

**Antonio Da Re**

**Filosofia morale: storia, teorie, argomenti**

**Introduzione**

Prima di inoltrarci nella trattazione che concerne questo testo sarebbe il caso di richiamare all'attenzione l'ambito della trattazione filosofica che è oggetto della *filosofia morale* o *etica filosofica* per cui si caratterizza: l'ambito della prassi umana nella molteplicità delle sue espressioni, da quelle private, e quindi strettamente personali, a quelle pubbliche, concernenti le esperienze politiche e giuridiche. In particolare la denominazione di filosofia morale è affine alla tradizione accademica italiana, mentre quella di etica filosofica è imposta a livello internazionale.

Dal punto di vista semantico le due parole non hanno particolari differenze come confermato dall'origine linguistica. Infatti in greco *ethos* vuol dire "comportamento, costume", e in latino *mos, moris* (recuperato dal greco) ha il medesimo significato. Per cui con il termine *etica* e con il termine *morale* ci riferiamo al comportamento, al costume, al modo d'agire degli uomini.

## Capitolo 1

### La vita buona e la conoscenza del bene Socrate, Platone, Aristotele, Plotino

#### 1.1 Etica, antropologia, ontologia

Fin dall'inizio la filosofia si è posta domande del tipo 'Che cos'è il bene? (o Che cos'è bene per me?)', 'Quando si può dire che la vita che sto vivendo sia una vita buona, che merita di essere vissuta ogni giorno?' ritenendole inevitabili per chiunque a un certo punto della vita.

Per i primi filosofi, quelli naturalisti, l'indagine filosofica è partita dall'origine del reale, sull'ordine che lo guida, sul principio della *physis*, per cui la domanda intorno al bene non è stata posta esplicitamente sebbene non si può escludere dall'interesse per la realtà l'interesse sulla realtà dell'uomo. In ogni modo è con Socrate (469-399 a.C.) che l'interrogazione filosofica sul bene (*to agathon*) viene attuata esplicitamente e in modo approfondito. Con lui la riflessione diversamente dai filosofi naturalisti acquista un carattere antropologico ed etico, di cui non si può fare a meno nella riflessione filosofica. Diviene fondamentale la questione di quale sia la vita buona per l'uomo.

Nella risposta prevalente che viene data nella filosofia greca (la filosofia antica) possiamo rintracciare due elementi peculiari:

- la vita buona risiede nella virtù (*arete*). Intendendo per virtù ciò che qualifica meglio un essere da tutti gli altri esseri, per l'uomo la sua virtù risiede nella sua dimensione razionale. La trattazione del bene viene ad identificarsi con quella della virtù, della sapienza.
- L'idea del bene è ciò che rende conoscibili le cose e le conserva in vita. Il vero essere è costituito dal mondo delle idee, le quali sono tali perché partecipino dell'idea del bene, mentre la realtà sensibile è un essere di secondo livello (verrà chiarito nei prossimi capitoli).

#### 1.2 Socrate: il bene e la virtù

### 1.2.1 la questione socratica

Teniamo ben fermo nella mente che la prima rilevante trattazione del bene si deve a Socrate. Ma per analizzare il problema non abbiamo alcuno scritto socratico dato che lui non ci ha lasciato nulla di scritto, dato che si riteneva sospettoso nei confronti della scrittura per il suo carattere di fissità e rigidità. Per cui possiamo solo tener conto di altre testimonianze quali quelle di Aristofane, Senofonte, Platone, Aristotele. In queste pagine viene preso in considerazione Platone. È importante precisare una cosa. Gli scritti di Platone presentano la forma di *dialogo*, con l'intenzione di rimanere fedele al maestro Socrate, ritenendolo adeguato per attenuare le rigidità dei testi scritti, capace di seguire il dinamismo del pensiero attraverso il confronto tra opinioni e argomenti differenti tra gli interlocutori che vi partecipano. Si distinguono gli scritti di Platone in Dialoghi socratici, scritti in gioventù dove Socrate riveste la figura di protagonista, e dialoghi dialettici, scritti nella maturità. In particolare terremo in conto di due opere: uno scritto giovanile *L'alciade primo* e uno scritto della maturità *Menone*.

### 1.2.2 Conosci te stesso

Nell'*Alcibiade primo* Socrate chiede ad Alcibiade Come possiamo conoscere che cosa sia il bene o il male. La risposta di Socrate consiste nel tener presente l'iