni a noi note, non dice ancora, di per sé, che esso non sia superabile in assoluto (o che non sia, addirittura, da superare). La mancanza di alternative coerentemente praticabili, insomma, non sembra al nostro autore un effettivo inveramento dell'ideale della deduzione trascendentale<sup>86</sup>.

Non solo, ma, per pretendere qualcosa come una fondazione ultima — secondo Habermas —, occorrerebbe muoversi ancora nell'orizzonte di una "filosofia della coscienza", nella pretesa di poter risalire una volta per tutte (fichtianamente) dagli "elementi fattuali" a quelli "genetici" della pratica discorsiva. Invece, considerati all'interno del nuovo paradigma pragmatico-linguistico — che Apel più di altri ha contribuito a diffondere —, i passi fondativi di *U* risultano inseriti in una sorta di divisione (intellettuale) del lavoro, che li rende relativamente indipendenti l'uno dall'altro, e li affida ad un confronto tra coscienze differenti, ognuna delle quali autorizzata a ridiscutere la sensazione dell'intero percorso, o almeno di qualche suo momento<sup>87</sup>.

In realtà, la diffidenza habermassiana verso la possibilità di una *Leztbegründung* nasce — a nostro avviso — dalla posizione gnoseologica che questo autore dà per scontata: quella per cui le ragioni del pensiero (in questo caso, del pensiero linguisticamente organizzato) sarebbero radicalmente altre dalle ragioni dell'essere; di modo che, il

---

<sup>86</sup> Su questo punto, Habermas rinvia a: G. Schönrich, *Kategorien und Transzendente Argumentation*, Frankfurt a.M. 1981, pp. 196 ss.

<sup>87</sup> «Apel, benché parli di un "residuo dogmatismo metafisico" di Fichte, fonda, se vedo bene, la pretesa della pragmatica trascendentale alla fondazione ultima proprio su quella identificazione fra verità degli asserti ed esperienza vissuta della certezza cui si può metter mano soltanto nella riesecuzione riflessiva di un atto antecedentemente eseguito in modo intuitivo, cioè soltanto nelle condizioni della filosofia della coscienza [*Bewußtseinsphilosophie*]. Quando ci muoviamo invece sul livello analitico della pragmatica linguistica, questa identificazione ci è vietata. Il che risulta chiaro quando separiamo ed eseguiamo distintamente, l'uno dopo l'altro, [...] i passi della fondazione» (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 107).

fattore che risultasse privo di alternative concepibili, non sarebbe per ciò stesso privo di alternative possibili — e quindi inevitabile *tout court*, ovvero necessario<sup>88</sup>.

#### 2.1.4. Ripresa

Il procedimento seguito dal nostro autore, può essere ricostruito come segue. (1) Individuazione di *U* come principio etico conforme al programma indicato in *D*. (2) Individuazione dei *PPN*, attraverso i seguenti passaggi: (a) evidenziazione dei presupposti argomentativi in cui chiunque, anche lo scettico, conviene se solo argomenta; (b) formulazione di questi, fatta in modo che lo scettico vi si possa riconoscere; (c) rilevamento, per *reductio* a contraddizione performativa, della mancanza di alternative ad essi<sup>89</sup>. (3) Esplicitazione dei *PPN* in regole del discorso (secondo la tabella di Alexy). (4) Ai precedenti tre punti dovrebbe — per indicazione dell'autore — seguirne un quarto, tanto decisivo, quanto disatteso nel testo in questione: la “dimostrazione” che tra le regole tratte dai *PPN*, da un lato, e *U*, dall'altro, «esi-

<sup>88</sup> Su questo tema si veda il capitolo 9 della Parte Terza del presente volume.

<sup>89</sup> Tale mancanza di alternative va verificata nei singoli casi: in altre parole, è soggetta a fallibilità. Ma la filosofia — secondo il nostro autore — non deve aver paura di assumere uno statuto quasi-empirico: cosa che, anzi, le consente — per omogeneità con le scienze umane — di entrare nella grande divisione del lavoro scientifica. Leggiamo in proposito: «L'affermazione che non vi è nessuna alternativa a un dato presupposto [*Voraussetzung*], che esso fa piuttosto parte di quello strato di presupposti che sono inevitabili [*unausweichliche*], cioè universali e necessari, ha lo status di un'assunzione; al pari di un'ipotesi di legge, dev'essere verificato in base a casi particolari. [...] La certezza [*Gewißheit*] con cui pratichiamo il nostro sapere di regole non si trasferisce alla verità [*Wahrheit*] delle proposte di ricostruzioni di presupposti ipoteticamente universali; perché non possiamo mettere in discussione tali proposte in nessun altro modo diverso da quello con cui, ad esempio, un logico o un linguista mette in discussione le sue descrizioni teoretiche. Senza dubbio, se neghiamo alla fondazione trascendental-pragmatica il carattere di una fondazione ultima [*Letzbe gründung*], non ne deriva alcun danno. Piuttosto, l'etica del discorso si inserisce nella cerchia di quelle scienze ricostruttive che hanno a che fare con i fondamenti razionali del conoscere, del parlare e dell'agire. Se rinunciamo decisamente al fondamentalismo della filosofia trascendentale tradizionale, otteniamo nuove possibilità di verifica per l'etica del discorso: che può [...] essere inserita in teorie dello sviluppo della coscienza morale e giuridica, tanto sul piano dell'evoluzione socio-culturale quanto su quello dell'ontogenesi, e venir in tal modo resa accessibile a una verifica indiretta» (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 108).

ste un rapporto di implicazione materiale [*materiale Implikation*] in connessione con l'idea della giustificazione di norme»<sup>90</sup>.

Insomma, se sono giustificati i *PPN*, allora — ecco l'implicazione materiale — lo è *U*; ma i *PPN* sono giustificati per *reductio* a contraddizione performativa; ergo, è giustificato *U*. Ma come si giustifica a sua volta la maggiore di un tale *modus ponens*? Habermas afferma, al riguardo, che questo compito richiede l'impiego dell'argomento “trascendental–pragmatico”, cioè l'introduzione critica della tesi seguente (che chiameremo *T*): «chiunque si affidi ai presupposti comunicativi universali e necessari del discorso argomentativo e sappia che cosa vuol dire giustificare una norma d'azione, deve implicitamente sottintendere [*implizit unterstellen muß*] la validità del principio di universalizzazione»<sup>91</sup>.

In altre parole, l'argomento trascendental–pragmatico dice che l'esercizio dei *PPN* ha come implicazione di senso il riconoscimento della validità di *U*. Quindi, esercitare i *PPN* implica (nel senso dell'inglese *to imply*) accettare *U*. Senonché, il nostro autore lascia *sub judice* la fondabilità di *T*: egli afferma, cioè, che è possibile giustificare che i *PPN* implicano materialmente *U*, «se si può mostrare che» *T* è vera. Così, lo schema vuoto dell'implicazione materiale viene riempito da una implicazione di senso; che però è fatta valere solo come un'ipotesi.

In una successiva versione della *Diskursethik*, Habermas cercherà di rimediare all'evidente *impasse* fondativa, parlando di “abduzione”: nel senso che lo schema dell'implicazione materiale — che lega i *PPN* ad *U* — sarebbe da interpretare, non più come un'ipotetica implicazione di senso, bensì come l'indicatore di una inferenza abduttiva. Ma di questo parleremo in dettaglio al momento opportuno.

### 2.1.5. Corollari di un'etica del discorso

Lo scettico potrà negare (*à la* Nice o *à la* Foucault) la “moralità” [*Moralität*], ma non l'“eticità” [*Sittlichkeit*] dei rapporti vitali; cioè non potrà rifiutare mai del tutto — qualunque considerazione ne abbia — la prassi comunicativa quotidiana, in cui comunque egli permane, restandovi im-

<sup>90</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 107. Poche pagine prima, troviamo che «si deve mostrare come il principio di universalizzazione che funge da regola argomentativa sia implicato [*impliziert wird*] dai presupposti dell'argomentazione in genere» (cfr. *ibi*, p. 97).

<sup>91</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 97.

plicato almeno per via dei sì e dei no con cui deve — esplicitamente o implicitamente — rispondere ad altri<sup>92</sup>. Del resto, cercare di sottrarsi all'agire comunicativo, sarebbe per lo scettico l'estrema soluzione, sì, ma autodistruttiva: coerentemente perseguita, essa lo condurrebbe infatti a «cercare rifugio nel suicidio o in una grave malattia mentale»<sup>93</sup>.

L'agire comunicativo è dunque tale che, chi vi è implicato, non può respingere arbitrariamente le offerte discorsive, ma può solo negarne la validità, e quindi rifiutarle in base a ragioni: l'offerta di atti linguistici risulta perciò vincolante, non solo per chi la avanza, ma anche per chi la riceve. Infatti, accettare tale offerta, cioè risponderle in qualche modo, “presuppone” la comprensione della criticabilità di essa — e dunque è possibile solo in nome di ragioni<sup>94</sup>. Ma, trovarsi implicati nell'agire comunicativo, significa *eo ipso* trovarsi a riconoscere — sia pur tacitamente — quei presupposti normativi da cui *U* prende forma.

L'etica del discorso è un'etica deontologica: essa non riguarda

---

<sup>92</sup> Anche l'agire strategico è possibile, naturalmente; ma solo in un senso “parassitario” rispetto all'agire comunicativo, nel cui alveo esso è destinato a realizzarsi — senza che ciò conduca comunque all'eliminazione della differenza qualitativa tra questi due modi dell'agire (cfr. J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, pp. 68; 112 ss.). Gli individui, insomma, «non hanno la possibilità di optare per una uscita a lungo termine dai contesti dell'agire orientato verso l'intesa, che significherebbe il ritirarsi nell'isolamento monadico dell'agire strategico — o nella schizofrenia e nel suicidio». Si tratta di una via che si rivela dunque, almeno per qualche aspetto, “autodistruttiva” [*selbstdestruktiv*] (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, pp. 109–114). In altri termini, un agire che fosse puramente strategico, non sarebbe realmente possibile, considerato che l'uomo è un essere che può vivere solo in società: infatti — come classicamente ammoniva Platone — ogni genere di socialità, ancorché deviante, implica il rispetto di qualche forma elementare di reciprocità (cfr. Platone, *Repubblica*, I, 351e–352d). Questo punto — cioè l'inevitabile implicazione dell'agire orientato all'intesa nello stesso agire strategico —, è sostenuto anche negli scritti meno recenti di Habermas. Così leggiamo: «Per quanto il carattere intersoggettivo della reciproca intesa possa essere sfigurato [*deformed*], il disegno di una situazione linguistica ideale è necessariamente implicato [*implied*] nella struttura di un linguaggio potenziale; poiché ogni linguaggio, persino quello dell'inganno premeditato, è orientato verso l'idea di verità» (cfr. J. Habermas, *Towards a Theory of Communicative Competence*, in «Recent Sociology», a cura di H.P. Dreitzel, vol. 2, New York — London 1970, p. 144).

<sup>93</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 111. Su questo tema, il nostro autore si era già espresso in: Id., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, p. 155.

<sup>94</sup> «L'effetto vincolante delle forze illocutive ha luogo ironicamente per il fatto che i partecipanti all'interazione possono dire di ‘no’ alle offerte di atti linguistici. Il carattere critico di questo dire-di-no distingue siffatta presa di posizione da una reazione che poggia sul mero arbitrio. L'ascoltatore può essere ‘vincolato’ dalle offerte di atti linguistici poiché non le può respingere a piacere, bensì le può soltanto negare, vale a dire rifiutare in base a ragioni» (cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. II, pp. 644–645).

questioni di preferenza tra valori — che non potrebbero, del resto, essere decise razionalmente, secondo Habermas. In altri termini, *U* può essere applicato a questioni di “giustizia” [*Gerechtigkeit*] (ovvero ad asserti normativi), ma non a questioni di “bene” o di “vita buona” [*gutes Leben*] (ovvero ad asserti valutativi). Sullo sfondo di un’etica deontologica così intesa, sta il “razionalismo occidentale” teorizzato da Weber<sup>95</sup> — che può essere interpretato come l’esito estremo della dialettica dell’illuminismo. A partire da esso, il mondo della vita viene scisso in sfere: ad esempio, “norme” da una parte e “valori” dall’altra; le prime, giustificabili ovvero razionalmente decidibili (secondo un’etica moralizzabile), le seconde non giustificabili, ma accessibili solo dall’interno di un certo gruppo o stile di vita (secondo un’etica non-moralizzabile). In questa distinzione — secondo Habermas — consiste “il punto di vista morale” [*der moralische Gesichtspunkt*]<sup>96</sup>.

Non è difficile ipotizzare che una morale ricondotta a ragioni universalistiche, possa perdere molta della sua persuasività motrice: la norma morale sottratta alle sue ragioni contestuali risulta infatti poco motivante, per chi è chiamato a seguirla. Né questi potrà fare a meno di una prudenza di tipo applicativo: infatti, una norma ottenuta in riferimento a *U*, non sarà in grado di regolare di per sé le proprie singole declinazioni<sup>97</sup>.

### 2.1.6. Giustizia e bene secondo l’etica del discorso

Nel saggio *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* [*Coscienza morale e agire comunicativo*] — che dà il titolo all’intera raccolta che stiamo considerando in linea principale — gli ultimi temi ora menzionati, vengono sviluppati in relazione alle indicazioni dello psicologo americano Lawrence Kohlberg<sup>98</sup>.

<sup>95</sup> Tema al quale Habermas dedica analitica attenzione in: *Teoria dell’agire comunicativo*, vol. I, cap. 2.

<sup>96</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 120. Con l’espressione *der moralische Gesichtspunkt*, Habermas rende a calco l’analoga espressione di lingua inglese (cfr. K. Baier, *The Moral Point of View*, Cornell UP, Ithaca 1958).

<sup>97</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 116.

<sup>98</sup> Il saggio è contenuto nel volume: J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, cit.; ed è quindi tradotto in: Id., *Etica del discorso*.

Il principio *U* — già lo sappiamo — esprime un criterio normativo di tipo cognitivistico, universalistico e formalistico. Ma esso interpreta queste tre istanze nel senso di un radicale “proceduralismo”, tale da escludere programmaticamente dal proprio orizzonte formalistico ogni surrettizio privilegiamento di valori<sup>99</sup>. Più precisamente, *U* esprime un’etica della “giustizia normativa” [*normative Richtigkeit*], ovvero della “giustizia” [*Gerechtigkeit*] — anziché un’etica “materiale” [*materiale*].

Paradossalmente, gli unici elementi di valore che la *Diskursethik* riconosce, sono i custodi della possibilità del consenso–dissenso sui valori, e cioè gli stessi *PPN*. Essi rappresentano — come sappiamo — le forme riflesse dell’agire comunicativo, il quale è già orientato da parte sua all’intesa e alla reciprocità del riconoscimento<sup>100</sup>. Ora, il momento chiave della *Diskursethik*, vale a dire la deduzione trascendental–pragmatica dei *PPN*, è interpretabile come una riconduzione della effettiva pratica discorsiva, a quelle strutture comunicative che ne costituiscono altrettante condizioni imprescindibili. Tale riconduzione viene operata considerando che una qualunque disputa verbale, fosse pure orientata semplicemente al successo, deve comunque valersi di argomenti, e perseguire quindi un successo “senza coazione”, che passi cioè attraverso l’espressione discorsiva di ragioni (ovvero, che segua implicitamente i criteri indicati nei *PPN*)<sup>101</sup>.

L’assunzione che Habermas riprende da Kohlberg, è che vi sia un isomorfismo tra ontogenesi e filogenesi della coscienza morale, e che l’etica del discorso abbia senso all’interno di uno stadio post–

---

<sup>99</sup> «L’etica del discorso si distingue da altre etiche cognitivistiche, universalistiche e formalistiche, quindi anche dalla teoria della giustizia di Rawls, soltanto per via di questo proceduralismo. *D* rende consapevoli che *U* esprime semplicemente il contenuto normativo di un procedimento della formazione discorsiva della volontà, e deve perciò essere accuratamente distinto dai contenuti dell’argomentazione. [...] Il principio dell’etica del discorso vieta di privilegiare determinati contenuti normativi (per esempio, determinati principi della giustizia distributiva) in nome di un’autorità filosofica, e di prescriberli una volta per tutte dal punto di vista della teoria morale. Una teoria normativa, come ad esempio la teoria della giustizia di Rawls, quando si inoltra sul terreno dei contenuti, vale soltanto come un contributo, sia pure particolarmente competente, a un discorso pratico, ma non fa parte della fondazione di quel ‘punto di vista morale’, che caratterizza i discorsi pratici in genere» (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, pp. 129–130).

<sup>100</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 139.

<sup>101</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 172.

convenzionale di tale (presunta) genesi: quello in cui gli agenti sono in grado di mettere tra parentesi la comune appartenenza a tradizioni e a concrete comunità. Nell'agire orientato verso l'intesa [*verständigungsorientiertes Handeln* o *Verständigungshandeln*] — che è l'unico orizzonte comune che resista in una situazione post-convenzionale —, vige una implicita reciprocità tra gli agenti, che consiste dei seguenti fattori: complementarità dei ruoli sociali, controllata dalla autorità; simmetria ideale di diritti e doveri, controllata dall'interesse degli agenti stessi; reciproche aspettative di comportamento, legate ai rispettivi ruoli sociali; potenziale scambio di ruoli nel ragionamento discorsivo [*diskursive Rede*]<sup>102</sup>.

Si tratta dello sviluppo di una posizione a suo tempo sostenuta da Durkheim: e cioè che nel *Recht* è già implicita una *Moralität*<sup>103</sup>. Così, Kohlberg fa derivare progressi, in ordine all'idea di “giustizia”, dalla evoluzione dello stadio di interazione sociale raggiunto dal soggetto. Ad esempio, è nello stadio “convenzionale”, che “giustizia” significa “vita buona”<sup>104</sup>. Mentre, è solo in quello stadio evolutivo da Kohlberg detto “post-convenzionale”, che l'idea di giustizia si autonomizza rispetto alla conformità a ruoli o a norme sedimentate<sup>105</sup>.

Dal “punto di vista morale” le questioni vengono affrontate anzitutto come questioni di giustizia<sup>106</sup>. Le acquisizioni morali, decontestualizzate a partire dalla imparzialità che caratterizza quel punto di vista, dovranno comunque essere poi applicate alle situazioni specifiche, e radicate in una qualche motivazione che risulti rilevante per le preferenze degli agenti concreti. Il “punto di vista morale” distingue dunque tra questioni della “autodeterminazione” [*Selbstbestimmung*] — relative alla giustizia — e questioni della “autorealizzazione” [*Selbstverwirklichung*] — relative alla preferenza per determinate forme

<sup>102</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, pp. 172–175.

<sup>103</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 178; ma prima ancora, si veda: Id., *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. II, cap. 5, § 3. Per quanto riguarda l'autore chiamato in causa, si veda: É. Durkheim, *De la division du travail social* (1893), Alcan, Paris 1922; trad. it. di F. Airoldi Namer, col titolo: *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1962.

<sup>104</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 178.

<sup>105</sup> Anche se si recupera qui l'aspetto di verità dello stadio “pre-convenzionale”: che la giustizia si realizza nella reciprocità di un *Diskurs* (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 179).

<sup>106</sup> Qui inizia — secondo Habermas — un' “etica della responsabilità” (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, pp. 190–191).



di vita. È convinzione di Habermas che le questioni del secondo tipo si pongano legittimamente, solo una volta risolte quelle del primo tipo; e che le prime riassorbano in sé le seconde, nella misura in cui queste ultime corrispondono ad autentici problemi morali<sup>107</sup>.

## 2.2. *Precisazioni sulla Diskursethik (1991)*

Alcuni sviluppi della precedente proposta sono contenuti nel volume *Erläuterung zur Diskursethik*, tradotto in italiano col titolo: *Teoria della morale*.

### 2.2.1. Una posizione “globale”

Nello scritto del '91 l'autore ribadisce la propria posizione a favore del cognitivismo, e contro il pregiudizio che la morale si fondi semplicemente sulla introiezione di divieti e obblighi premuti dall'esterno<sup>108</sup>. L'etica del discorso, in particolare, raccoglie l'indicazione di G.H. Mead, secondo cui, chi giudica moralmente deve trasferirsi nella situazione di tutti gli interessati all'azione considerata; ma trasforma quella che per Mead è ancora una “assunzione ideale di ruoli” da parte di soggetti privati, in una autentica procedura<sup>109</sup> di carattere pubblico e intersoggettivo [*Diskurs*]<sup>110</sup> — sia pure aperta, quest'ultima, a far proprio il punto di vista di una “comunità ideale di comunicazione”<sup>111</sup>, che vada oltre le forme di vita concrete da cui, co-

<sup>107</sup> Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, pp. 191–195.

<sup>108</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, p. 148.

<sup>109</sup> Secondo il nostro autore, in una condizione da lui ritenuta “post–metafisica”, l'alternativa alla scappatoia irrazionalistica, risiede in un uso procedurale della razionalità. «Le prestazioni della conoscenza possono essere ormai solo convalidate sulla base della razionalità procedurale [*verfahrenrational*], cioè mediante procedure [*Prozeduren*], che sono in definitiva quelle dell'argomentazione» (cfr. J. Habermas, *Il pensiero post–metafisico*, p. 41).

<sup>110</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, p. 10.

<sup>111</sup> Il riferimento prossimo è, naturalmente, alla apeliiana *Kommunikationsgemeinschaft*. Ma non manca un riferimento remoto a Hegel: «L'universale concreto di Hegel, purificandosi da ogni elemento di sostanzialità, si sublima in struttura comunicativa» (cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, p. 272). A proposito del carattere “ideale” e quindi “controfattuale” di tale comunità, il nostro autore annota, in altro contesto, che «il riferimento all'uditorio ideale — ossia alla virtuale ‘comunità della comunicazione’ idealmente inclusiva e oltrepassante i limiti d'ogni comunità esistente — svincola le prese di posizione sì/no degli interessati dalla violenza pregiudizievole di giochi linguistici e forme di vita ereditati in maniera meramente convenzionale. Con ciò vediamo entrare, nella concezione della politica deliberativa sviluppata dalla

munque, i *PPN* si devono “astrarre e dis–intrecciare” [*entschränken*]<sup>112</sup> in senso “ricostruttivo”<sup>113</sup>. Sapersi parte di una tale comunità, significa assumere una posizione “globale”, che sta in relazione con le altre, avendo la capacità di riconoscerle, di vincere in tal modo il fondamentalismo e di guadagnare il punto di vista proprio della morale<sup>114</sup>.

Commentando Kohlberg, Habermas ammette inoltre che è all’interno delle comunità — socializzanti e insieme individualizzanti — di appartenenza, che i soggetti imparano a comunicare; per questo, non è possibile volere “giustizia” per i singoli individui, senza volere anche “solidarietà”, cioè promozione del benessere per le comunità nelle quali essi si formano e diventano capaci di autonomia morale<sup>115</sup>.

### 2.2.2. Il tentativo di superare Kant

Il nostro autore, poi, si sofferma sui motivi che segnano — a suo avviso — la superiorità dell’etica del discorso rispetto all’etica kantiana: motivi che si potrebbero compendiare nella pretesa, per la *Diskursethik*, di una maggiore aderenza alle concrete condizioni in cui si svolge la vita etica, con le sue esigenze normative. Anzitutto, la *Diskursethik* non assume le premesse metafisiche di Kant: in particolare, non assume la distinzione tra regno dei fini e regno della natura, che finisce per collocare l’elaborazione della norma al di fuori delle concrete condizioni storiche e sociali, che invece segnano la pratica discorsiva<sup>116</sup>. Né intende assumere, in generale, altre premesse metafisiche: in particolare non accetta che «un concetto di persona dotato di contenuto normativo si possa fondare antropologicamente»<sup>117</sup>.

---

teoria del discorso, un momento trascendente, che non può fare a meno di suscitare qualche riserva empirica» (cfr. *ibi*, p. 340).

<sup>112</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, cap. 1 (in particolare, p. 14).

<sup>113</sup> Ricostruttivo, s’intende, della dinamica di una comunicazione ideale (cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, p. 129).

<sup>114</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, p. 227. Ma all’orizzonte, come naturale sviluppo di tale posizione — si chiede il nostro autore —, non sta anche il riconoscimento nei confronti degli animali, o addirittura degli ecosistemi? (cfr. *ibi*, cap. 6, § 13).

<sup>115</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, p. 71. “Negativi” sono detti i doveri di giustizia, “positivi” quelli di solidarietà.

<sup>116</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, pp. 17, 162.

<sup>117</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, p. 134. Nonostante questa presa di posizione, il nostro autore usa, nel medesimo contesto, anche espressioni che lascerebbero intendere diver-

In secondo luogo, il nostro autore ottiene il principio *U* a partire dai *PPN*, ed evita così di presentarlo come un *Faktum der Vernunft*. I *PPN*, se rispettati esplicitamente, qualificano l'agire come comunicativo e argomentativo, anziché strategico. Essi «non obbligano ad agire razionalmente; ma rendono possibile la prassi che i partecipanti intendono come argomentazione». *U*, ma prima ancora i *PPN*, non sono dedotti trascendentalmente, nel senso assoluto<sup>118</sup> che Kant annette a tale espressione; ma sono accettati in quanto privi di alternative, ovvero in un senso aposterioristico, che — come sappiamo — il nostro autore qualifica come trascendentalmente “debole”. Al riguardo, Habermas parla di una irrecusabilità fattuale delle costanti di una certa forma di vita; col che — egli osserva —, «non possiamo escludere a priori che questa cambi. Ma questo cambiamento resta una vana alternativa dato che noi non ci possiamo nemmeno immaginare una trasformazione fondamentale della nostra forma di vita senza *science fiction* che cambi gli esseri umani in *zombies*». Agli effetti pratici, dunque, ci basta anche il trascendentalismo debole della *Diskursethik*, che in ogni caso non appare legato a sfondi di vita particolari. Del resto — leggiamo —, «una fondazione ultima dell'etica non è né possibile né necessaria»<sup>119</sup>.

Ma soprattutto, la *Diskursethik* rompe col monologismo kantiano — quello legato ad un'unica “coscienza trascendentale” —, e reinterpreta piuttosto l'imperativo categorico alla luce della teoria hegeliana del riconoscimento tra coscienze differenti. «Se l'orizzonte della domanda — che cosa devo fare? — si sposta dalla prima persona singolare alla prima plurale, cambia qualcosa di più del semplice *forum* del-

---

samente. Così leggiamo che «il rispetto di una persona in quanto persona non tollera gradazione alcuna: una persona noi la rispettiamo in quanto tale per la sua capacità di agire autonomamente, cioè, di orientare il suo agire secondo le pretese di validità normative; ora, la rispettiamo unicamente per la prestazione o qualità che la rende persona. E tale capacità costitutiva nessuno la può possedere in misura maggiore o minore; anzi, essa caratterizza le persone in assoluto. Noi rispettiamo qualcuno come persona [...] perché per principio, è in grado — testimoniandolo con il suo comportamento — ‘di essere un membro di una comunità’, cioè di ottemperare assolutamente alle norme della convivenza» (cfr. *ibi*, p. 155). Certo, espressioni come queste non dicono una concezione sostanzialista della persona — non a caso, Habermas, anziché di sostanza personale, parla di “substrato fisico della persona” (cfr. *ibi*, p. 181) —; è più difficile sostenere, però, che esse non sottintendano una determinata visione filosofico-antropologica dell'uomo come soggetto essenzialmente comunicativo.

<sup>118</sup> Ma, meglio sarebbe dire “genetico”.

<sup>119</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, pp. 201–202.

la riflessione»<sup>120</sup>. In tal senso, l'etica del discorso va anche oltre l'«egocentrismo» della regola aurea (che sarebbe espressione di un altro tipo di monologismo, questa volta di tipo empirico); perché calibra il giusto non più su quel che sembra bene a me, ma su quel che sembra bene ad ognuno. L'universalizzazione autentica, infatti, deve essere calibrata, non su quel che è desiderabile per un singolo — sia pure teso a immedesimarsi con chiunque —, ma su quel che è effettivamente desiderabile per ognuno.

Con ciò, si va oltre la prospettiva giusprivatistica, propria del diritto naturale razionale à la Hobbes (che ad Habermas sembra operante anche nella rawlsiana teoria della giustizia). Leggiamo al riguardo, che «nessuna norma si può fondare ed applicare *privatim*, nel monologo solitario dell'anima con se stessa, sia che si tratti di diritti e doveri negativi sia che si tratti di diritti e doveri positivi»<sup>121</sup>. Diversamente che in altre prospettive (segnatamente quella di Rawls), secondo la *Diskursethik* non c'è da mimare «virtualmente» nella «immaginazione» del singolo l'applicazione di una massima: qui si lavora, sia pur secondo approssimazione, in foro esterno<sup>122</sup>.

Il principio *U* vuol essere una originale versione dell'imperativo kantiano: potremmo dire, una sua particolare lettura in chiave buletica. Di *U* il nostro autore dà — nel testo del 1991 — una formulazione più sin-

<sup>120</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, p. 119.

<sup>121</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, p. 177. Qui, naturalmente, il riferimento è alla nota sentenza di Wittgenstein, secondo la quale, non è possibile che un singolo possa apprendere e seguire da sé solo una qualunque regola (cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953, I, § 199). Com'è noto, questo aforisma di Wittgenstein era stato valorizzato — tra gli altri — da Apel, per introdurre la tesi del carattere strutturalmente pubblico del linguaggio (cfr. K.O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, § 2.3.2). Habermas stesso ha svolto distesamente, in sede opportuna, il tema wittgensteiniano. Leggiamo al riguardo: «*A* non può essere sicuro di seguire in generale una regola se non sorge una situazione nella quale egli sottopone il proprio comportamento ad una critica fondamentalmente consensuale da parte di *B*. [...] La competenza di giudizio da parte di *B* presuppone dal canto suo la competenza di una regola poiché *B* può effettuare la verifica richiesta soltanto se è in grado di dimostrare ad *A* il suo errore e di determinare, all'occorrenza, un consenso sulla corretta applicazione della regola. *B* assume allora il ruolo di *A* e gli fa vedere in che cosa ha sbagliato. In questo caso *A* assume il ruolo di giudice che dal canto suo deve avere ora la possibilità di giustificare il proprio comportamento originario dimostrando che l'applicazione della regola è errata. Senza siffatta possibilità di critica reciproca e di un ammaestramento reciproco tale da portare ad una intesa, non sarebbe garantita l'identità delle regole» (cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. II, pp. 569–570).

<sup>122</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, pp. 10, 56–58, 62.

tetica delle precedenti, secondo la quale «sono valide quelle norme che tutti [gli interessati] potrebbero volere»<sup>123</sup>. Ma, quale sia il volere di questi “tutti”, è qualcosa che va verificato empiricamente, o che va piuttosto ricavato dalla analisi di quella che si ritiene essere la natura umana in senso essenziale e normativo? Per Habermas il modello fondativo da lui teorizzato — e in seguito indicato come *Beratungssituation* —, non corrisponde né all'uno né all'altro dei due corni dell'alternativa<sup>124</sup>: l'universalità che esso comporta non vuol essere qualcosa di empirico, e neppure di metafisico; ma corrisponde piuttosto all'ideale regolativo implicato in una procedura, appunto, di tipo dibattimentale<sup>125</sup>.

La *Diskursethik* rompe anche con quel genere di formalismo (*fiat iustitia et pereat mundus*) che assolutizza le “intenzioni”, e prescinde totalmente dalle “conseguenze” dell'agire. Queste sono invece esplicitamente considerate in *U*, che riconosce come accettabile un comportamento, quando siano accettabili da parte degli interessati le conseguenze che prevedibilmente ne discendono<sup>126</sup>. Anzi, al riguardo, si può dire che *U* sia un “test di universalizzazione” che, al contrario di quello kantiano, vuole — attraverso, appunto, l'esperimento dell'universalizzazione — non solo illustrare, ma propriamente fondare la moralità di una massima d'azione (sia pure con le precisazioni anti-monologistiche che si sono fatte).

Inoltre, quella di Habermas non è un'etica che astragga da inclinazioni e bisogni, come fa invece quella kantiana. Quest'ultima, confondendo l'“autonomia morale” con il “distacco dai motivi empirici”, finisce per perdere ogni presa motivante, ed operare così, non tanto una

---

<sup>123</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, p. 54. Invece in Rawls «l'orientamento che Kant grazie alla legge morale aveva inserito nella ragion pratica e quindi nei moventi dei soggetti autonomamente agenti, emerge ora soltanto come risultato, in base al gioco combinato dell'egoismo razionale con le condizioni della posizione originaria dotate di contenuto normativo nelle quali questo egoismo razionale opera» (cfr. *ibi*, p. 55).

<sup>124</sup> Alternativa nella quale — ad avviso del nostro autore — incorrerebbe Rawls, oscillando tra l'assunzione di un contrattualismo giusprivatistico — motivato dai semplici “egoismi razionali” —, e il ricorso a «un concetto di persona dotato di contenuto normativo» — una volta considerata l'insufficienza degli egoismi combinati, a indurre i contraenti a trasferirsi idealmente nello “stato originario”. (Cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, pp. 55–57).

<sup>125</sup> Così ci sembra di poter esprimere il senso complessivo del secondo paragrafo del cap. 3 del testo che stiamo considerando.

<sup>126</sup> Tenendo presente la classica scansione analitica dell'azione umana, quella che comunque rimane ignorata, è la considerazione dell'*objectum actionis*.

opportuna distinzione, quanto una vera e propria separazione della prospettiva del giusto da quella del bene<sup>127</sup>.

L'errore kantiano risulta comunque specularmente a quello che Habermas rimprovera a certo neoaristotelismo post-metafisico: errore, quest'ultimo, che consisterebbe nel coltivare piuttosto una valutazione dei beni che prescindano dal punto di vista della giustizia<sup>128</sup>. Certo, le questioni propriamente "etiche", relative cioè alla determinazione di ciò che è bene, non sono necessariamente egocentriche o etnocentriche: anch'esse, infatti, sono determinabili sulla base di ragioni; ma, tali ragioni restano comunque apprezzabili solo in ambito soggettivo o etnico. Quando i soggetti o i gruppi interagiscono, nascono i conflitti, ed è solo allora che si aprono le questioni di giustizia. Per esemplificare: la questione del "divorzio" e quella dell'"aborto" sono ritenute da Habermas due tipici casi in cui è in gioco la determinazione del bene (riguardo ad essi si tratterà dunque, attraverso "leali compromessi"<sup>129</sup>, di rendere possibili prassi differenti)<sup>130</sup>; la questione della "violen-

---

<sup>127</sup> In seguito alla quale i beni-moventi sono messi tutti, indifferentemente, nel medesimo "calderone" soggettivistico (cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, pp. 84, 141).

<sup>128</sup> Secondo il nostro autore, la *phrónesis* teorizzata dai neoaristotelici come capacità di discernimento del comportamento buono, va posta di fronte ad un'alternativa: o accetta di diventare una forma di proceduralismo, o è destinata a cadere a semplice recezione del senso comune sociologicamente inteso (cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, p. 91).

<sup>129</sup> La figura del "compromesso" [*Kompromiß*] si differenzia da quella dell'"intesa" [*Verständigung*], in quanto il primo è un accordo di fatto, che ha di mira la realizzazione di una tregua (pur lasciando latente il conflitto tra interessi già stabiliti e contrapposti); mentre la seconda coincide con un accordo di diritto, che ha di mira il raggiungimento, se non della pace perpetua, almeno di una procedura che assicuri una permanente tensione verso la giustizia (e quindi, verso la prevenzione dei conflitti). Comunque, anche il compromesso è una figura che appartiene legittimamente al discorso pratico. Leggiamo al riguardo che, «finché sono in gioco esclusivamente interessi particolari, la formazione pratica della volontà deve assumere la forma del compromesso» (cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, p. 10). Sul tema, si veda anche: Id., *Legitimation-sprobleme im Spätkapitalismus*, pp. 154 ss. A ben vedere, comunque, il compromesso non può mai essere assoluto; nel senso che è destinato a sottintendere anch'esso un agire orientato all'intesa argomentativa: «Nel discorso pratico, i soggetti coinvolti tentano di cominciare a comprendere un interesse comune; nelle trattative svolte in vista di un compromesso, essi tentano invece di produrre un accomodamento fra interessi particolari in conflitto. Certo, anche i compromessi sottostanno a condizioni limitanti, giacché si deve supporre che un compromesso equo possa aver luogo soltanto tramite la partecipazione paritetica di tutte le persone interessate. Ma tali principi della formazione di compromessi dovrebbero venir anch'essi giustificati in discorsi pratici, di modo che questi non sottostiano a loro volta alla stessa istanza dell'accomodamento fra interessi concorrenti» (cfr. Id., *Etica del discorso*, pp. 81-82).

<sup>130</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, pp. 93, 172.

za ai minori”, è invece da lui ritenuta come un tipico caso morale: un caso, insomma, in cui è in gioco il riconoscimento della giustizia<sup>131</sup>.

La *Diskursethik*, neppure astrae dalla considerazione di quel progresso (o regresso) storico, che inevitabilmente riguarda l'apprendimento delle norme morali. Ad esempio, Habermas osserva che l'applicazione selettiva (cioè limitata ad alcuni soggetti soltanto) di una norma a portata universale, si rivela a poco a poco insostenibile; per cui, una introduzione anche inizialmente parziale delle sue procedure, conduce presto o tardi ad una estensione delle medesime anche ai casi precedentemente non previsti<sup>132</sup>.

### 2.3. Ulteriori sviluppi dell'etica del discorso (1996)

Nella raccolta *Die Einbeziehung des Anderen* [*L'inclusione dell'altro*], col saggio *Wie vernünftig ist die Autorität des Sollens?* [*Quanto è ragionevole l'autorità del dover-essere?*], Habermas ci offre una ancor più recente versione dell'etica del discorso, riproponendo il nocciolo di questa, e sviluppandone nuovi corollari — specie in relazione al binomio bene–giustizia<sup>133</sup>.

#### 2.3.1. Qualche premessa

In una società multiculturale, in cui le visioni integrali della realtà (a sfondo metafisico) non godono più di facile consenso, il “punto di vista morale” deve ricostruire in senso “intramondano” un orizzonte intersoggettivamente condiviso, che sia tale, cioè condiviso, in modo

---

<sup>131</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, p. 93. Non è chiara la ragione della differente ascrizione dei due casi: sembra che risulti rilevante l'unanimità di giudizio che investe (almeno all'apparenza) il caso della violenza ai minori, rispetto alle controversie che investono invece la questione dell'aborto. Ma se veramente fosse così, allora l'intesa sarebbe ritenuta possibile solo in presenza di una unanimità di consensi: cioè, solo dove sarebbe superfluo cercarla. In ogni caso, anche il riconoscimento di ciò che è bene, avviene all'interno di una pratica discorsiva; il che finisce per fluidificare i confini tra i due ambiti: quello del bene e quello della giustizia (cfr. Id., *Teoria della morale*, p. 210).

<sup>132</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, p. 41.

<sup>133</sup> Cfr. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1996. Il testo verrà da noi citato nella sua versione italiana: Id., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, trad. it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1998.

almeno idealmente “universale”<sup>134</sup>. In questa situazione post–metafisica non vi è la possibilità di giustificare qualcosa come “oggettivamente desiderabile”. Infatti, è diventato problematico parlare di un “essere normativo”, che possa assimilare tra loro in modo inequivocabile il “giusto” (il comportamento adeguato) e il “bene” (la natura o il valore cui il comportamento sarebbe chiamato ad adeguarsi)<sup>135</sup>. La realtà originaria e fondativa che può venir presa in considerazione in modo aproblematico — secondo Habermas — non è più dunque un tale essere, ma piuttosto qualcosa di molto più modesto, com’è la condizione discorsiva in cui gli uomini indubitabilmente si trovano<sup>136</sup>.

Altre strade, più comuni, seguite nel tentativo di recuperare la fondazione della norma morale in una condizione ritenuta post–metafisica — l’intuizionismo dei valori, l’utilitarismo, il razionalismo critico, il funzionalismo morale che invoca il recupero di tradizioni religiose in funzione etica —, non sembrano ad Habermas convincenti<sup>137</sup>. Neppure lo convincono le due tradizionali versioni etiche dell’empirismo: la scuola del *moral sense* (che sembra fare appello ad un orizzonte comunitario di tipo particolaristico), e il contrattualismo (che teorizza sì

---

<sup>134</sup> Scriveva il nostro autore in altro luogo, riprendendo di fatto un tradizionale *topos* illuministico: «Io non penso che noi, in quanto europei, possiamo comprendere seriamente concetti quali quelli di moralità e di eticità, persona ed individualità, libertà ed emancipazione, senza appropriarci della sostanza del pensiero di origine giudaico–cristiano, che riguarda la storia della salvezza. Altri trovano, partendo da altre tradizioni, la via per la pleora del pieno significato di quei concetti che strutturano la nostra autocomprensione. Ma senza una mediazione socializzatrice e senza una trasformazione filosofica di una fra le grandi religioni mondiali, tale potenziale semantico potrebbe un giorno diventare inaccessibile. Ogni generazione deve quindi aprirsi a tale potenziale, se si vuole evitare la disgregazione di quel resto di autocomprensione condivisa intersoggettivamente, che rende possibili reciproci rapporti umani» (cfr. J. Habermas, *Il pensiero post–metafisico*, p. 19). La religione è giudicata dal nostro autore come un fattore imprescindibile dell’esperienza umana — almeno fino a che il punto di vista morale non si sarà tradotto in una nuova eticità (cfr. *ibi*, p. 55).

<sup>135</sup> Cfr. J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, pp. 19–25.

<sup>136</sup> «In questa nuova situazione, la filosofia morale viene a dipendere da un livello postmetafisico di fondazione. Ciò significa anzitutto che essa a) sul piano metodologico deve rinunciare al punto di vista divino; b) sul piano dei contenuti non può più ricorrere a nessun “ordine della creazione” o “storia della salvezza”; c) sul piano teorico–strategico non può più servirsi di concetti metafisico–sostanziali che precedano il differenziarsi logico degli enunciati illocutivi. Ancorché privata di tutte queste risorse, la filosofia morale deve giustificare il senso cognitivo di validità intrinseco ai giudizi e alle prese di posizione morali» (cfr. J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, p. 23).

<sup>137</sup> Cfr. J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, pp. 23–25.



la giustizia, pretendendo di fondarla però sugli interessi dei singoli). Nessuna di queste due impostazioni sa risalire a ragioni che siano più che semplicemente “prudenziali”, cioè a ragioni realmente “epistemiche”. In particolare, la pretesa del contrattualismo, che a fondare l’obbligazione sia sufficiente l’interesse di parte, sembra falsificata dalla figura, sempre attuale oltre che possibile a darsi, del *free rider*<sup>138</sup>.

La posizione di un autore come Ernst Tugendhat è più profonda — secondo Habermas —, rispetto a quelle fin qui rapidamente indicate. A giudizio di Tugendhat, dopo il (preteso) tramonto di religione e metafisica, il “bene” va definito in relazione a tutti i membri di una collettività non delimitabile: come a dire che «ora è il contenuto a doversi adattare alla forma»<sup>139</sup>. L’imperativo kantiano viene così reintrodotta a partire da una condizione orizzontale e simmetrica, in cui il criterio definitorio della norma buona è la ragionevole accettabilità da parte di tutti gli interessati. Questi, affidandosi alla prassi cooperativa d’intesa, accettano implicitamente il presupposto di una simmetrica ed eguale considerazione degli interessi in gioco — che restano però quelli che ciascuno individualmente si propone di fatto<sup>140</sup>.

### 2.3.2. Per un’etica epistemica

Per Habermas, invece, la preoccupazione fondamentale è proprio quella di non ridurre la ragion pratica a un qualcosa che sia strumentale rispetto a scopi pre-definiti, ovvero non criticamente individuati<sup>141</sup>. A tal fine, occorre intendere diversamente «la costellazione di ragione e volontà, e di conseguenza anche il concetto di libertà soggettiva»: la libertà, invece di legare l’arbitrio a massime prudenziali, propriamente «si esprimerà nell’autosvincolarsi della volontà a partire da una conoscenza intuitiva [*Einsicht*]» — di tipo però epistemico. E va osservato che quest’ultima figura non è un ossimoro: infatti, col termine *Einsi-*

<sup>138</sup> Cfr. J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, pp. 25–29.

<sup>139</sup> Cfr. E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M. 1993, pp. 87 ss.

<sup>140</sup> Cfr. J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, pp. 36–37.

<sup>141</sup> Al concetto di “razionalità strumentale” — com’è noto —, Habermas dedica ampie riflessioni, in riferimento all’opera di Max Weber (cfr. J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo*, vol. I, cap. 2). E altrettanta attenzione egli dedica alla riduzione della ragione a mera razionalità strumentale, come passaggio interno alla dialettica dell’illuminismo — con esplicito e insistito riferimento a Horkheimer e Adorno (cfr. *ibi*, cap. 4, § 2.3.).

*chten*, il nostro autore indica conoscenze il cui contenuto preteoretico sia confermabile riflessivamente — attraverso la riduzione a contraddizione performativa, delle rispettive negazioni.

Il cambiamento sopra auspicato, è possibile solo se si impara a distinguere tra “orientamenti di valore” (su cui verte la questione etica) e “obblighi” (su cui verte la questione morale). Le questioni etiche si pongono nella prospettiva della prima persona, singolare o plurale<sup>142</sup>: in esse ognuno è chiamato a ridiscutere il proprio progetto di vita alla luce di «ciò che *per noi* è oggettivamente valido». Ma, se i valori atraggono, sono poi le norme — e, attraverso di esse, il punto di vista della terza persona — a obbligare gli uomini<sup>143</sup>.

Il problema è quello di riconoscere la “priorità assoluta del giusto sul bene”, che si traduce nella categoricità dei doveri morali. Per operare una simile rivoluzione copernicana, che è poi lo sfondo meta-etico — corrispondente a *D* — entro cui acquista senso il principio *U*, occorre che gli obblighi, e la stessa giustizia, non siano più considerati (aristotelicamente) all’interno del “punto di vista etico” [*ethischer Gesichtspunkt*], vale a dire come il contenuto di altrettante virtù. Occorre insomma una “concezione eticamente neutrale della giustizia” [*etisch neutrales Gerechtigkeitskonzept*]<sup>144</sup>.

### 2.3.3. La priorità del giusto sul bene

Senza una simile concezione della giustizia, non sarebbe possibile stabilire regole di convivenza che siano pluralistiche (e quindi capaci di tutelare sia le maggioranze che le minoranze), e che siano realmente multiculturali (e quindi capaci di regolare, per esempio, questioni come quella dei flussi migratori, con le loro problematiche conseguenze). Simili regole, infatti, implicano il riconoscimento della pari dignità giuridica delle diverse visioni del mondo<sup>145</sup>.

Per perseguire lo stesso scopo, partendo però dal punto di vista aristotelico, occorrerebbe stabilire «un progetto globale di bene collettivo

---

<sup>142</sup> A seconda che si tratti della questione dell’esistenza individuale, o della questione dell’*ethos* comunitario.

<sup>143</sup> Cfr. J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, p. 41.

<sup>144</sup> Cfr. J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, p. 41.

<sup>145</sup> Cfr. J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, p.41.

universalmente vincolante, in grado di fondare la solidarietà di tutti gli uomini» — quelli di oggi come quelli di domani. Senonché, il progetto neoaristotelico — secondo il nostro autore — va incontro a un esito dilemmatico: o esso si dà contenuti “sostanziali”<sup>146</sup>, e allora assume l’aspetto “paternalistico” di chi vuole spiegare agli altri quale sia il loro bene; oppure vi rinuncia, e allora smette di essere se stesso, cioè progetto di bene, per diventare più semplicemente progetto di giustizia.

Più in generale — secondo il nostro autore —, «ogni determinazione formale del bene, che voglia distinguersi dalla morale in senso kantiano, è autocontraddittoria». Infatti, essa si rivelerebbe per ciò stesso non più puramente formale, bensì sostanziale; e per questo anche legata ad una certa antropologia; e non c’è antropologia — secondo Habermas — che non sia destinata a rivelarsi solidale a contesti storico-locali<sup>147</sup>. Se i “progetti di vita particolari” sono l’asse verticale, quello della “imparzialità” tra di essi è invece l’asse orizzontale di una teoria della morale; che appunto si conserva autenticamente tale, se sa considerare l’interesse di ognuno, in modo distinto dall’interesse di un gruppo etico particolare<sup>148</sup>.

Ma concepire il “giusto” come quel che è “ugualmente bene per tutti” [*für alle gleichermaßen Gute*]<sup>149</sup>, significa, non negare, ma piuttosto dilatare la prospettiva del bene. Il sacrificio che per il bene ne nasce, è compensato dal fatto che il giusto finisce per ricomprendere in sé quella eminente forma del bene che è la solidarietà universale: infatti, secondo giustizia «ciascuno è responsabile anche per l’altro»; non solo, ma lo è «anche per l’estraneo». La giustizia è una solidarietà dilatata oltre la comunità d’appartenenza. Se infatti è nella comunità che si impara la legge del “riconoscimento reciproco”, che è il nucleo della solidarietà; è anche vero che la violazione cui questa legge è esposta, invoca l’intervento di una “istanza” che sia ulteriore alla comunità stessa. Questa istanza non coinciderà con un’altra comunità concreta, ma piuttosto con quella *ever wider community* di cui già par-

<sup>146</sup> Nel senso hegeliano dell’espressione.

<sup>147</sup> Cfr. J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, p. 42.

<sup>148</sup> Cfr. J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, p. 42.

<sup>149</sup> Cfr. J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, p. 43. Il nostro autore impiega qui una formula di Tugendhat, di cui diremo meglio tra poco.

lava G.H. Mead<sup>150</sup>: si tratta di quella “comunità morale” che è immanente alla “comunità concreta”, come il suo sé migliore<sup>151</sup>.

<sup>150</sup> «L'individuo si volge, per così dire, da una comunità ristretta e limitata ad una più ampia, cioè più ampia nel senso logico di avere dei diritti non così ristretti. Il soggetto da una situazione caratterizzata da convenzioni immutabili, si rivolge ad una comunità in cui i diritti saranno riconosciuti pubblicamente, e fa appello ad altri nell'ipotesi che vi sia un gruppo di altri organizzati che risponda al suo appello, anche nel caso fosse rivolto alla posterità. In quel caso v'è l'atteggiamento dell'Io contrapposto al Me» (cfr. G.H. Mead, *Mind, Self and Society* [1934], The University of Chicago Press, Chicago 1967; trad. it. di R. Tettucci, col titolo: *Mente, Sé e Società*, Giunti e Barbera, Firenze 1966, p. 210). E ancora: «L'unico modo in cui possiamo reagire alla disapprovazione dell'intera comunità è quello di proporre un tipo più elevato di comunità, che in un certo senso abbia più consensi di quella che ci troviamo di fronte. Una persona può arrivare al punto da andare contro al mondo intero; può resistere da sola in netto contrasto con esso. Ma per far questo deve parlare a se stessa con la voce della ragione. Deve comprendere le voci del passato e del futuro. Questo è l'unico modo in cui la voce del sé può assumere un valore maggiore di quello della comunità. Come regola, si suppone che questa voce generale della comunità si identifichi con la più ampia comunità del passato e del futuro» (cfr. *ibi*, p. 182).

<sup>151</sup> Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, pp. 42–43. Qui, il riferimento sembra essere a: G.H. Mead, *Mente, Sé e Società*, p. 373. Mead, con la propria *community of universal discourse*, generalizzava quella che, in Peirce, era la figura di una *indefinite community of investigators* (cfr. Ch.S. Peirce, *Collected Papers*, vol. V, §§ 311, 316, 331, 354–357); e preparava così le riflessioni di Apel intorno ad una illimitata *Kommunikationsgemeinschaft* (cfr. K.O. Apel, *Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften*, § 1, in: Id., *Transformation der Philosophie*, Bd. II). Sullo stesso tema, troviamo interessanti considerazioni dello stesso Habermas, in *Faktizität und Geltung*: «Con questa spiegazione pragmatico-linguistica dell'idea di verità noi tocchiamo un rapporto fattualità/validità che è costitutivo della prassi dell'intesa e dunque rilevante anche per la realtà sociale in quanto tale. [...] Ora l'idealità delle pretese di verità ci chiede di spiegare come possa accadere che le richieste d'un riconoscimento intersoggettivo o di un'accettazione fattuale, pur essendo sollevate 'qui e ora', vadano sempre 'al di là' dei criteri che in ogni particolare comunità interpretativa determinano le prese di posizione sì/no. Solo questo momento trascendente di incondizionatezza distingue le pratiche giustificative orientate alla verità dalle altre pratiche orientate soltanto alla convenzione sociale. Riferendosi a una comunità illimitata della comunicazione, Peirce può rimpiazzare il momento eterno dell'incondizionatezza con l'idea di un processo interpretativo aperto ma finalizzato, il quale trascenda dall'interno i confini dello spazio sociale e del tempo storico a partire dalla prospettiva di un'esistenza finita, localizzata nel mondo. [...] Questa proiezione trasferisce la tensione di fattualità e validità dentro gli stessi presupposti della comunicazione. Anche se questi presupposti hanno un contenuto ideale che solo per approssimazione può essere esaudito, tutti gli interessati dovranno di fatto accettarli ogni volta che vorranno affermare (o contestare) in generale la verità di un enunciato». Senonché, «la tensione di fattualità e validità che Peirce ha scoperto negli inaggrabili [*nicht-hintergehbare*] presupposti argomentativi della prassi scientifica, noi la possiamo anche ritrovare non solo nei presupposti comunicativi dei diversi modelli di argomentazione, ma anche nei presupposti pragmatici dei singoli atti linguistici» (cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, pp. 24–25). Un altro riferimento insistito del nostro autore in proposito (cfr., ad esempio: Id., *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. II, cap. 5, § 2.3), è quello alla teoria di Durkheim — dipen-

Quindi, Habermas contesta che la giustizia consista nella conformazione a quel “contenuto” che è il bene; e che solo il bene sia la materia cui si riferisce il rispetto morale<sup>152</sup>. L'impostazione qui contestata è quella di tipo neoaristotelico, la quale — secondo il nostro autore — intenderebbe la morale come la tutela negativa di un etico pre-definito, e definito ultimamente in modo privato. Ma se si vorrà salvare — pur nell'orizzonte neoaristotelico in questione — l'istanza della terza persona, non si potrà ritenere come noto a priori che cosa sia il bene per ciascun determinato individuo; dunque, occorrerà accedere, per coerenza, ad una prospettiva radicalmente autodefinitoria, come quella del liberalismo estremo, secondo la quale ognuno è autorizzato a definire quale sia il bene per sé. Un neoaristotelismo avveduto, ovvero non paternalistico — così sembra voler dire Habermas —, non saprebbe allora differenziarsi dal liberalismo estremo, che teorizza la pertinenza del “principio di autonomia” quanto alla definizione del bene.

In realtà, l'autentico sviluppo dell'istanza della terza persona, è quello in cui «il bene [...] viene sussunto nel giusto [*im Gerechten aufgehoben wird*]», per acquisire «la stessa forma di una eticità intersoggettivamente condivisa»<sup>153</sup>, all'interno di una comunità non più empiricamente connotata<sup>154</sup>. Solo in questa prospettiva, infatti, è pos-

---

dente da Peirce — circa il “regno della verità” come regno del “pensiero impersonale e collettivo” (cfr. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris 1912; trad. it. di C. Cividali, col titolo: *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1967, pp. 476–477).

<sup>152</sup> Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, p. 43.

<sup>153</sup> A giudizio del nostro autore, l'intersoggettività di cui vanno in cerca invano i fenomenologi (dalla Quinta delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl, alla Parte Terza de *L'essere e il nulla* di Sartre), è invece introdotta felicemente da altri autori. Tra questi, George Herbert Mead. La differenza di approccio starebbe nel fatto che Mead «riduce l'istanza dell'io della filosofia della coscienza ad un “Me”, cioè ad un Sé che sorge solo nei contesti interattivi sotto gli occhi di un *Alter Ego* — trasponendo in tal modo tutti i concetti filosofici fondamentali dalla base della coscienza a quella del linguaggio» (cfr. J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, pp. 196–7).

<sup>154</sup> «Solo gli stessi interessati possono ogni volta spiegarsi l'un l'altro — con consultazioni [*Beratungen*] pratiche svolte dalla prospettiva dei partecipanti — che cosa sia in egual misura bene per tutti. Ciò che dal punto di vista morale importa come ‘bene’ si mostra in ogni singolo caso nell'allargata ‘prospettiva-del-noi’ caratterizzante una comunità che non esclude nessuno. Il bene che troviamo alla fine sussunto nel giusto è la stessa forma generale di una eticità intersoggettivamente condivisa, la struttura esclusivamente formale di un'appartenenza comunitaria che si è spogliata delle restrizioni etiche di ogni comunità esclusiva» (cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, p. 44).

sibile salvare un interesse che non sia meramente di parte — e destinato come tale al compromesso con l'interesse altrui —, ma che sia invece proprio di un “noi”, inteso come il nucleo più profondo di ciascun io. Siamo di fronte ad un corrispettivo post–metafisico dell'ideale kantiano del “regno dei fini”: figura, questa, non di ispirazione contrattuale, e quindi giusprivatistica<sup>155</sup>; ma attinta piuttosto a un modello di pertinenza del diritto pubblico, com'è quello dell'autolegislazione repubblicana<sup>156</sup>.

#### 2.3.4. Dall'imperativo kantiano al principio *D*

Il nucleo della morale kantiana è che «una legge è moralmente valida quando, nella prospettiva di chiunque, potrebbe essere accettata da tutti». Per Kant, è solo assumendo questo punto di vista che «volontà e ragione si compenetrano interamente», e la volontà diventa libera. L'etico è quel che determina la volontà in riferimento ad esperienze contingenti; l'obbligo morale emancipa invece la volontà dall'etico, identificandola con la ragion pratica<sup>157</sup>.

Nel kantiano regno dei fini, ogni membro è suddito, ma anche legislatore: dunque, la comunità pratica, non deve essere intesa solo come oggetto, ma anche come soggetto dell'impresa legislatrice. Ora, in quel regno ognuno è realmente legislatore, solo se è in accordo con ciascun altro, cioè se considera ciascun altro come co–legislatore. Ma — interviene Habermas —, affinché ciascuno non proietti sugli altri i propri punti di vista, occorrerà pure che ci si ascolti a vicenda. Solo così, si potrà superare l'ipoteca monologista ed egocentrica che grava sul test di universalizzazione: e ciò, rimanendo in piena coerenza

---

<sup>155</sup> Cioè, propria del diritto privato, almeno per come esso era inteso all'interno dell'*Ancien Régime*.

<sup>156</sup> Cioè, propria del diritto pubblico del nuovo regime, successivo alla Rivoluzione Francese. Presso Mead la “repubblica degli esseri razionali” è intesa in senso “sociale”, ed è idealmente comprensiva anche degli uomini del passato e del futuro. Essa costituisce una sorta di corte d'appello morale, cui riferirsi idealmente per poter sfidare le inerzie della comunità effettuale in cui si vive. (Cfr. G.H. Mead, *Mente, Sé e Società*, p.182).

<sup>157</sup> Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, pp. 45–46. Al contrario, l'agente strategico perde il mondo delle relazioni, e la sua “autonomia” diventa “libertà arbitraria”, “solitudine di un soggetto senza vincoli”, che fa solo scelte basate su preferenze soggettive (cfr. J. Habermas, *Il pensiero post–metafisico*, p. 228).

con le ragioni di quest'ultimo<sup>158</sup>, e recuperando più in generale quell'intuizione politica di segno repubblicano, che presiedeva al modello della filosofia pratica di Kant. A maggior ragione oggi, in una società multiculturale, quel che occorre è recuperare “una situazione consultivo–dibattimentale” [*Beratungssituation*]<sup>159</sup>, in cui ciascuno cerchi di assumere il punto di vista proprio di ciascun altro. Ovvero, quel che occorre, è far evolvere l'imperativo kantiano nel principio *D*.

### 2.3.5. Rimedi al formalismo

Il deficit motivazionale che si verifica con l'assunzione del punto di vista morale, e con la messa in parentesi di una metafisica della creazione e del diritto naturale, va in qualche modo curato. Non sono infatti ragioni di tipo epistemico, quelle che muovono ultimamente l'uomo ad agire. Su questo tema che già conosciamo, Habermas non svolge, nel testo che stiamo analizzando, considerazioni originali. Piuttosto, egli rinvia al precedente *Faktizität und Geltung* (1992), dove dalla debolezza motivazionale della *moralische Einsicht* — dibattimentalmente acquisita — viene fatta derivare la necessità che l'agire morale sia incentivato da un “diritto coercitivo e positivo”<sup>160</sup>.

Quanto all'altro deficit, quello fondazionale, anch'esso derivante dalla assunzione del punto di vista morale — in quanto «la validità normativa degli enunciati morali non può più essere assimilata alla [né dedotta dalla] validità veritativa di enunciati descrittivi»<sup>161</sup> —, vi si rimedia considerando che sia la pretesa di verità di un enunciato descrittivo sia la pretesa di giustizia di un enunciato normativo–morale, possono essere considerate, secondo “il concetto pragmatico di fondazione” [*das pragmatische Begründungskonzept*], come casi di pretesa di “validità” [*Gültigkeit*], riscattabili con procedure differenti, e riferentisi l'una al mondo oggettivo l'altra al mondo sociale. Mentre il primo dei due mondi è descrivibile dal punto di vista dell' “osservatore”, il secondo è accessibile solo dal punto di vista del “partecipante”. Nel primo caso, «il consenso discorsivo conferma che sono soddisfatti i

<sup>158</sup> Almeno, nelle intenzioni di Habermas.

<sup>159</sup> O situazione di “discorso razionale”.

<sup>160</sup> Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, p. 49.

<sup>161</sup> Si tratta del duplice divieto in cui consiste la “ghigliottina di Hume”.

requisiti di verità, interpretati come requisiti di affermabilità»; nel secondo caso, «il consenso discorsivo giustifica la meritevole accettabilità della norma»<sup>162</sup>.

L'aspetto della morale che non è sottoposto a dibattito e a consenso, è lo stesso “punto di vista morale”: esso non è disponibile, ma piuttosto a noi si impone [*sich uns aufdrängt*]. Questo comunque non significa che «esista un ordinamento morale precostituito». Precostituite — cioè, precedenti ogni nostra decisione — sono però le strutture e procedure argomentative, che servono a scoprire—produrre le norme giuste<sup>163</sup>.

### 2.3.6. La “inclusione dell'altro”

L'etica del discorso «giustifica i contenuti di una morale del pari rispetto e della solidale responsabilità verso chiunque»: insomma, essa si incarica di rivisitare dal punto di vista morale, e così di salvare, il nocciolo dell'eredità religiosa — una volta cessato nei più un assenso sostanziale ad essa<sup>164</sup>. Da questo angolo di visuale, il principio *U* appare come un criterio per l'accertamento riflessivo di una «residuale sostanza normativa che nelle società post-tradizionali è rimasta nell'agire orientato all'intesa e nelle forme dell'argomentazione»<sup>165</sup>.

Più precisamente, col cosiddetto punto di vista morale si prende atto di un minimo comun denominatore che appartiene a tutti: quello per cui ciascuno «condivide una qualche forma di vita comunicativa, strutturata dall'intesa linguistica»<sup>166</sup>. Ognuna di queste forme di vita è piena di “presupposizioni reciproche”<sup>167</sup>, legate all'agire comunicati-

---

<sup>162</sup> Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, pp. 50–52. Fondamentale, al riguardo, risulta il riferimento di Habermas alla tradizione del pragmatismo americano: «Mead ha insistito sul fatto che per ogni tipo di autoriferimento, anche per quello epistemico, è inevitabile — e per questo, fondamentale — la relazione ad una seconda persona» (cfr. J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, p. 225).

<sup>163</sup> Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, p. 53.

<sup>164</sup> Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, p. 53.

<sup>165</sup> Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, p. 60.

<sup>166</sup> Il nostro autore finisce qui per riproporre a suo modo uno dei più noti luoghi comuni illuministici: quello di una religione naturale, ricondotta entro i limiti di accertabilità del raziocinio.

<sup>167</sup> L'io guadagna se stesso — secondo Mead — attraverso il riconoscimento da parte dell'altro; ma anche attraverso il fallimento e la frustrazione: io evidentemente non coincido con quella realtà oggettuale che non mi obbedisce. In Mead, il nostro autore vede la riproposi-



vo; e di “rapporti di riconoscimento reciproci”, legati a quelle che hegelianamente sono le sfere dell'eticità. Ora, il punto di vista morale non è altro che una nuova e più realistica versione del kantiano punto di vista del rispetto morale [*Achtung*]. Esso prende atto che gli uomini, sì, “in quanto persone” sono tutti uguali; ma considera anche che “in quanto individui” essi sono tutti diversi, e formano la loro individualità in differenti strutture comunitarie. Il punto di vista morale si propone allora di «collegare giustizia e solidarietà», cioè di coniugare la considerazione per le differenze (e le appartenenze particolari) con quella per la appartenenza comune. Esso, in tal senso, diviene anche il punto di vista di un “universalismo sensibile–alle–differenze” [*differenzempfindlicher Universalismus*], ovvero il punto di vista della “inclusione dell'altro” [*Einbeziehung des Anderen*]<sup>168</sup>.

L'agire comunicativo va considerato riflessivamente nelle sue costanti, cui si impegnano inevitabilmente — e in modo esplicito — tutti coloro che accettano la *Beratungssituation*. Il principio *D* teorizza precisamente questa possibilità di tradurre in chiave discorsiva il punto di vista morale, sostenendo che l'«approvazione [*Zustimmung*] prodotta in condizioni discorsive equivale a un consenso [*Einverständnis*] motivato da ragioni epistemiche» — e non a un mero “accordo” [*Vereinbarung*], concepito in prospettiva egocentrica. Comunque *D* non dice ancora come si debba fondare una norma, ma solo a quali requisiti questa dovrebbe soddisfare se fosse fondabile<sup>169</sup>.

Il principio *U* è, appunto, la proposta di un criterio fondativo. Esso presenta, rispetto a proposte alternative, i seguenti vantaggi: non emargina gli interessi e i valori sostenuti dai singoli interlocutori; universalizza una assunzione reciproca di prospettive, costantemente rivedibile; ha il suo senso epistemicamente nel perseguimento dell'ideale regolativo di una “libera e collettiva accettazione” della norma<sup>170</sup>.

---

zione del tema hegeliano del riconoscimento tra autocoscienze, mediata però da categorie psicologiche e sociologiche. (Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. II, cap. 5; Id., *Il pensiero post–metafisico*, cap. 8).

<sup>168</sup> Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, pp. 53–55.

<sup>169</sup> Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, p. 56.

<sup>170</sup> Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, p. 57.

### 2.3.7. Ancora sulla fondazione di *U*

Habermas non ignora che *U* potrebbe anche essere inteso come espressione di un “pregiudizio etnocentrico” — in particolare, eurocentrico —, dipendente da una particolare concezione del bene; né ignora che tale obiezione potrebbe valere anche se si rilevasse che una qualche prassi dibattimentale dei problemi appartiene a tutte le culture<sup>171</sup>.

Per rispondere ad essa in modo appropriato occorre introdurre in senso “immanente”, cioè riflessivamente o dall’interno della prassi argomentativa — nella fattispecie, dall’interno della disputa ora accennata —, il “punto di vista morale”<sup>172</sup>. In particolare, chiunque, e in qualunque modo, obietti all’etica del discorso, entra per ciò stesso in relazione con chi la sostiene, e non può che farlo tramite i ben noti presupposti dell’argomentazione; mostrando, in tal modo, che anche per lui — per l’obiettante — vale implicitamente il principio *U*, che da quei presupposti è ricavabile per “abduzione”<sup>173</sup>.

In concreto, se è vero che l’etica del discorso è un brevetto occidentale, è pur legittimo che l’Occidente dia le proprie risposte alle sfide planetarie. Certo, dovrà farlo senza pretendere che tali risposte siano le migliori o le uniche possibili: anzi, dovrà farsi aiutare da altre voci a riconoscere i propri limiti. Se non che, proprio nell’eventuale accadere di un simile procedimento — in cui *A* attende da *B* l’occasio-

---

<sup>171</sup> Si veda, al riguardo, quanto sostenuto da Charles Taylor, sulla pretesa di considerare come “culturalmente neutre” certe acquisizioni che fanno da sfondo all’etica del discorso. Culturalmente neutra non sembra essere, in primo luogo, la distinzione tra ordine politico e ordine religioso; che è invece — secondo Taylor — una “filiazione organica del cristianesimo”, per nulla scontata in altri contesti religiosi (come, ad esempio, presso l’Islam). (Cfr. Ch. Taylor, *The Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1992, V). Ma si veda, a riguardo della presunta neutralità culturale dell’etica del discorso, anche l’obiezione di T.A. McCarthy, il quale osserva che lo stesso proceduralismo non è mai qualcosa di puramente formale, ma veicola anch’esso un contenuto “sostanziale”. In altre parole: non possiamo essere d’accordo su ciò che è giusto senza essere in qualche modo d’accordo su ciò che è bene. Eppure, l’etica del discorso è concepita da Habermas per trattare precisamente situazioni in cui manchi un accordo sul bene: essa, dunque, in tanto in quanto funzionasse, risulterebbe anche superflua. (Cfr. T.A. McCarthy, *Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics*, in: Id., *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, MIT Press, Cambridge Mass. 1991, pp. 191–192).

<sup>172</sup> Cfr. J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, pp. 57–58.

<sup>173</sup> Che *U* venga abdotto a partire dai PPN, è detto in: J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, pp. 56–57.

ne di un'autocritica, e *B* cerca di muovere obiezioni pertinenti alla proposta di *A* —, verrebbe a realizzarsi in modo esemplare quella prassi discorsiva, e più precisamente argomentativa, in cui sono impliciti i fondamenti della *Diskursethik*<sup>174</sup>.

La prassi argomentativa presenta, in particolare, almeno quattro requisiti fondamentali, per riuscire razionalmente convincente: (a) nessuno deve essere escluso, se può portare un contributo rilevante; (b) a tutti si dà una pari opportunità di produrre contributi; (c) è essenziale la veridicità dei partecipanti; (d) si devono evitare costrizioni estrinseche all'assenso<sup>175</sup>.

Questa, del 1996, è evidentemente una versione semplificata di quei *PPN*, di cui già sappiamo; e la cui precedente formulazione Habermas aveva ereditato da Apel e da Alexy. Ma, anche nel nuovo contesto, il criterio che identifica i requisiti generali dell'argomentazione, è la possibilità di ridurre a contraddizione performativa l'atto della loro negazione<sup>176</sup>.

I *PPN* — spiega Habermas — non sono di per sé normativi in senso propriamente morale; altrimenti varrebbe l'accusa di “circularità” mossa al nostro autore da Tugendhat<sup>177</sup>. Essi sono, è vero, diritti e doveri: ma propri dell'argomentazione. Quella da loro esercitata è una “costrizione trascendentale”, non ancora una “obbligatorietà morale”. Quest'ultima appartiene invece alle norme su cui si argomenta — nel caso, naturalmente, che esse risultino compatibili con *U*.

È piuttosto *U*, che «diventa ricavabile dal contenuto normativo dei requisiti inevitabili dell'argomentazione in collegamento con un concetto di fondazione normativa»<sup>178</sup>. E qui — notiamo —, l'“implicazione materiale”, di cui si parlava nel saggio del 1983, si è trasformata in una generica “ricavabilità”; che si determina poi — come già accennato —, non più in una implicazione di senso (*implicature*), ma piuttosto in una abduzione.

<sup>174</sup> Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, cap. 8, § 3; in particolare, pp. 231–232.

<sup>175</sup> Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, p. 58.

<sup>176</sup> Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, p. 60.

<sup>177</sup> Ad esempio, nelle citate *Vorlesungen über Ethik*.

<sup>178</sup> «Sich *U* aus dem normativen Gehalt von Argumentationsvoraussetzungen in Verbindung mit einem Begriff von Normenbegründung plausibel machen läßt» (cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, p. 59).

#### 2.4. *Questioni di attualità*

La riflessione di Habermas è attenta da sempre alle questioni sociali che premono l'Occidente, dall'interno e dall'esterno. Si può anzi dire che il nostro autore abbia inteso suggerire, con la sua etica del discorso, una sorta di manuale di sopravvivenza per le odierne società europee e americane. Lo testimoniano soprattutto gli interventi occasionali, da lui tenuti nel corso degli anni Novanta sui temi del giorno (diritti delle minoranze, immigrazione, fondamentalismo culturale, globalizzazione dei mercati): interventi che, meno impegnati sul piano teorico rispetto agli studi da noi fin qui analizzati, diventano però l'ideale documentazione di come potrebbero trovare applicazione concreta i criteri della *Diskursethik*.

Ad esempio, in *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*<sup>179</sup> Habermas rileva che la "lotta per il riconoscimento"<sup>180</sup> di diritti non è mai qualcosa di puramente individualistico, come vorrebbe il modello giusprivatistico del liberalismo. Infatti, «ogni persona va riconosciuta anche come membro di una comunità che è integrata intorno ad una certa concezione del bene»<sup>181</sup>. E il nostro autore conviene in questo con Charles Taylor, che propone di tutelare i gruppi culturali, intesi come autentici soggetti di diritto<sup>182</sup>.

Se non che, quello che va perseguito — secondo Habermas — non è tanto la sostituzione di un "liberalismo 1°", che tuteli semplicemente i diritti individuali, con una sua versione ampliata: un "liberalismo 2°", che tuteli anche i diritti comunitari. Occorre piuttosto un approfondimento e una ridiscussione del modello liberale in sé considerato<sup>183</sup>, ovvero — se ben comprendiamo — va individuato un criterio di accertamento della natura e del contenuto di quei diritti che il liberali-

---

<sup>179</sup> Il testo è originariamente pubblicato in: J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*. Da parte nostra, faremo riferimento alla sua più recente edizione italiana: Id., *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, trad. it. di L. Ceppa, in: J. Habermas — Ch. Taylor, *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 2001.

<sup>180</sup> Con questa espressione, il nostro autore fa riferimento al noto testo di Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1992.

<sup>181</sup> Cfr. J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, p. 93.

<sup>182</sup> Cfr. Ch. Taylor, *The Politics of Recognition*, IV.

<sup>183</sup> Cfr. J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, §§ 1, 3.

simo si propone di difendere. E questo è precisamente l'intento perseguito da una *Diskursethik*. Occorre, più precisamente, tener conto che l'affermarsi dei diritti consiste inevitabilmente in un lungo processo storico-dibattimentale, che passa attraverso le lotte per il riconoscimento<sup>184</sup>. Quindi, come va detto di no a un liberalismo semplicemente individualistico, così occorre respingere anche il miraggio di un assistenzialismo paternalistico, che pretenda di sostituirsi una volta per tutte alle lotte in questione.

Il ripensamento del modello liberale, conduce Habermas a teorizzare un proceduralismo, che dovrebbe rendere tra loro solidali l'"autonomia privata" e l'"autonomia pubblica"<sup>185</sup>: cioè l'autodeterminazione che esercitiamo in quanto singoli e quella che esercitiamo in quanto comunità sociale. Infatti, se ciascuno deve far valere la propria preferenza nel pubblico confronto argomentativo, si deve allora realizzare tra le diverse posizioni (esponenti le diverse preferenze) un "comune orizzonte in-

<sup>184</sup> Tra le lotte per il riconoscimento, il nostro autore dedica una certa attenzione a quella del femminismo (cfr. J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, pp. 70–71). In particolare, Habermas si sofferma sulle critiche mosse da certo femminismo nordamericano sia al modello dello stato liberale sia a quello dello stato sociale, che pretenderebbero entrambi di introdurre la parità di trattamento sociale tra i sessi, "distribuendo" — in modi diversi — diritti comunque già prefigurati sul modello di vita maschile. In entrambi i modelli si finirebbe così per ignorare «la voce delle uniche persone che potrebbero senz'altro dire quali ragioni siano volta per volta rilevanti ai fini della parità (o disparità) di trattamento» (cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, p. 497; e, più in generale, pp. 496–506).

<sup>185</sup> Questo tema viene illustrato nel modo più completo in *Faktizität und Geltung*. «Nella lettura che la teoria del discorso fa del sistema dei diritti, il diritto positivo deve sempre scindere l'autonomia delle persone giuridiche nel rapporto complementare di autonomia privata e autonomia pubblica. Solo così i destinatari del diritto statuito possono anche intendersi come gli autori della statuizione. Le due facce dell'autonomia sono elementi interdipendenti, ognuno dei quali rinvia al suo rispettivo complemento. Questa struttura di 'rimando reciproco' costituisce un criterio intuitivo per stabilire se una certa regola favorisce oppure compromette l'autonomia. Secondo tale criterio i cittadini, nell'esercizio della loro autonomia pubblica, dovranno badare a tracciare i confini della loro autonomia privata in maniera tale che quest'ultima qualifichi abbastanza le persone private per il loro ruolo di cittadini. [...] L'intuizione normativa che autonomia privata e autonomia pubblica siano l'una condizione dell'altra offre al dibattito pubblico i criteri necessari per stabilire ogni volta i presupposti fattuali dell'eguaglianza giuridica. Con questi criteri possiamo anche capire quando una regola funziona da discriminazione giuridico-formale oppure da forma paternalistica dello Stato sociale. Un programma giuridico sarà discriminante se si dimostra insensibile al fatto che le diseguaglianze fattuali producono, come loro effetto secondario, una restrizione dell'esercizio di libertà egualmente distribuite. Esso sarà invece paternalistico se si dimostra insensibile verso le restrizioni di libertà che sono prodotte, come suo effetto secondario, dalla compensazione statale di quelle diseguaglianze» (cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, pp. 493–494).

terpretativo”, all’interno del quale il confronto sia possibile. In altre parole, l’universalismo proceduralista non equivale all’omologazione delle differenze, ma piuttosto ad un loro venire alla luce nel confronto reciproco. Esse andranno poi valorizzate il più possibile, senza però che le si enfatizzi in modo da snaturarle<sup>186</sup>. L’elemento che deve far problema in questo modello — secondo Habermas —, non è la neutralità (che anzi ne è l’ideale regolativo), quanto piuttosto i residui di eticità che vi si potrebbero insinuare: ad esempio, eventuali privilegi politicamente accordati, in modo surrettizio, a certe confessioni religiose, oppure a certe tipologie di unione familiare<sup>187</sup>.

Il “multiculturalismo” è — a giudizio del nostro autore — la condizione di vita che rende sempre più evidente la ragionevolezza del modello proceduralistico. Quando le differenze etniche e culturali si intrecciano sempre di più tra loro, diventa obsoleto il tentativo di separarle secondo criteri federalistici (come Charles Taylor proporrebbe di fare nella situazione canadese). Del resto, alle culture non si può trasferire il punto di vista ecologico, che consiglia la tutela dei biotipi per evitare loro l’estinzione: le forme di vita che si chiudono in se stesse sono infatti vittime poi di una sorta di inesorabile entropia. Si pensi, in proposito, ai fondamentalismi culturali e religiosi, che sono sintomi — tipicamente moderni — di una tale entropia. In particolare, essi esprimono quell’irrigidimento delle “sostanzialità etiche” decadute, che le rende incapaci di concepirsi in “ragionevole disaccordo” rispetto a visioni del mondo ad esse alternative<sup>188</sup>.

Uno dei fattori che determinano il “multiculturalismo”, è l’immigrazione. L’immigrazione cambia inesorabilmente le società che ne sono destinatarie; e rischia di cambiarle fino al punto di intervenire, presto o tardi, sui loro stessi criteri d’accoglienza e di politica multiculturali. Secondo Habermas, uno stato democratico di diritto deve comunque impernare la propria politica di accoglienza su due punti. Anzitutto, deve chiedere all’immigrato, non un’ “assimilazione etica”,

---

<sup>186</sup> Secondo il nostro autore, la storia ha mostrato a sufficienza come la creazione di nuove autonomie politiche, normalmente cambi i connotati delle nazionalità interessate, e porti a nuove forme di centralismo intollerante (cfr. J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, p. 85).

<sup>187</sup> Cfr. J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, p. 84.

<sup>188</sup> Cfr. J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, pp. 89–93.

ma sicuramente una “integrazione all'autonomia civica e pratica” (in concreto: l'accettazione, da parte sua, dei principi costituzionali della comunità ospitante); il che comporta l'esclusione, dall'accoglienza, degli esponenti di culture programmaticamente fondamentalistiche. Inoltre, deve accogliere, non solo chi cerchi “asilo politico”, ma anche chi cerchi lavoro. E deve farlo, non riferendosi unilateralmente alle quote di ingresso richieste dall'economia, ma piuttosto seguendo «criteri accettabili da parte di tutti gli interessati»<sup>189</sup>.

Al riguardo, il caso della Germania è giudicato da Habermas particolarmente problematico, perché la nazionalità tedesca si fonda, secondo un criterio di origine romantica, non sul territorio ma sull'etnia. Ciò fa sì che venga automatizzata la nazionalizzazione degli stranieri di etnia tedesca, e vengano invece opposte molte difficoltà alla nazionalizzazione degli altri immigrati, anche qualora essi siano residenti in Germania da più generazioni<sup>190</sup>.

In saggi recenti, pubblicati alla fine degli anni Novanta, Habermas vede nella globalizzazione dei mercati un altro fattore che urge verso l'applicazione internazionale di una procedura come quella delineata nella *Diskursethik*: ciò che segnerebbe l'avvento di qualcosa come una “politica interna mondiale”<sup>191</sup>.

“Globalizzazione” significa che oggi sono gli stati ad essere inseriti nei mercati, e non più viceversa. Questo comporta per essi nuove difficoltà, quali: una vistosa perdita di controllo sulle dinamiche dell'economia; un crescente disimpegno dal campo della iniziativa imprenditoriale; e, in conseguenza di tutto ciò, il rischio che si indebolisca il riconoscimento popolare della loro legittimazione a decidere<sup>192</sup>.

<sup>189</sup> Cfr. J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, § 5.

<sup>190</sup> L'autocomprensione nazionale tedesca, a partire dal secondo dopoguerra, sembra comunque orientata verso la realizzazione di una comune identità, non più etnica, ma piuttosto civica (cfr. J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, § 6).

<sup>191</sup> Cfr. J. Habermas, *Der europäische Nationalstaat unter dem Druck der Globalisierung*, «Blätter für deutsche und internationale Politik», XLIV (1999). Il saggio è pubblicato in italiano — col titolo *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione* — all'interno del volume: Id., *La costellazione postnazionale*, trad. it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1999 (cfr. p. 122). Sul senso di una “politica interna mondiale”, si veda anche: Id., *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1998, *Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie*, § 5. Anche di questo testo si trova la traduzione italiana in: Id., *La costellazione postnazionale*.

<sup>192</sup> Cfr. J. Habermas, *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, § 1.

Ora, di fronte a questa nuova realtà si scontrano due posizioni. Da una parte, sta l'ottimismo neolibérale, che vede di buon occhio le nuove opportunità di mercificazione della forza-lavoro, che la globalizzazione dei mercati offre; e auspica la trasformazione dei cittadini in semplici "impresari del proprio capitale umano". Dalla parte opposta, sta il "partito della territorialità", che, in nome della tutela delle specificità regionali, si oppone aprioristicamente a ogni novità. Ma sembra praticabile anche una "terza via": quella che, riconosciuta l'ineluttabilità del fenomeno in questione, sia orientata a limitarne le conseguenze nefaste con nuove politiche sociali, volte in particolare alla riqualificazione e alla formazione permanente dei lavoratori<sup>193</sup>.

La speranza, per chi scegliesse quest'ultima via, starebbe nella crescita di istituzioni sovranazionali: prima fra tutte, l'Unione Europea. Per essa, Habermas auspica una progressiva legittimazione a governare il mercato in senso correttivo e redistributivo, e a gestire il credito pubblico e la protezione sociale, ad un livello, appunto, superiore a quello nazionale. Certo, una simile forza politica potrebbe venire alla Unione Europea, solo da una integrazione tra i popoli che essa comprende, tendente a fare di essi un'unica nazione. Ma non è forse storicamente accertato che le nazioni possono formarsi anche tramite le costituzioni? Di qui l'importanza che Habermas assegna al tentativo di arrivare a una Costituzione Europea<sup>194</sup>.

## 2.5. *Alcune critiche di Ernst Tugendhat alla Diskursethik di Habermas*

In *Probleme der Ethik*<sup>195</sup> Ernst Tugendhat — di fatto riconosciuto da Habermas come uno tra i suoi interlocutori privilegiati — formula alcune critiche alle primitive versioni dell'etica del discorso<sup>196</sup>. Nel ri-

<sup>193</sup> Cfr. J. Habermas, *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, § 2.

<sup>194</sup> Cfr. J. Habermas, *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, § 3. Sul tema della Costituzione europea, si veda: Id., *Remarks on Dieter Grimm's "Does Europe Need a Constitution?"*, «European Law Journal», I (1995), pp. 303–307.

<sup>195</sup> L'edizione originaria del testo è: E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Ph. Reclam jr., Stuttgart 1984. Il volume verrà da noi citato nella edizione italiana: Id., *Problemi di etica*, trad. it. di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 1987.

<sup>196</sup> E lo fa sullo sfondo di una perplessità in ordine alla possibilità di considerare il linguaggio in un senso che sia trascendental-pragmatico. A suo avviso, è un errore ritenere che la dimensione pragmatica appartenga al linguaggio in quanto tale: essa apparterrebbe alle a-



ferirne brevemente, ci soffermeremo su una di esse, che ci sembra particolarmente pertinente, tanto che avremo occasione di riprenderla nelle nostre osservazioni conclusive.

Riguardo al carattere fondativo dell'intesa su norme morali, occorre — come riconosce lo stesso Habermas — che si tratti, non di un'intesa purchessia, bensì di un «accordo qualificato da argomenti»<sup>197</sup>. Ma allora — osserva Tugendhat —, sono le valide ragioni [*Gründe*] a essere il fondamento [*Grundlage*] della norma, e non l'accordo in se stesso. Dunque, anche nel caso delle norme morali, ci può essere accordo in quanto tutti convengono nella fondazione appropriata — in analogia con quanto accade quando ci si accorda in campo scientifico<sup>198</sup>.

Venendo poi al merito della fondazione habermassiana di *U*, essa si impernia — come sappiamo — sulla considerazione dei *PPN*. Se non che, i *PPN* — per come Tugendhat li interpreta —, non costituiscono criteri immanenti all'argomentazione, ma piuttosto norme tese a evitare una distorsione di questa, dovuta al prevalere di eventuali “fattori pragmatici extra-argomentativi”. I *PPN* non sarebbero dunque presupposti inevitabili dell'argomentare: piuttosto sarebbero già norme etiche, nel senso di una tradizionale etica avente a suo oggetto specifico, appunto, l'argomentazione<sup>199</sup>.

Relativizzata in tal modo la presunta radice della *Diskursethik*, dovrebbe risultare chiaro che quest'ultima non è qualcosa di particolarmente originale, quanto piuttosto una ripresa del tradizionale criterio kantiano dell'universalizzazione; il quale, a sua volta, non fa altro che teorizzare la previa assunzione del punto di vista dell'imparzialità (o simmetrità) di contro al particolarismo degli interessi. Analoga assunzione è, appunto, riscontrabile nel principio di universalizzazione ha-

---

zioni linguistiche specificamente “comunicative”, e non alle azioni linguistiche *tout court* (non, ad esempio, all'agire linguistico del pensatore “monologico”). Dunque — secondo Tugendhat —, sarà semmai la moralità, e non il linguaggio, ad avere un' “essenza comunicativa”. Senonché, se si riconoscesse questa verità, «la tesi di Habermas secondo cui la comprensione e fondazione delle proposizioni morali ha una natura comunicativa, si spunterebbe» (cfr. E. Tugendhat, *Problemi di etica*, pp. 84–86).

<sup>197</sup> Qui il riferimento immediato di Tugendhat sembra essere a: J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, p. 239.

<sup>198</sup> Cfr. E. Tugendhat, *Problemi di etica*, pp. 89 ss.

<sup>199</sup> Cfr. E. Tugendhat, *Problemi di etica*, p. 90.

bermassiano. In base ad esso, i partecipanti alla fondazione della norma «non possono far valere semplicemente i loro interessi, ma nel loro “discorso” devono già partire dall’idea dell’imparzialità», la quale, dunque, non sarà «il risultato di tale “discorso”, ma il suo presupposto». Quindi — conclude Tugendhat —, «la comunicazione che Habermas ha in mente presuppone l’imparzialità, e non la può fondare»<sup>200</sup>.

Ma, “imparziale” vuol dire “ugualmente buono per tutti”; e che il predicato rilevante per fondare la norma sia appunto questo<sup>201</sup>, viene assunto di fatto nella *Diskursethik* come qualcosa di semplicemente presupposto. Così, occorrerebbe, da parte di Habermas, riscattare il presupposto dell’imparzialità; ma come lo si potrà fare, se non argomentativamente? Se non che, una simile argomentazione comporterebbe di diritto — come ogni altra, nella teoria habermassiana — l’esercizio, appunto, dell’atteggiamento di imparzialità da parte degli argomentanti: con la conseguenza del circolo vizioso<sup>202</sup>.

Habermas, inoltre, intende correggere Kant, sostituendo il test monologico di universalizzazione con la prassi comunicativa. Ma se ogni comunicante dovrà comunque argomentare in foro interno, e proprio lì — tra sé e sé — dovrà cercare di realizzare l’auspicata situazione dotata di simmetricità; che differenza ci sarà in realtà tra questo, e il procedimento di Kant? Habermas ritiene che la differenza stia nel fatto che, comunicando, ci si informa sugli effettivi interessi di tutti i soggetti coinvolti, e si è così in grado di evitare la proiezione paternalistica del proprio punto di vista su quello altrui; e questo, in riferimento alla sottintesa norma (*A*) — che anche Tugendhat accetta —, per cui non bisogna privare nessuno della propria responsabilità: norma che sembrerebbe discendere da *D*.

Ora, *A* non è altro che il principio di autonomia; e, a ben vedere, esso non dipende da *D*: semmai è *D* a poter essere interpretato come un potenziale corollario di *A*, nella forma di “principio dell’autonomia

<sup>200</sup> Cfr. E. Tugendhat, *Problemi di etica*, pp. 91–92.

<sup>201</sup> E si tratta — fa osservare Tugendhat — di un criterio di fondazione di tipo “semantico”; il quale, dunque, precederebbe, nell’ordine epistemico, ogni eventuale ulteriore criterio “pragmatico” (cfr. E. Tugendhat, *Problemi di etica*, p. 92).

<sup>202</sup> Cfr. E. Tugendhat, *Problemi di etica*, p. 92. Secondo Habermas, invece, «l’idea dell’imparzialità è radicata nelle strutture dell’argomentazione stessa, e non ha bisogno di esservi importata dall’esterno come un contenuto normativo addizionale» (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, p. 85).

collettiva". Del resto, la precedenza della logica dell'autonomia su quella dell'intesa comunicativa (espressa da *U*) sembra a Tugendhat essere assicurata dal fatto che il principio *D* (ma prima ancora *A*) non è frutto dell'etica del discorso — che anzi da esso dovrebbe venir introdotta —; ma piuttosto è frutto di una fondazione morale di tipo monologico<sup>203</sup>.

Tugendhat condivide comunque con Habermas molte cose. Anzi-tutto, la persuasione che si debbano trovare nuove strategie fondative di norme, ora che ogni «convinzione provinciale relativa a verità superiori» è caduta. Inoltre, egli ritiene che proprio in un momento storico come questo, diventi «visibile la situazione interumana originaria», che è situazione comunicativa di istanze reciproche, soddisfacibili solo con criteri di reciprocità. E ritiene pure che la «morale di minima», di cui i filosofi sono in cerca, se «presuppone una certa idea della natura dell'uomo», non lo fa se non entro certi limiti: ora, infatti, per natura non si intenderebbe più una verità superiore, bensì una serie di «aspetti della concezione di sé, che sono ammessi da tutti». Questo non toglie — precisa Tugendhat — che vi possano essere teorie vere sull'uomo: qui si è però in cerca di teorie giustificabili in un modo che arrivi ad essere condiviso, e che parta a tale scopo da premesse semplicemente «orizzontali»<sup>204</sup>.

---

<sup>203</sup> «Questa norma che deriva dal principio della morale razionale in un senso più stretto, e che ordina di considerare ogni persona come un essere autonomo che decide di se stesso — e quindi vieta di prescriverle che cosa sia bene per sé —, ha anche la conseguenza che, dovunque occorra decidere di una norma sociale, e in particolare di una norma giuridica, l'introduzione di tale norma è moralmente giustificata solo se è frutto di una deliberazione collettiva di cui tutti gli interessati siano ugualmente partecipi. Lo si può chiamare il principio dell'autonomia collettiva o dell'autodeterminazione collettiva; ciò che vieta questo principio è di privare il collettivo della sua autonomia e responsabilità. Secondo questa norma è moralmente falso se, una persona o un gruppo fanno appello alla propria superiore saggezza morale per decidere quali norme giuridiche debbano valere, senza interpellare gli altri interessati. Questo pare dunque il motivo per cui i problemi morali e specialmente i problemi della morale politica debbano essere necessariamente fondati su un 'discorso' di tutti gli interessati. Contrariamente all'opinione di Habermas, il motivo non sta nella natura, nell'essenza comunicativa del processo della fondazione morale; vero è l'inverso: una regola che deriva dal processo di fondazione morale, il quale come tale può essere compiuto anche dal pensiero solitario, prescrive che siano moralmente fondate solo quelle norme giuridiche che siano introdotte sulla base di un accordo di tutti gli interessati» (cfr. E. Tugendhat, *Problemi di etica*, pp. 94–95).

<sup>204</sup> Cfr. E. Tugendhat, *Problemi di etica*, pp. 97–100.

Per Tugendhat il vantaggio dell'etica kantiana sta precisamente nel suo tendenziale disimpegno dalla metafisica. In tanto in quanto, però, conserva ancora una intonazione superiore (principiale), essa andrà laicizzata, col ricondurla ad un accordo tra uomini sui loro interessi di minima. Si fa questo, riconducendo le norme morali al seguente predicato di fondazione: “ugualmente buono per tutti”; infatti, «è ugualmente fondato per tutti volere norme fondate in tal modo». Per quanto “semanticamente”, anziché “pragmaticamente” impostato, anche questo — spiega Tugendhat — è un procedimento di fondazione “comunicativo”: se voglio persuadere un altro della bontà della mia proposta devo offrirgli ragioni che lo riguardano<sup>205</sup>.

### 3. Linee di approfondimento

#### 3.1. *Una nota su abduzione e induzione*

Habermas propone, con il principio *D*, un paradigma<sup>206</sup> meta-etico, col quale cerca di introdurre il “punto di vista morale”, legandolo alla normatività che è implicita nella pratica discorsiva: in un senso, cioè, originale e tale da superare effettivamente i divieti (per altro, da lui acriticamente accettati) della “ghigliottina di Hume”. Si può dire che, per il nostro autore, il fattore normativo del nostro agire non stia nella natura umana classicamente intesa, bensì in quello che hegelianamente si direbbe lo “spirito oggettivo”: cioè, in quella sorta di natura di secondo grado che la libertà dell'uomo sa dare a se stessa<sup>207</sup>, e di cui la pratica discorsiva costituirebbe il *medium* relazionale.

Quello che il nostro autore presenta come principio *D*, costituisce anzitutto un adattamento dell'imperativo kantiano ad una concezione

---

<sup>205</sup> Cfr. E. Tugendhat, *Problemi di etica*, pp. 98–99.

<sup>206</sup> Qui, il termine è usato nel senso di Kuhn: un paradigma è costituito dalle coordinate che sono condivise, come non-problematiche, dai membri di una comunità scientifica; e, inversamente, una comunità scientifica consiste di coloro che condividono un certo paradigma (cfr. T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University Chicago Press, Chicago 1962; trad. it. di A. Carugo, col titolo: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978, pp. 29–30, 43–44, 57–59).

<sup>207</sup> Ad esempio, la stessa modernità — col divieto posto dalla “ghigliottina di Hume” — diventa per Habermas fattore normativo.

non-monologica della coscienza (e della coscienza morale, in particolare). Inoltre, nella sua versione più recente, *D* viene a dire che l'approvazione discorsiva proceduralmente corretta equivale ad un consenso epistemico: cioè, risulta — sia pur fallibilmente — fondativa.

Il principio *U*, invece, è una ipotesi di legge morale fondamentale, introdotta — come dice l'autore — in modo abduttivo. Ora, l'abduzione è un procedimento a suo tempo teorizzato da Ch.S. Peirce in termini che liberamente potremmo rendere così: ci sono dei fatti di cui è nota la verità (nota, indipendentemente dalla verità della conclusione abdotta); ora, questi fatti vengono interpretati come "icone" della conclusione abdotta<sup>208</sup>, la quale starebbe ad essi come il modello che schematicamente li ricomprende in sé, traducendoli in veri e propri "simboli"<sup>209</sup>, cioè in occorrenze visibili del modello latente<sup>210</sup>. In questa teoria, sarebbe poi compito di un procedimento "induttivo"<sup>211</sup>, stabilire che cosa debba trovarsi verificato, affinché la conclusione abdotta possa risultare — oltre che suggestiva — anche vera<sup>212</sup>. Anzi, il fine di una buona ipotesi esplicativa (o abduzione), è appunto quello di essere passibile di verifica sperimentale<sup>213</sup>.

In termini più analitici, Peirce giunge a esprimere l'abduzione come una struttura di tipo sillogistico, in cui, osservando un "risultato" (cioè, un certo dato) alla luce di una "regola" possibile, si arriva ad in-

---

<sup>208</sup> Cfr. Ch.S. Peirce, *Collected Papers*, vol. II, §§ 96–97, 634–636; vol. V, §§ 189–191. Gli esempi più significativi di abduzione (ovvero di "assunzione di ipotesi") portati da Peirce, riguardano gli studi di Keplero e di Boyle. La celebre abduzione kepleriana è quella riguardante le orbite dei pianeti: risultato di abduzione è la forma ellittica, in relazione ad alcune posizioni occupate da Marte rispetto al Sole. L'abduzione di Boyle (cfr. *ibi*, vol. II, § 639) è quella riguardante il modello rappresentativo dei gas: dalla inversa proporzionalità tra volume e pressione dei gas, si abduce che questi siano composti di minuscole particelle solide e dotate di elevata energia cinetica. Ma un esempio ancora migliore di abduzione ci viene — a nostro avviso — da Galileo: risultato di abduzione è lo schema triangolare che Galileo introduce, per interpretare cinematicamente il moto di caduta dei gravi.

<sup>209</sup> Classicamente si direbbe: accidenti propri.

<sup>210</sup> Sulla distinzione tra "icona" e "simbolo" si veda: Ch.S. Peirce, *Collected Papers*, vol. II, §§ 247–249.

<sup>211</sup> Ma meglio sarebbe dire "deduttivo-induttivo".

<sup>212</sup> Nel caso di Keplero, saranno certe posizioni del pianeta in certi momenti dell'anno; nel caso di Galileo, saranno certe leggi matematiche ricavate dalla analisi del triangolo che si ipotizza isomorfo al moto in questione. Peirce parla, al riguardo, di "previsioni virtuali" (cfr. Ch.S. Peirce, *Collected Papers*, vol. II, §§ 96–97), o di «previsioni che conseguono all'assunzione dell'ipotesi» (cfr. *ibi*, vol. II, § 634).

<sup>213</sup> Cfr. Ch.S. Peirce, *Collected Papers*, vol. V, § 197.

interpretare quello come un “caso” particolare di questa. L’abduzione — così illustrata — risulterebbe come un’inversione del procedimento sillogistico propriamente detto. In essa, infatti, si procederebbe a ritroso, partendo dal confronto tra il conseguente (o conclusione) e l’implicazione (ovvero premessa maggiore) di cui l’antecedente (o premessa minore) è caso, per arrivare a porre l’antecedente stesso. Ad esempio: «per tutti i corpi in movimento, il fatto che un dato corpo si muova descrivendo un’orbita ellittica, comporta che quel corpo passi per date posizioni geometricamente determinate così–e–così; ma Marte passa per date posizioni geometricamente determinate così–e–così; dunque Marte si muove descrivendo un’orbita ellittica»<sup>214</sup>. In realtà, questa lettura dell’abduzione — che pure alcuni testi di Peirce autorizzano<sup>215</sup> —, non ci sembra la più utile a capire il senso di questo tipo di inferenza: presa alla lettera, essa farebbe dell’abduzione una scommessa ultimamente fallace<sup>216</sup>.

Ben altra ci sembra in realtà la logica interpretativa ed esplicativa che agisce nei grandi esempi di indagine scientifica cui Peirce fa riferimento (l’indagine di Keplero sulle orbite dei pianeti, e quella di Boyle sul comportamento dei gas). In essi la mossa abduttiva consiste nella istituzione di un ipotetico isomorfismo tra una certa realtà fisica e un modello schematico di essa: operando su quest’ultimo, si compiono deduzioni (o “previsioni virtuali”) che sono altrettante interrogazioni poste alla realtà fisica stessa, ovvero occasioni di verifica osservativa o sperimentale della attendibilità del modello stesso. Tale verifica, a sua volta, è quella che Peirce chiama “induzione”. L’induzione muove dal punto di arrivo dell’abduzione, in direzione della conferma della “regola”, cioè dello schematismo latente, che è candidato a ricomprendere in sé i dati in oggetto, come propri casi<sup>217</sup>.

L’abduzione interessa Peirce per l’elemento euristico che essa introduce nell’indagine. Ora, c’è chi — sulla base del testo di questo autore

---

<sup>214</sup> Cfr. M.A. Bonfantini, *Introduzione: Peirce e l’abduzione*, in: Ch.S. Peirce, *Le leggi dell’ipotesi. Antologia dai Collected Papers*, a cura di M.A. Bonfantini – R. Grazia – G. Proni – M. Ferraresi, Bompiani, Milano 1984, p. 22.

<sup>215</sup> Cfr. Ch.S. Peirce, *Collected Papers*, vol. II, § 623.

<sup>216</sup> Fondata, appunto, sulla fallace presunzione della convertibilità totale della universale affermativa.

<sup>217</sup> Cfr. Ch.S. Peirce, *Collected Papers*, vol. II, §§ 640 ss.

— ha tentato di classificare i diversi tipi di abduzione in riferimento, appunto, al grado di originalità da essi introdotto<sup>218</sup>; e, sulla base di tale classificazione, si può dire che abduzioni come quelle degli scienziati sopra citati siano tali da “inventare” — e non semplicemente “selezionare” — la regola attraverso cui ricondurre il “risultato” a “caso”. Più precisamente, la loro carica inventiva consisterebbe nel collegare in modo originale elementi semantici per altro già disponibili nell'enciclopedia del sapere, istituendo tra essi l'isomorfismo di cui si diceva<sup>219</sup>.

Habermas, da parte sua, mette  $U$  in relazione isomorfica con i presupposti normativi dell'argomentazione. I  $PPN$  sarebbero, in qualche modo, i “fatti” da cui  $U$  viene abdotta. A loro volta, essi risultano veri — indipendentemente da  $U$  —, in quanto vengono confermati riflessivamente, mediante la riduzione a contraddizione performativa delle rispettive negazioni.

Ma il nostro autore sostiene anche (nel saggio del 1983, senza per altro rinnegarlo in quello del 1996) che tra i due fattori vi sia — più genericamente — implicazione materiale, nel senso che:  $PPN \rightarrow U$ . In tal modo, però, egli si contraddice, in quanto per l'implicazione materiale dovrebbe valere:  $\neg(PPN \wedge \neg U)$ , ovvero che i  $PPN$  non potrebbero essere veri non essendo vera  $U$ ; mentre, in generale, una conclusione abduttiva potrebbe — per definizione — essere falsa, pur essendo vero che si verificano i fatti iconici ad essa corrispondenti<sup>220</sup>.

Quanto invece alla evidenziazione dei  $PPN$ , la si può intendere come una riconduzione della pratica discorsiva di fatto, ad un agire

<sup>218</sup> «Primo tipo di abduzione — la legge–mediazione cui ricorrere per inferire il caso dal risultato è data in modo obbligante e automatico o semiautomatico; Secondo tipo di abduzione — la legge–mediazione cui ricorrere per inferire il caso dal risultato viene reperita per selezione nell'ambito dell'enciclopedia disponibile; Terzo tipo di abduzione — la legge–mediazione cui ricorrere per inferire il caso dal risultato viene costituita ex novo, inventata. Entro il terzo tipo di abduzione si distinguono tre sottotipi, a seconda della modalità di costituzione della legge di mediazione. Avremo così: Primo sottotipo — la legge–mediazione è una mera estensione ad altro campo semantico di una forma di implicazione già presente nell'enciclopedia disponibile; Secondo sottotipo — la legge–mediazione connette ex novo due (insiemi di) elementi già presenti nell'universo semantico dell'enciclopedia disponibile; Terzo sottotipo — la legge–mediazione introduce a suo antecedente logico un termine fattizio» (cfr. M.A. Bonfantini, *Introduzione: Peirce e l'abduzione*, p. 25).

<sup>219</sup> Stando alla classificazione precedente, si tratterebbe del Secondo sottotipo del Terzo tipo di abduzione.

<sup>220</sup> Dunque, potrebbe darsi che:  $PPN \wedge \neg U$ .

comunicativo di diritto: riconduzione che avviene tramite *reductio* a contraddizione performativa delle rispettive negazioni di quei principi. L'agire comunicativo [*kommunikatives Handeln*] si rivela in tal modo essere l'ideale regolativo immanente, appunto, alla pratica discorsiva [*Diskurs*].

Ora, il valore trascendental-pragmatico dei *PPN*, trasferito proposizionalmente nelle regole della tabella di Alexy, è attualmente iconico, e potenzialmente simbolico, di una struttura — come le cose e i fenomeni di natura triangolare, lo sono del triangolo. La struttura in questione sarebbe — nel disegno habermassiano — quella espressa dal principio *U*.

In altri termini, è fisiologico che i parlanti si rapportino secondo una reciprocità di riconoscimento; e il linguaggio appare, a ben vedere, come lo stesso diritto [*Recht*] da sempre operante, nel quale è implicita quella *Moralität* di cui l'età contemporanea è in cerca. Si tratta però di enucleare dal linguaggio gli elementi che propriamente appartengono al diritto (i *PPN*), e di spremere — o abdurne — la forma morale, ovvero la terzietà, che li qualifica. È così che si ottiene, appunto, il principio *U*, che è il fattore che risulta moralmente normativo rispetto alle relazioni. Agisce, al riguardo, l'attrazione di Apel: infatti, Habermas sostituisce il *medium* hegeliano del contratto, e quello marxiano del lavoro, con il *medium* linguistico; che era stato teorizzato appunto da Apel — ma che in fondo, già per Hegel, costituiva la radice dello stesso *medium* contrattuale<sup>221</sup>.

---

<sup>221</sup> Introducendo la figura del contratto — nella *Enciclopedia* —, Hegel afferma che «l'interiorità della volontà, sia di colui che cede la proprietà sia di colui che l'accoglie, appartiene qui al regno della rappresentazione, e in tale regno la parola è atto e cosa [*das Wort ist Tat und Sache*]». In proposito, Hegel rinvia ad un precedente paragrafo dell'opera, nel quale si legge: «Il nome è la cosa quale è data e ha validità nel regno della rappresentazione. Nel nome, la memoria riproduttiva ha e conosce la cosa [...]. Il nome, in quanto esistenza del contenuto nell'intelligenza, è l'esteriorità dell'intelligenza entro se stessa, e l'interiorizzazione del nome, in quanto ricordo dell'intuizione prodotta dall'intelligenza, è a un tempo l'esteriorizzazione in cui essa si pone all'interno di se stessa» (cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, §§ 462 e 493; trad. it. di V. Cicero, col titolo: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, Rusconi, Milano 1996). Sul linguaggio come radice della mediazione contrattuale, si veda anche: Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 78.



Secondo Habermas, è sostenibile dunque il seguente *modus ponens*: se valgono i *PPN*, allora vale *U*; ma i *PPN* valgono (per *reductio a contraddizione* performativa delle rispettive negazioni); ergo vale *U*.

Ma, come sempre, il problema di un *modus ponens* sta nella giustificazione della sua premessa maggiore.

Il nostro autore — come abbiamo visto — la introduce abduttivamente. Ma in che senso? Nel senso — così ci pare di capire — che egli individua in *U* la forma dei *PPN*. Essi, infatti, sono “trascendentali” (in quanto valgono per ogni soggetto, e in relazione ad ogni oggetto) e sono “simmetrici” (in quanto valgono per un soggetto in relazione all'altro, e viceversa): insomma, realizzano già in se stessi quelle proprietà fondamentali che caratterizzano *U*.

Si potrebbe inoltre osservare che l'abduzione che porta ad *U*, ha un contenuto euristico, che è omologo rispetto a quello delle abduzioni in precedenza considerate. Infatti, non si può considerare tale principio come un che di assolutamente inedito rispetto all'enciclopedia disponibile — quanto piuttosto come una variante dialogica dell'imperativo kantiano —; nuovo è invece l'isomorfismo che Habermas intuisce esserci tra il principio morale e i presupposti dell'argomentazione.

Ma, se dovessimo applicare ad *U* fino in fondo la logica dell'abduzione, dovremmo anche cercare per esso un'opportuna verifica induttiva. In altre parole, occorrerebbe indicare quali siano, non i “fatti”, bensì — dato il contenuto normativo, anziché descrittivo, di *U* — le “norme”, che dovrebbero venir trovate valide, affinché *U* possa essere ritenuto valido a sua volta. Nella fattispecie, la verifica potrebbe consistere nella capacità, da parte di *U*, di produrre norme riconoscibili e soddisfacenti per tutti, coniate sulla regola seguente: è universalizzabile (con reciproco consenso) solo la massima che non contraddica performativamente qualcuno dei *PPN*.

In particolare, secondo Habermas, tramite *U* è possibile giustificare almeno alcuni dei diritti dell'uomo indicati nell'omonima dichiarazione del 1948: in particolare, i cosiddetti “diritti politici”<sup>222</sup>, ovvero quel-

---

<sup>222</sup> Un riferimento in tal senso troviamo in: J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, p. 57. Il tema viene comunque sviluppato al cap. 8 del medesimo volume. Secondo il nostro autore, se uno Stato vuole essere legittimo, deve fondarsi sulla pratica discorsiva, che è la via attraverso la quale giunge ad espressione la “sovranità popolare”. Il problematico rapporto fra “sovranità popolare” e “diritti umani” — cioè, fra tradizione repubblicana e tradizione liberale —, va poi

li che regolano l'accesso dei cittadini alla gestione della cosa pubblica e che prevedono la possibilità, da parte loro, di formarsi liberamente una opinione da far valere in quella sede.

A confermare induttivamente il principio *U* non basta comunque che esso, oltre a non condurre a norme “controintuitive”, conduca alla conferma (potenzialmente selettiva) di norme già per altra via accettate, come sono i diritti dell'uomo<sup>223</sup>. Esso dovrà anche rivelarsi a sua volta autenticamente euristico, cioè produttivo di norme pratiche valide, benché non ancora codificate. Ed è una tale ipotesi di lavoro, ad animare —

---

impostato nel modo seguente: «i diritti umani istituzionalizzano i presupposti comunicativi che sono indispensabili a una ragionevole formazione della volontà politica». Naturalmente, questi saranno i cosiddetti “diritti politici”, che non potranno ragionevolmente venir contrapposti alla sovranità popolare, quasi fossero estrinseci ad una autentica formazione di questa. Diverso è il caso dei “diritti di libertà” — «tutelanti l'autonomia privata a livello sociale» —, i quali «hanno con tutta evidenza un valore intrinseco [nel senso] che non sono riducibili al loro valore strumentale in funzione di una formazione democratica della volontà». Le due categorie di diritti — quelli di partecipazione e quelli di libertà — stanno tra loro come l' “autonomia pubblica” sta all' “autonomia privata”: certamente la prima presuppone la seconda; ma — osserva Habermas —, vale anche il reciproco, in quanto la formulazione stessa delle libertà individuali come diritti sanciti, comporta precisamente il previo accesso alla sfera pubblica (cfr. *ibi*, pp. 218–221). Il tema della giustificazione dei diritti umani fondamentali, a partire dalla *Diskursethik*, era già stato introdotto in *Faktizität und Geltung*. Qui, il nostro autore indica la *Diskursethik* come processo di formazione dell'opinione e della volontà, la cui forza legittimante starebbe nella capacità di «giungere a convinzioni liberamente e singolarmente condivise da tutti»; mentre nelle filosofie coscienzialiste l'armonizzazione di ragione e volontà era riservata ad un io singolare (l'Io trascendentale di Kant, oppure la volontà generale di Rousseau). «Se la volontà ragionevole può formarsi soltanto nel soggetto individuale, allora l'autonomia morale di questo singolo individuo deve anticipare e ricomprendere in sé l'autonomia politica dell'unificata volontà di tutti, al fine di garantire l'autonomia privata di ciascuno nei termini del diritto naturale. Se per converso la volontà ragionevole può formarsi soltanto nel macrosoggetto d'un popolo o d'una nazione, allora l'autonomia politica va intesa come la cosciente realizzazione della sostanza etica da parte d'una comunità particolare. (In quest'ultimo caso, l'autonomia privata è difesa dalla sovrachiantante forza dell'autonomia politica soltanto dalla forma non-discriminante che caratterizza le leggi universali)». La superiorità della *Diskursethik*, rispetto ai due modelli ora richiamati, starebbe nella sua preoccupazione di istituzionalizzare le procedure che possono consentire una produzione giuridica legittima, e quindi la coniugazione positiva di “sovranità popolare” e “diritti umani”. Nei due modelli precedenti, invece, i due fattori sembrano destinati a limitarsi estrinsecamente l'uno con l'altro — o nel senso che la sovranità popolare, mediante la produzione giuridica, dovrà limitare l'esercizio dei diritti (Kant); o nel senso che i diritti dovranno limitare la sovranità popolare, almeno avanzando l'istanza della imparzialità (Rousseau). (Cfr. *Id.*, *Fatti e norme*, pp. 127–128).

<sup>223</sup> Non è sempre chiaro il dettato di Habermas in proposito. In *Faktizität und Geltung*, egli parla del sistema dei diritti come di una derivazione da *D* (cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, p. 147) — senza citare la mediazione di *U*.

così ci sembra — il recente impegno habermassiano a fare della teoria discorsiva il luogo di rifondazione di una filosofia del diritto<sup>224</sup>.

### 3.2. *La Diskursethik come latens processus della prassi democratica*

Resta però un problema. Se per verificare le previsioni virtuali in campo fisico, si progettano osservazioni ed esperimenti, quale tipo di verifica sarà pertinente per le norme coniate sul principio *U*? È infatti evidente che non è la semplice conformità ad *U* la ragione che può giustificare le norme, se la giustificazione di queste deve condurre induttivamente alla giustificazione di *U* — assunto fin qui in chiave abducente, e quindi ultimamente ipotetica. In altre parole: se *U* è qualcosa di abdotto, esso rappresenta un *latens processus* della dinamica morale, da cui derivare ipotesi normative in attesa di verifica (osservativa o sperimentale). Ora, è chiaro che tale verifica non potrà a sua volta coincidere con l'accertamento della conformità ad *U* — così come la verifica che l'orbita dei pianeti sia ellittica, non può coincidere con la semplice considerazione della plausibilità dell'ipotesi che lo sia.

A ben vedere, è lo stesso Habermas a fornirci una chiave di soluzione al problema, quando ci suggerisce come esempio di norme derivate da *U* e verificabili nella loro validità — così da consolidare *U* in senso induttivo —, i diritti politici dell'uomo<sup>225</sup>. Ora, la validità di tali diritti è verificabile, o facendo riferimento all'antropologia che essi

<sup>224</sup> Impegno di cui *Faktizität und Geltung* è il risultato per ora più cospicuo.

<sup>225</sup> I diritti politici coincidono con le meta-regole istitutive dello stesso "sistema dei diritti", e costituiscono — a giudizio del nostro autore — quell'ambito di legalità, all'interno del quale acquista senso la stessa legittimità. Di essi, il nostro autore fornisce una sorta di ricostruzione genetica nel cap. 3 di *Faktizität und Geltung*: ad essi è infatti possibile risalire come a quelle condizioni che, «stabilendo lo statuto dei soggetti giuridici, danno origine allo stesso codice giuridico». Habermas li articola in quattro categorie: «(1) Diritti fondamentali derivanti dallo sviluppo politicamente autonomo del diritto alla maggior misura possibile di pari libertà individuali»; «(2) Diritti fondamentali derivanti dallo sviluppo politicamente autonomo dello status di membro associato nell'ambito d'una volontaria consociazione giuridica»; «(3) Diritti fondamentali derivanti dalla azionabilità dei diritti e dallo sviluppo politicamente autonomo della tutela giurisdizionale individuale»; «(4) Diritti fondamentali a pari opportunità di partecipazione ai processi formativi dell'opinione e della volontà: processi in cui i cittadini esercitano la loro autonomia politica e attraverso cui producono diritto legittimo» (cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, pp. 148–149). Al paradosso per cui «la legittimità nasce dalla legalità», è dedicato — a ben vedere — l'intero cap. 3 di *Faktizität und Geltung*.

presuppongono, oppure facendo riferimento alla prassi democratica<sup>226</sup>, di cui essi sono presupposto: in ogni caso, appoggiandosi ad una istanza che non appartiene propriamente alla *Diskursethik*. Abbiamo anche ipotizzato che da *U* si debbano poter derivare norme originali, cioè non ancora codificate. Ma anche in questo caso, l'alternativa precedente si ripropone: una alternativa, questa, che si ripresenterà in termini più generali e secondo tutta la sua portata, nel paragrafo seguente del nostro testo.

Ora, essendoci noto il disimpegno habermassiano nei riguardi di una esplicita antropologia filosofica, dobbiamo concludere che il punto di verifica delle norme compatibili con *U* sia la loro funzionalità o meno, rispetto alla prassi democratica — tacitamente assunta, quest'ultima, come un riferimento di valore assoluto<sup>227</sup>. In tal senso, sembra lecito supporre che la *Diskursethik* si proponga, appunto, di evidenziare semplicemente il *latens processus* di tale prassi<sup>228</sup>, affidando a questa il compito di selezionare come accettabili o meno le derivazioni da *U*. In altre parole, la validazione dei diritti politici — per stare al caso citato —, starebbe nella verifica della loro funzione fisiologica di membrana rispetto allo sviluppo di quella cellula (“il sistema dei diritti”), che ha come suo “nucleo” il “principio democratico”<sup>229</sup>.

In che modo, però, la teoria di Habermas potrà evitare a questo punto l'obiezione di conformismo, ovvero di cedimento ad una coazione sistemica autoimposta? E non si tratterebbe di un'obiezione da poco, dal momento che il senso complessivo della proposta habermassiana consiste proprio nel tentativo di emancipare il punto di vista morale da quello semplicemente etico; mentre l'immagine del sistema democratico, nella prospettiva che si è andata ora delineando, non riesce a sollevarsi al di sopra di quella di un riferimento etico, senz'altro rilevante e comprensivo, ma pur sempre particolare.

---

<sup>226</sup> Meglio sarebbe dire “liberal–democratica”; ma, per brevità, diremo semplicemente “democratica” — come di norma fa lo stesso Habermas.

<sup>227</sup> Taylor direbbe: un “iperbene”.

<sup>228</sup> Ovvero, quella «procedura ideale della consultazione e della deliberazione», che anima e regola internamente il «procedimento democratico», mantenendo permeabili le «sfere pubbliche proceduralmente disciplinate» alle sempre nuove istanze provenienti dagli «elementi informali della sfera pubblica generale» (cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, pp. 363–365).

<sup>229</sup> «Il principio democratico può presentarsi solo come nucleo di un sistema di diritti» (cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, p. 147).

Ebbene, Habermas invoca per il sistema democratico, almeno nella sua forma ideale, un carattere neutrale e normativo. La neutralità risiederebbe nella precedenza assegnata — in tale sistema — al giusto rispetto al bene<sup>230</sup>: in tal senso, la democrazia si configura come il sistema politico che fa proprio il “punto di vista morale”. Il suo carattere normativo risiederebbe, poi, nella mancanza di alternative ad esso, che non siano la scomunica reciproca tra gruppi o la repressione violenta da parte del più forte<sup>231</sup>. Questa duplice annotazione, però, non evita il cortocircuito epistemico.

Infatti, anche dando per scontata l'attendibilità del quadro ora indicato, occorrerebbe pur sempre dar ragione della indesiderabilità delle situazioni alternative al sistema democratico. Né avrebbe senso escluderle in nome della *Diskursethik* — come vie incompatibili con i presupposti della situazione comunicativa ideale —; e questo, dal momento che è proprio il nucleo della *Diskursethik*, ovvero il principio *U*, ad attendere la propria conferma induttiva da quel banco di prova che è la prassi democratica; e tale prassi viene indicata come punto fermo, da Habermas, proprio per la sua conclamata mancanza di alternative desiderabili.

### 3.3. *Una indicazione*

La *Diskursethik* è uno dei diversi tentativi esperiti per recuperare in spirito kantiano una fonte normativa, dopo che la ghigliottina di Hume ha presuntivamente messo fuori gioco, da questo punto di vista, il ruolo della natura umana. Senonché, la radice della normatività classicamente riconosciuta alla natura umana, risiede nell'essere tale natura informata dalla trascendentalità: in particolare, dalla trascendentalità del desiderio, che attraversa le pulsioni rendendole bisogni propriamente umani. Del resto, la radice della culturalità dei bisogni dell'uomo e delle risposte ad essi adeguate — culturalità tanto enfatizzata da Habermas —, sta proprio qui: nel loro essere bisogni in cui l'uomo chiede che sia riconosciuta la sua trascendentalità desiderante. Ora, questa radice attraversa e supera la multiculturalità, evitando le

---

<sup>230</sup> Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, p. 366.

<sup>231</sup> Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, p. 368.

secche del “multiculturalismo”: e ciò dovrebbe essere chiaro anche a chi, come Habermas, vede nell’agire comunicativo un comportamento che qualifica, non questa o quella cultura particolare, ma piuttosto l’umano in quanto tale.

A ben vedere, la contraddizione specifica che lo stesso Kant intende evitare nel suo test di universalizzazione, è quella di tipo buletico: contraddizione rispetto alla qualità trascendentale della volontà. Quindi, già il trascendentalismo kantiano — cui Habermas a suo modo si rifà — non segue una impostazione meramente procedurale, ma piuttosto fa riferimento, sia pur tra mille aporie, ad una antropologia trascendentale<sup>232</sup>.

Quando il trascendentalismo, viceversa, non facendo riferimento a una tale antropologia, cerca una coerenza di tipo meramente procedurale, finisce di fatto per adagiarsi sul “principio di autonomia”. Tugendhat non ha torto, quando afferma che *D* esprime un principio della “autonomia collettiva” (fondato in senso monologico), che altro non sarebbe se non una interpretazione cooperativistica del principio di autonomia *tout court*; e non sembra aver torto, anche quando afferma che l’apparato procedurale non servirebbe ad Habermas, se non per salvaguardare in modo raffinato proprio l’autonomia in parola.

Sviluppando questa osservazione, si potrebbe ipotizzare che la posizione habermassiana finisca per risultare oggettivamente assimilabile ad un utilitarismo delle regole; convergendo ultimamente con quella tradizione moralistica che teorizza una composizione armonica di progetti di vita autonomamente formulati. In tal senso, la posizione del nostro autore realizzerebbe un modello — sia pure più fine di altri — del compromesso relazionale, anziché un modello del consenso pienamente inteso. In un tale modello, l’autonomia collettiva sarebbe semplicemente l’accordo a trattare, secondo convenienti procedure, la compatibilità tra beni — ovvero progetti di vita —, concepiti da ciascuno, secondo la propria autonomia privata<sup>233</sup>.

---

<sup>232</sup> Su questo punto rinviamo al capitolo 1 della Parte Quinta del presente volume.

<sup>233</sup> «Agli occhi d’un attore che decide in base alla sua libertà soggettiva non ha nessuna importanza che le ragioni per lui decisive siano accettabili anche dagli altri. [...] Perciò l’autonomia privata del soggetto giuridico è sostanzialmente interpretabile come la libertà negativa di chi abbandona lo spazio pubblico delle obbligazioni illocutive, per ritirarsi su una posizione di vicendevole osservazione e di reciproco condizionamento. L’ambito

È certo, però, che Habermas — il quale sembra escludere che il criterio dell'autonomia privata abbia competenza assoluta a decidere nel campo stesso della definizione del bene<sup>234</sup> —, è alla ricerca di altro: egli vorrebbe che la procedura stessa della formazione del consenso andasse a dare una forma — consensual-argomentativa, cioè razionale — all'azione; che essa, insomma, umanizzasse l'agire stesso dei singoli. Se non andiamo d'accordo su niente — sembra suggerire Habermas —, ebbene vediamo di andar d'accordo almeno nel discuterne; e questo ci educerà anche a trovare contenuti (cioè, progetti di bene) che siano comunemente accettabili da esseri razionali, cioè da persone. In tal senso, la situazione dibattimentale sembra — al nostro autore — capace di incidere sulla stessa definizione del bene, la quale non potrà mai essere intesa come un fenomeno radicalmente privato<sup>235</sup>.

Certo, l'“autonomia privata” è considerata da Habermas come qualcosa da cui né la morale né il diritto possono prescindere. Essa però è rifiutata dal nostro autore come punto di partenza, e per la morale e per il diritto. Nel caso della morale, infatti, assumere tale autonomia come un fattore fondativo, equivarrebbe ad assolutizzare autocontraddittoriamente l'agire strategico rispetto a quello comunicativo. Nel secondo caso, poi, per poter invocare l'esercizio dell'autonomia privata come un diritto, occorre essersi già collocati nella

---

dell'autonomia privata è dunque quello in cui il soggetto giuridico non deve rendere conto a nessuno, l'ambito cioè in cui non gli si chiede di esibire ragioni pubblicamente accettabili per i suoi piani d'azione. Le libertà d'azione individuali ci autorizzano ad abbandonare la sfera dell'agire comunicativo e a rifiutarne le obbligazioni illocutive; esse fondano così una sfera privata in cui ci liberiamo dal peso di libertà comunicative vicendevolmente concesse e pretese» (cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, pp. 145–146).

<sup>234</sup> Proprio nel dialogo con Tugendhat, il nostro autore scrive: «È evidente che la dignità di una persona non si può ridurre al valore che essa conferisce alla sua vita; talvolta, noi rischiamo la vita per non perdere il rispetto di noi stessi. Il sé del rispetto di sé dipende, in realtà, da uno status estremamente vulnerabile della persona, che però, si educa soltanto nei rapporti di reciproco riconoscimento. Le relazioni non-condizionali di mutuo rispetto, che le persone in quanto persone agenti responsabilmente hanno le une con le altre, sono cooriginarie con il fenomeno del rispetto di sé — della coscienza, quindi di meritare il rispetto altrui» (cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, p. 155).

<sup>235</sup> Si pensi, ad esempio, al prudente ma sicuro recupero della figura del “bene comune”, quale è rilevabile in *Faktizität und Geltung* (cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, pp. 105, 156). Tale figura sembra comunque identificabile, dato il contesto, con la stessa prassi liberal-democratica.

prospettiva della autonomia pubblica, entro la quale, soltanto, ha senso parlare di diritti<sup>236</sup>.

Si tratta però di capire a che cosa il nostro autore può effettivamente fare riferimento, quando propone qualcosa di diverso dal contratto tra autonomie private. A ben vedere, quando egli auspica il collocarsi di ciascuno dal punto di vista di chiunque — in senso dinamico e rivedibile —, che cosa indica, se non il tentativo di collocarsi dal punto di vista della persona come tale? E la “indisponibilità” del punto di vista morale — da lui propugnata — che cosa indica, se non la “indisponibilità” della persona stessa, intesa come principio normativo<sup>237</sup>?

Portato a coerenza, il trascendentalismo piega inevitabilmente verso il recupero del senso normativo della persona, che è il vero presupposto imprescindibile dell’agire comunicativo. Già per Kant, del resto, assumere il punto di vista universale, significa pensarsi come membro legislatore, oltre che suddito, del regno dei fini o delle persone; ovvero concepire le proprie massime dal punto di vista di una persona che cerca il riconoscimento da parte degli altri — e quindi anche da parte di se stessa —, come persona. E, quando Habermas reagisce alla accusa di eurocentrismo<sup>238</sup>, lo fa sapendo bene — con Hegel<sup>239</sup> — che l’Occidente cristiano, sia pur tra mille incoerenze, ha indotto il resto del mondo a riconoscere nell’uomo quella figura della persona, che sta al centro delle stesse invocazioni e rivendicazioni che oggi, nei consessi internazionali, si odono sempre più spesso provenire dai Paesi del Terzo mondo.

Del resto, se i *PPN* indicano altrettanti lati dell’agire comunicativo, questo a sua volta esprime quegli aspetti della persona, che rientrano

---

<sup>236</sup> «In quanto soggetti giuridici, essi [i cittadini] giungono all’autonomia solo a patto d’intendersi e di agire anche come autori di quei diritti cui, come destinatari, vogliono sottemtersi. Naturalmente, in quanto soggetti giuridici, essi non sono più liberi di scegliersi un medium qualsiasi per realizzare la loro autonomia. Non possono più, in altre parole, disporre liberamente di quale linguaggio vogliano servirsi. Essendo soggetti giuridici, il codice giuridico si presenta come l’unico linguaggio prestabilito in cui possono esprimere la loro autonomia» (cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, pp. 152–153).

<sup>237</sup> L’indisponibilità in questione, è quella che — secondo lo stesso Habermas — autorizzerebbe l’espulsione da un paese democratico dell’immigrato che non accettasse l’integrazione civile; e autorizzerebbe pure la censura nei suoi confronti, qualora questi incitasse altri a fare altrettanto.

<sup>238</sup> Cfr. J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, pp. 57 ss.

<sup>239</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, § 482.



nella sfera hegelianamente descritta come “spirito oggettivo”. Lo spirito oggettivo è la necessità umana di stare in reciproca e stabile azione comunicativa. Sottrarsi a questa necessità, significherebbe morire, almeno come persone, cioè ridursi *hómoios phytō*. Ora, i *PPN* indicano appunto quei lati della persona umana che resistono — come testimoniato dalla contraddizione performativa — alla ipotesi della loro messa in parentesi<sup>240</sup>. E, per questo, essi assumono quel ruolo normativo, che dà sostanza al principio *U*. Del resto, il *free rider* che agisce in modo tendenzialmente strategico, che cosa fa, se non separarsi dalle condizioni che lo rendono persona, e in tal modo — se davvero è coerente nella ingiustizia — autodistruggersi per qualche aspetto<sup>241</sup>?

Insomma, ciò rispetto a cui non si può in alcun modo arretrare, sarà sì un fatto, ma di tipo normativo: non un fatto nel senso della mera fatticità — come il nostro autore sa bene. Ora, l'esistenza di simili fatti normativi — che costituiscono quella che potremmo chiamare la metafisica sottintesa nel discorso habermassiano — non può non portare ad una rivisitazione critica del dogma della scissione tra giusto e bene<sup>242</sup>, e al conseguente recupero di una classica ovvietà: intendere il giusto come il riconoscimento del bene, cioè, concretamente, come il riconoscimento dovuto alla persona stessa, e alle forme “fisiologiche” della relazione intersoggettiva, di cui la persona vive.

---

<sup>240</sup> Come già sappiamo, la contraddizione performativa, in Habermas, è il succedaneo — pragmatico — della contraddizione pratica evocata da Kant nella *Grundlegung* (secondo la variante eidologica e quella buletica).

<sup>241</sup> Per uno sviluppo di questo tema rinviamo al capitolo 1 della Parte Terza del presente volume.

<sup>242</sup> Significativa, al riguardo, la critica mossa da Taylor al proceduralismo: i proceduralisti con la loro teoria cercano di «rendere giustizia agli iperbeni che li motivano, anche se loro non sono in grado di riconoscerli» (cfr. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1989; trad. it. di R. Rini, col titolo: *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 119–121). A. MacIntyre (cfr. *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana 1988) paragona il cosmopolitismo — che si esprime nel punto di vista della giustizia — ad una lingua veicolare mondiale, avente la pretesa di tradurre tutte le altre: in realtà essa esercita una coazione di senso sulle lingue storiche, vietando ai parlanti di realizzare le fusioni d'orizzonte che, sole, facendo toccare con mano le situazioni di intraducibilità, potrebbero ampliare il loro sguardo (cfr. *ibi*, p. 384). Senonché, Habermas dice d'aver in mente appunto la prospettiva del confronto, e non quella di un'omologazione su base aprioristica (cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, cap. 12).

L'alternativa a quest'ultima linea di interpretazione e di sviluppo del trascendentalismo, sembra invece quella polemicamente indicata da Tugendhat, e paventata da Habermas: la contrattazione tra punti di interesse privati, ovvero l'"autonomia" concordata.

## I TESTI CITATI

- Abbagnano N., *Dizionario di filosofia* (1960), TEA, Milano 1993.
- Abbagnano N., *Scritti esistenzialisti*, a cura di B. Maiorca, Utet, Torino 1988.
- Adorno T. W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966; trad. it. di C.A. Donolo, col titolo: *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970.
- Agazzi E., *La logica simbolica*, La Scuola, Brescia 1990.
- Agostino d'Ipbona, *Confessiones*; testo latino a cura di F. Skutella, Leipzig 1934.
- Agostino d'Ipbona, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, testo latino del Migne: PL 40.
- Agostino d'Ipbona, *De libero arbitrio*; testo latino del Migne: PL 32.
- Agostino d'Ipbona, *De Mendacio*; testo latino del Migne: PL 40.
- Agostino d'Ipbona, *De Trinitate*; testo latino del Migne: PL 42.
- Agostino d'Ipbona, *De civitate Dei*; testo latino del Migne: PL 41.
- Albert H., *Traktat über kritische Vernunft* (1968), J.C.B. Mohr, Tübingen 1980.
- Alessandro di Afrodisia, *In Analyticorum Priorum librum I commentarium*, testo greco a cura di M. Wallies, Berlin 1883.
- Alessandro di Afrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, testo greco a cura di M. Hayduck, Berlin 1891.
- Alexy R., *Eine Theorie des praktischen Diskurses*, in W. Ölmüller (a cura di), *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Schöningh, Paderborn 1978.
- Alexy R., *Theorie der juristischen Argumentation*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1978; trad. it. di M. La Torre, col titolo: *Teoria dell'argomentazione giuridica*, Giuffrè, Milano 1998.

- Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, testo latino a cura di F.S. Schmitt, Stuttgart 1868.
- Apel K.O., *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, in: Id., *Transformation der Philosophie*, Bd. II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1973.
- Aristotele, *Analitici Primi*, testo greco a cura di W.D. Ross, Oxford 1949.
- Aristotele, *Analitici Secondi*, testo greco a cura di W.D. Ross, Oxford 1949.
- Aristotele, *De caelo*, testo greco a cura di P. Moraux, Paris 1965.
- Aristotele, *De interpretatione*, testo greco a cura di L. Minio Paluello, Oxford 1949.
- Aristotele, *Etica Eudemia*, testo greco a cura di R.R. Walzer e J.M. Mingay, Oxford 1991.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, testo greco a cura di F. Susemihl – O. Apelt, Leipzig 1912.
- Aristotele, *Fisica*, testo greco a cura di W.D. Ross, Oxford 1936.
- Aristotele, *Metafisica*, testo greco e tr. it. a cura di G. Reale, Milano 1993.
- Aristotele, *Politica*, testo greco a cura di W.D. Ross, Oxford 1957.
- Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris 1966<sup>2</sup>.
- Austin J.L., *How to do Things with Words* (1962), edited by J.O. Urmson and M. Sbisà, Oxford University Press, 1984.
- Azzoni G., *Filosofia dell'atto giuridico in Immanuel Kant*, CEDAM, Padova 1998.
- Baier K., *The Moral Point of View*, Cornell UP, Ithaca 1958.
- Belardi W., *Filosofia, grammatica e retorica nel pensiero antico*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985.
- Bellissima F. – Pagli P., *Consequentia mirabilis*, Olschki, Firenze 1996.
- Berti E., *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'epos editrice, Palermo 1987.
- Bianchin M., *L'argomento trascendentale*, «Verifiche», XX (1991).
- Blondel M., *L'Azione* (1893), trad. it. di S. Sorrentino, edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.
- Blondel M., *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale* (1903); trad. it. di E. Castelli col titolo: *Principio elementare di una logica della vita morale*, Signorelli, Roma 1924.

- Boezio, *Commentaria in Porphyrium*; testo latino del Migne: PL 64.
- Bonfantini M.A., *Introduzione: Peirce e l'abduzione*, in: Ch.S. Peirce, *Le leggi dell'ipotesi. Antologia dai Collected Papers*, a cura di M.A. Bonfantini – R. Grazia – G. Proni – M. Ferraresi, Bompiani, Milano 1984.
- Bontadini G., *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1971, 2 voll.
- Boole G., *An Investigation of the Laws of Thought, on which are founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities* (1854); trad. it. di M. Trincherò, col titolo: *Indagine sulle leggi del pensiero*, Einaudi, Torino 1976.
- Brouwer L.E.J., *Brouwer's Cambridge Lectures on Intuitionism*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; trad. it. di S. Bernini, col titolo: *Lezioni sull'intuizionismo*, Boringhieri, Torino 1983.
- Cantor G., *Beiträge zur Begründung der Transfinite Mengenlehre* [1895], in: Id., *Gesammelte Abhandlungen*, hersg von E. Zermelo, G. Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1962.
- Cassiodoro, *De artibus et disciplinis liberalium litterarum*; testo latino del Migne: PL 70.
- Cicerone, *De fato*; testo latino a cura di R. Giomini, Leipzig 1975.
- Croce B., *Filosofia della pratica. Economia ed etica* (1909), Laterza, Bari 1963.
- D'Agostini F., "La stessa ferita ti salverà". Nota sulla diagonalizzazione antifrastica, «Aut Aut», nn. 291–292 (1999).
- D'Agostino S., *Dall'atto all'azione*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999.
- Dante, *La divina commedia*; testo a cura della società dantesca, Sansoni, Firenze 1922.
- De Caro L.A., *Deontica in Gerhard Ledig*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», LXXIII (1996).
- Della Volpe G., *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica* (1956), Editori Riuniti, Roma 1964.
- Dotto G., *Il regno dei fini come trascendentale interpersonale*, in Aa. Vv., *Ricerche sul trascendentale kantiano*, a cura di A. Rigobello, Antenore, Padova 1973.

- Duns Scoto J., *Ordinatio*, in: Ioannis Duns Scoti *Opera omnia*, studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita praeside P. Carolo Balić, vol. III, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1954.
- Duns Scoto J., *Reportata Parisiensia*; testo latino dell'edizione Wadding, vol. 11, 1–2 della ristampa Olms, Hildesheim 1968–69.
- Durkheim É., *De la division du travail social* (1893), Alcan, Paris 1922; trad. it. di F. Airoidi Namer, col titolo: *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1962.
- Durkheim É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris 1912; trad. it. di C. Cividali, col titolo: *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1967.
- Epitteto, *Diatribè*; testo greco a cura di J. Souilhé, Paris 1962.
- Euclide, *Gli elementi*, edizione italiana a cura di A. Frajese – L. Macconi, UTET, Torino 1970; testo greco a cura di J.L. Heiberg, Leipzig 1883. *Appendix ad librum X*, testo greco dalla edizione J.L. Heiberg – E.S. Stamatis, Leipzig 1969–77.
- Fiorentino F., *Introduzione*, in: Tommaso d'Aquino, *Il male*, trad. it. di F. Fiorentino, Rusconi, Milano 1999.
- Frajese A., *Platone e la matematica nel mondo antico*, Studium, Roma 1963.
- Frege G., *Grundgesetze der Arithmetik* (1893), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962.
- Freud S., *Il disagio della civiltà* (1929), trad. it. di E. Sagittario, Boringhieri, Torino 1971.
- Fries J.F., *Neue oder anthropologische Kritik der reinen Vernunft*, Heidelberg 1808, vol. I.
- Galeazzi U., *Introduzione*, in: Tommaso d'Aquino, *Il male e la libertà*, a cura di U. Galeazzi e R. Savino, Rizzoli, Milano 2002.
- Galilei G., *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo Tolemaico e Copernicano* (1632), a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino 1970.
- Galilei G., *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attinenti alla meccanica ed i movimenti locali* (1638), a cura di E. Giusti, Einaudi, Torino 1990.

- Galvan S., *Introduzione ai teoremi di incompletezza*, Franco Angeli, Milano 1992.
- Galvan S., *Introduzione alle logiche filosofiche II: applicazioni filosofiche della logica deontica*, ISU, Milano 1987.
- Galvan S., *Le regole della negazione nella logica classica, intuizionistica e minimale*, Pubblicazioni ISU Università Cattolica, Milano 1994.
- Gardies J.L., *Essai sur la logique des modalités*, Puf, Paris 1979.
- Gensler H.J., *Ethical Consistency Principles*, «The Philosophical Quarterly», vol. XXXV, n. 139 (1985).
- Gensler H.J., *Ethics*, Routledge, London–New York 1998.
- Gensler H.J., *Formal Ethics*, Routledge, London – New York 1996.
- Gilson È., *Le réalisme méthodique*, Téqui, Paris 1935.
- Gödel K., *Discussion on providing a foundation for mathematics* (1931), Postscript, in: Id., *Collected Works*, vol. I, edited by S. Feferman, Oxford University Press – Clarendon Press, New York – Oxford 1986.
- Gödel K., *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia mathematica und verwandter Systeme I* (1931); trad. it. di P. Pagli, col titolo: *Sulle proposizioni formalmente indecidibili dei Principia Mathematica e di sistemi affini I*, in Aa.Vv., *Il teorema di Gödel* (1988), ediz. italiana a cura di P. Pagli, Muzzio Padova 1991.
- Grassi P., *Kant: male radicale e salvezza*, «Humanitas», LVII (2002).
- Habermas J., *Der europäische Nationalstaat unter dem Druck der Globalisierung*, «Blätter für deutsche und internationale Politik», XLIV (1999).
- Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1985; trad. it. di Emilio Agazzi, col titolo: *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma–Bari 1987.
- Habermas J., *Dialektik der Rationalisierung. Jürgen Habermas im Gespräch mit Axel Honneth, Eberhard Knödler–Bunte und Arno Widmann*, «Aesthetik und Kommunikation», 45/46 (1981).
- Habermas J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1996; trad. it. di L. Ceppa col titolo: *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998.

- Habermas J., *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1998; trad. it. di L. Ceppa, col titolo: *La costellazione postnazionale*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Habermas J., *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur Dialektik der Aufklärung – nach einer erneuten Lektüre*, in K.H. Bohrer (a cura di), *Mythos und Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1983.
- Habermas J., *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1968; trad. it. di G.E. Rusconi, col titolo: *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma – Bari 1990.
- Habermas J., *Erläuterung zur Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1991; trad. it. di V. Tota, col titolo: *Teoria della morale*, Laterza, Roma – Bari 1994.
- Habermas J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1992; trad. it. Di L. Ceppa col titolo: *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996.
- Habermas J., *Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen*, in Id., *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1976.
- Habermas J., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1973.
- Habermas J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1983; trad. it. di Emilio Agazzi, col titolo: *Etica del discorso*, Laterza, Roma – Bari 1989.
- Habermas J., *Morale, diritto, politica*, trad. it. di L. Ceppa, Edizioni di Comunità, Torino 2001.
- Habermas J., *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1988; trad. it. di M. Calloni, col titolo: *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma – Bari 1991.
- Habermas J., *Remarks on Dieter Grimm's 'Does Europe Need a Constitution?'*, «European Law Journal», I (1995).
- Habermas J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, H. Luchterhand Verlag, Neuwied 1962; trad. it. di A. Illuminati – F. Masini – W. Perretta, col titolo: *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma – Bari 1988.



- Habermas J., *The European Nation State. Its Achievement and Limitations*, «Ratio Juris», IX (1996).
- Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1981; trad. it. di P. Rinaudo, col titolo: *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. I. *Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, il Mulino, Bologna 1986.
- Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. II. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1981; trad. it. di P. Rinaudo, col titolo: *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. II. *Critica della ragione funzionalistica*, il Mulino, Bologna 1986.
- Habermas J., *Towards a Theory of Communicative Competence*, in «Recent Sociology», a cura di H.P. Dreitzel, vol. 2, New York – London 1970.
- Habermas J., *Wahrheitstheorien*, in H. Fahrenbach (a cura di), *Wirklichkeit und Reflexion*, Neske, Pfullingen 1973.
- Habermas J., *Was heißt Universalpragmatik?*, in: K.O. Apel (a cura di), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1976.
- Habermas J. – Luhmann N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1971.
- Habermas J. – Taylor Ch., *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 2001.
- Hegel G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 20, unter Mitarbeit von U. Rameil hrsg. von W. Bonsiepen – H. Christian Lucas, F. Meiner, Hamburg 1992.
- Hegel G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831*, hrsg. von K.–H. Ilting, vol. II; trad. it. di G. Marini, col titolo: *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma – Bari 1987.
- Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Band 9, hrsg. von W. Bonsiepen e R. Heede.
- Hegel G.W.F., *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Ver-*

- hältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* (1802– 1803), in *Gesammelte Werke*, Band 4; trad. it. di A. Negri, col titolo: *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive*, in Hegel, *Scritti di filosofia del diritto (1802–1803)*, Laterza, Bari 1962.
- Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, hrsg von H. Glockner, Fromann, Stuttgart 1959, vol. IX.
- Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, Erster Band. Die objektive Logik (1812/1813), in *Gesammelte Werke*, Band 11, hrsg. von F. Hogemann e W. Jaeschke.
- Heyting A., *Les fondements des mathématiques*, Gauthier – Villars ed E. Nauwelaerts, Paris – Louvain 1955.
- Hintikka J., *Models for Modalities*, Reidel, Dordrecht 1969.
- Hoche H.U., *The Golden Rule: New Aspects of an Old Principle*, in: *Contemporary German Philosophy*, D.E. Christensen editor, Pennsylvania State University Press, London and University Park 1982.
- Hoenen P., *De origine primorum principiorum scientiae*, «Gregorianum», XIV (1933).
- Honneth A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1992.
- Horkheimer M. und Adorno T. W., *Dialektik der Aufklärung*, Querido Verlag N.V., Amsterdam 1947.
- Hume D., *Dialogues concerning Natural Religion* (1779), trad. it. di M. Dal Pra col titolo: *Dialoghi sulla religione naturale*, Laterza, Bari 1963; testo inglese a cura di N. Kemp Smith, Oxford – New York 1935.
- Hume D., *An Inquiry concerning the Principles of Morals* (1752), trad. it. di M. Dal Pra col titolo: *Ricerca sui principi della morale*, Laterza, Roma – Bari 1997; testo inglese a cura di T.H. Green – T.H. Grose, London 1874–75.
- Jonas H., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (1987), trad. it. di C. Angelino, col titolo: *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Genova 2002.
- Jung C.G., *Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitäts-*

*tsdogmas* (1948); trad. it. di O. Bovero Caporali, col titolo: *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, in C.G. Jung, *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1992.

- Kant I., *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin – Leipzig 1900–1955, Band II; trad. it. di P. Carabellese – R. Hohenemser – R. Assunto, col titolo: *Sul sentimento del bello e del sublime*, in Kant, *Scritti precritici*, Laterza, Bari 1982.
- Kant I., *Das Ende aller Dinge* (1794), in *Kant's gesammelte Schriften*, Band VIII.
- Kant I., *Der einzig möglich Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), in *Kant's gesammelte Schriften*, Band II.
- Kant I., *Die Metaphysik der Sitten* (1797), in *Kant's gesammelte Schriften*, Band VI; trad. it. di G. Vidari, riveduta da N. Merker, col titolo: *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma – Bari 1989.
- Kant I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), in I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, hrsg von W. Weischedel, Band IV, Wiesbaden 1956; trad. it. di V. Cicero, col titolo: *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Rusconi, Milano 1996.
- Kant I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), in *Kant's gesammelte Schriften*, Band IV; trad. it. di F. Gonnelli, col titolo: *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma – Bari 1997.
- Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in *Kant's gesammelte Schriften*, Band V; trad. it. di F. Capra, rivista da E. Garin, col titolo di: *Critica della Ragion Pratica*, Laterza, Roma – Bari 1997.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft* (1787), in *Kant's gesammelte Schriften*, Band III; trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo–Radice, col titolo: *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma–Bari 1987.
- Kant I., *Kritik der Urteilskraft* (1790), in *Kant's gesammelte Schriften*, Band V; trad. it. di A. Gargiulo riveduta da V. Verra, col titolo: *Critica del giudizio*, Laterza, Roma – Bari 1997.
- Kant I., *Nachlaß: Reflexionen zur Religionsphilosophie; Bemerkungen Kants in seines Bibel* (nichtdatiertes), in *Kant's gesammelte Schriften*, Band XIX.
- Kant. I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wis-*

- senschaft wird auftreten können* (1783), in *Kant's gesammelte Schriften*, Band IV; trad. it. di P. Carabellese, riveduta da R. Assunto e H. Hohenegger, col titolo: *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Laterza, Roma – Bari 1996.
- Kant I., *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791), in *Kant's gesammelte Schriften*, Band VIII; trad. it. di G. Riconda col titolo: *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, in: *Kant, Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989.
- Kant I., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), in *Immanuel Kants kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, hrsg von K. Vorländer, Leipzig 1913; trad. it. di N. Merker, col titolo: *Sul detto comune: «ciò può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi»*, in: *Kant, Stato di diritto e società civile*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1995.
- Kant I., *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797), in *Kant's gesammelte Schriften*, Band VIII; trad. it. di G. Solari, col titolo: *Sopra un preteso diritto di mentir per amore dell'umanità*, in *Kant, Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di G. Solari – G. Vidari, UTET, Torino 1965.
- Kant I., *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Band II; trad. it. di P. Carabellese – R. Hohenemser – R. Assunto, col titolo: *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, in *Kant, Scritti precritici*.
- Kant I., *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (1763), in *Kant's gesammelte Schriften*, Band II; trad. it. di P. Carabellese – R. Hohenemser – R. Assunto, col titolo: *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in *Kant, Scritti precritici*.
- Kant I., *Zum ewigen Frieden* (1795), in *Immanuel Kants kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*; trad. it. di V. Cicero, col titolo: *Per la pace perpetua*, Rusconi, Milano 1997.
- Korsgaard Ch.M., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne 1996.

- Kripke S., *Naming and Necessity* (1972), Basil Blackwell, Oxford 1980.
- Kuhn T.S., *The Structure of Scientific Revolutions*, The University Chicago Press, Chicago 1962; trad. it. di A. Carugo, col titolo: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978.
- Lacan J., *Écrits* (1950), Éditions du Seuil, Paris 1966.
- Leibniz W.G., *Catena mirabilium*, in: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* (1903), G. Olms, Hildesheim 1961.
- Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974); trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, col titolo: *Altrimenti che essere*, Jaca Book, Milano 1991.
- Lévinas E., *De Dieu qui vient à l'idée* (1982); trad. it. di G. Zennaro, col titolo: *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1986.
- MacIntyre A., *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana 1988.
- Manzoni A., *Dell'invenzione. Dialogo*, a cura di P. Prini, Morcelliana, Brescia 1986.
- Manzoni A., *Osservazioni sulla morale cattolica* (1855), a cura di R. Amerio, Ricciardi, Milano – Napoli 1965, 3 voll.
- Maritain J., *Approches sans entraves* (1973), trad. it. di P. Nepi – M. Ivaldo, Città Nuova, Roma 1978.
- Maritain J., *De Bergson à Thomas d'Aquin* (1944); trad. it. di R. Bartalozzi, col titolo: *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1980.
- Maritain J., *Dieu et la permission du mal* (1963); trad. it. di A. Ceccato, col titolo: *Dio e la permissione del male*, Morcelliana, Brescia 1977.
- Masnovò A., *La filosofia verso la religione* (1936), Vita e Pensiero, Milano 1977.
- McCarthy T.A., *Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics*, in: Id., *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, MIT Press, Cambridge Mass. 1991.
- Mead G.H., *Mind, Self and Society* (1934), The University of Chicago Press, Chicago 1967; trad. it. di R. Tettucci, col titolo: *Mente, Sé e Società*, Giunti e Barbera, Firenze 1966.

- Melchiorre V., *Analogia e analisi trascendentale*, Pubblicazioni dell'ISU, Milano 1988.
- Mignucci M., *Sulla nozione di possibilità in Aristotele*, «Élenchos», XXV (2004).
- Molina L. de, *Concordia liberi arbitrii cum Gratiae donis*, testo latino a cura di Iohannes Rabeneck, Madrid 1953.
- Moore G.E., *Etica* (1912), trad. it. di M.V. Previdal Magrini, Franco Angeli, Milano 1982.
- Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), trad. it. di G. Colli col titolo: *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1979.
- Occam, *Quodlibeta Septem*, in *Opera philosophica et theologica*. Gedeon Gál, et al., ed. 17 vols., The Franciscan Institute, New York 1967–88.
- Occam, *Quaestiones in quattuor libros sententiarum*, in *Opera philosophica et theologica*.
- O'Neill O., *Universal Laws and Ends-in-Themselves*, «The Monist», LXXII (1989).
- Pagani P., *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999.
- Pagani P., *Libertà e non-contraddizione in Jules Lequier*, Franco Angeli, Milano 2000.
- Pagani P., *Sentieri riaperti*, Jaca Book, Milano 1990.
- Pareyson L., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995.
- Paton H.J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson, London 1947.
- Peirce C.S., *Collected Papers*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass. 1931–1958, vol. V.
- Peters R.S., *Ethics and Education* (1966), Routledge & Kegan Paul, London, 1974.
- Petrik J., «Golden Rule», in *International Encyclopedia of Ethics*, J.K. Roth editor, Fitzroy Deoborn Publishers, London – Chicago 1995.
- Piovani P., *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Laterza, Bari 1961.
- Pirni A., *Il "regno dei fini" in Kant. Morale, religione, politica in collegamento sistematico*, Il Melangolo, Genova 2000.

- Platone, *Cratilo*, testo greco a cura di J. Burnet, Oxford 1900–1907.
- Platone?, *Epinomide*, testo greco a cura di J. Burnet.
- Platone, *Fedone*, trad. it. di G. Reale (La Scuola, Brescia 1970), su testo greco a cura di J. Burnet.
- Platone, *Fedro*, trad. it. di M. Tondelli, su testo greco a cura di C. Morreschini, Mondadori, Milano 1998.
- Platone, *Filebo*, trad. it. di A. Zadro (Laterza, Bari 1989), su testo greco a cura di J. Burnet.
- Platone, *Leggi*, trad. it. di A. Zadro (Laterza, Roma – Bari 2001), sul testo greco curato da J. Burnet.
- Platone, *Menone*, testo greco a cura di J. Burnet.
- Platone, *Politico*, trad. it. di A. Zadro (Laterza, Roma – Bari 2003), su testo greco a cura di J. Burnet.
- Platone, *Protagora*, testo greco a cura di J. Burnet.
- Platone, *Repubblica*, trad. it. di G. Lozza (Mondadori, Milano 1990), su testo greco a cura di E. Chambry, Paris 1989.
- Platone, *Sofista*, testo greco a cura di J. Burnet.
- Platone, *Teeteto*, testo greco a cura di J. Burnet.
- Platone, *Timeo*, trad. it. di C. Giarratano (Laterza, Roma – Bari 1986), su testo greco a cura di J. Burnet.
- Popper K., *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1979.
- Proclo, *In Platonis Rempublicam commentarii*, a cura di G. Kroll, Teubner, Leipzig 1901.
- Puddu M.R., *L'indagine trascendentale nel discorso etico*, in Aa.Vv., *Ricerche sul trascendentale kantiano*, a cura di A. Rigobello, Antenor, Padova 1973.
- Putnam H., *Analyticity and Apriority: beyond Wittgenstein and Quine*, in: Id., *Philosophical Papers*, vol. III, Cambridge University Press 1983.
- Reale G., *Introduzione*, in: Platone, *Fedro*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.
- Ricoeur P., *La semantique de l'action* (1977), trad. it. di A. Pieretti col titolo: *La semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano 1986.
- Ricoeur P., *Soi-même comme un autre* (1990); trad. it. di D. Iannotta, col titolo: *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

- Robiglio A., *La logica dell'ateismo. Il principio di non contraddizione secondo C. Fabro*, «Divus Thomas», CII (1999).
- Rosmini A., *Antropologia in servizio della scienza morale* (1838), a cura di F. Evain, vol. 24 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini* (curata dell'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa), Roma 1981.
- Rosmini A., *Introduzione alla filosofia* (1850), a cura di P.P. Ottonello, vol. 2 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1979.
- Rosmini A., *Logica* (1853) a cura di V. Sala, vol. 8 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1984.
- Rosmini A., *Psicologia* (1846–48), a cura di V. Sala, voll. 9, 9/A, 10, 10/A della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Roma 1988–1989.
- Rosmini A., *Teosofia* (1869 Post.), a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, voll. 12–17 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini* Città Nuova Editrice, Roma 1998–2001.
- Rosser J.B., *An Informal Exposition of Proofs of Gödel's Theorem and Church's Theorem*, «The Journal of Symbolic Logic», IV (1939).
- Russell B., *Introduction to Mathematical Philosophy* (1919), Allen and Unwin LTD, London 1960.
- Schönrich G., *Kategorien und Transzendente Argumentation*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1981.
- Sciacca M.F., *Atto ed essere* (1956), vol. 5 delle *Opere complete di Michele F. Sciacca*, Marzorati, Milano 1963.
- Sciacca M.F., *Filosofia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 1950; il testo sarebbe stato in seguito riprodotto nei voll. 13 e 14 delle *Opere complete di Michele F. Sciacca*, Marzorati, Milano.
- Sciacca M.F., *Gli arieti contro la verticale*, vol. 30 delle *Opere complete di Michele F. Sciacca*, Marzorati, Milano 1969.
- Sciacca M.F., *Il pensiero moderno*, La Scuola, Brescia 1949.
- Sciacca M.F., *L'interiorità oggettiva* (1952), vol. 1 delle *Opere complete di Michele F. Sciacca*, Marzorati, Milano 1967.



- Sciacca M.F., *L'ora di Cristo* (1953), Marzorati, Milano 1973 (in seguito rieditato come vol. 37 delle *Opere Complete di Michele F. Sciacca*).
- Sciacca M.F., *L'oscuramento dell'intelligenza*, Marzorati, Milano 1970 (in seguito rieditato come vol. 32 delle *Opere Complete di Michele F. Sciacca*).
- Sciacca M.F., *L'uomo, questo "squilibrato"* (1956), vol. 4 delle *Opere complete di Michele F. Sciacca*, Marzorati, Milano 1963.
- Sciacca M.F., *Ontologia triadica e trinitaria*, vol. 36 delle *Opere complete di Michele F. Sciacca*, Marzorati, Milano 1972.
- Sciacca M.F., *Prospettiva sulla metafisica di San Tommaso*, vol. 40 delle *Opere complete di Michele F. Sciacca*, Città Nuova, Roma 1975.
- Sciuto I., *La felicità e il male*, Franco Angeli, Milano 1995.
- Sequeri P.A., *Il timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- Severino E., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.
- Severino E., *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988.
- Singer M.G., «Golden Rule», in *The Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards editor, Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press and Collier Macmillan Publishers, New York – London 1967, vol. III.
- Singer M.G., *The Golden Rule*, «Philosophy», XXXVIII (1963).
- Suarez F., *Disputationes metaphysicae*, testo latino a cura di C. Berton, G. Olms, Hildesheim 1965.
- Tarski A., *A General Method in Proofs of Undecidability*, in: A. Tarski – A. Mostowski – R. Robinson, *Undecidable Theories*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1953.
- Tarski A., *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*, «Philosophy and Phenomenological Research», IV (1944); trad. it. di A. Meotti, in: *Semantica e filosofia del linguaggio*, a cura di L. Linsky, Milano.
- Taylor A.E., *Platone. L'uomo e l'opera* (1926), tr. it. di M. Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1976.
- Taylor Ch., *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1989; trad. it. di R. Rini, col titolo: *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993.

- Taylor Ch., *The Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1992.
- Théon de Smyrne, *Exposition des connaissances utiles pour la lecture de Platon*, a cura di J. Dupuis, Bruxelles 1966.
- Thomas S.B., *Jesus and Kant*, in «Mind», LXXIX (1970).
- Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*, testo latino dell'*Editio Leonina* (n. 43).
- Tommaso d'Aquino, *Qq.Dd., De malo*, testo latino dell'*Editio Leonina* (n. 23).
- Tommaso d'Aquino, *Qq.Dd. De potentia*, testo latino della edizione Fiaccadori, Parma (n. 8).
- Tommaso d'Aquino, *Q.D. De spiritualibus creaturis*, testo latino della *Editio Leonina* (n. 24, 2).
- Tommaso d'Aquino, *Qq.Dd. De veritate*, testo latino dell'*Editio Leonina* (n. 22).
- Tommaso d'Aquino, *De virtutibus in communi*, testo latino Marietti, Torino – Roma 1965.
- Tommaso d'Aquino, *Expositio libri Peri Hermeneias*, testo latino della *Editio Leonina* (n. 1, 1989)
- Tommaso d'Aquino, *Expositio super Job ad litteram*, testo latino della edizione Fiaccadori, Parma (n. 14).
- Tommaso d'Aquino, *Super IV Sententiarum*, testo latino dell'*Editio Leonina* (nn. 17–20).
- Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, testo latino dell'*Editio Leonina* (n. 47).
- Tommaso d'Aquino, *Sententia super Metaphysicam*, testo latino della edizione Fiaccadori, Parma (n. 20).
- Tommaso d'Aquino, *Summa Contra Gentiles*, testo latino dell'*Editio Leonina* (nn. 13–15).
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, testo latino della *Editio Leonina* (nn. 4–12).
- Torrell J.P., *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, Ed. Universitaires, Fribourg – Ed. du Cerf, Paris 1993.
- Toth I., *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- Trapp R.W., *The Golden Rule*, «Grazer Philosophische Studien», LIV (1998).

- Trendelenburg F.A., *Logische Untersuchungen*, Leipzig 1870<sup>3</sup>; trad. it. di M. Morselli, col titolo: *Il metodo dialettico*, il Mulino, Bologna 1990.
- Trudeau R., *The non-Euclidean Revolution*, Birkhauser, Boston 1987.
- Tugendhat E., *Probleme der Ethik*, Ph. Reclam jr., Stuttgart 1984; trad. it. di A.M. Marietti, col titolo: *Problemi di etica*, Einaudi, Torino 1987.
- Tugendhat E., *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1993.
- Tugendhat E., *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1976.
- Vigna C., *Etica del desiderio umano*, in: Id. (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001.
- Vigna C., *Il desiderio e il suo altro*, in: Aa.Vv., *L'enigma del desiderio*, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo 1999.
- Vigna C., *Il frammento e l'intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- Visentin M., *Le categorie e la realtà*, Le Lettere, Firenze 1990.
- Vitale del Forno?, *De rerum principio*; testo latino dell'edizione Wadding dell'*Opera Omnia* di J. Duns Scoto, vol. 3 della ristampa Olms, Hildesheim 1968–69.
- Wattles J., *Levels of Meaning in the Golden Rule*, «Journal of Religious Ethics», XV (1987).
- Wattles J., *The Golden Rule*, Oxford University Press, New York–Oxford 1996.
- Wittgenstein L., *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, a cura di G.H. von Wright – G.E.M. Anscombe – R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford 1956; trad. it. di M. Trinchero, col titolo: *Osservazioni sui fondamenti della matematica*, Einaudi, Torino 1988.
- Wittgenstein L., *Philosophische Bemerkungen*, a cura di R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford 1964; trad. it. di M. Rosso, col titolo: *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1999.
- Wittgenstein L., *Philosophische Grammatik*, a cura di R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford 1969; trad. it. di M. Trinchero, col titolo: *Grammatica filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1990.

Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, a cura di G.E.M. Anscombe e R Rhees, Basil Blackwell, Oxford 1953; trad. it. di R. Piovesan e M. Trincherò, col titolo: *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1983.

Zabarella J., *De methodis libri quatuor, Liber de regressu*, a cura di C. Vasoli, CLUEB, Bologna 1985.

Zellini P., *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano 1989.

Zeuthen H.G., *Théorème de Pythagore, origine de la géométrie scientifique*, in *Comptes Rendus du II. Congrès International de Philosophie*, Ginevra 1904, pp. 833–854.





AREE SCIENTIFICO-DISCIPLINARI

Area 01 – Scienze matematiche e informatiche

Area 02 – Scienze fisiche

Area 03 – Scienze chimiche

Area 04 – Scienze della terra

Area 05 – Scienze biologiche

Area 06 – Scienze mediche

Area 07 – Scienze agrarie e veterinarie

Area 08 – Ingegneria civile e Architettura

Area 09 – Ingegneria industriale e dell'informazione

Area 10 – Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche

Area 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche

Area 12 – Scienze giuridiche

Area 13 – Scienze economiche e statistiche

Area 14 – Scienze politiche e sociali

*Le pubblicazioni di Aracne editrice sono su*

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)

Finito di stampare nel mese di novembre del 2011  
dalla «Ermes. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»  
00040 Ariccia (RM) – via Quarto Negroni, 15  
per conto della «Aracne editrice S.r.l.» di Roma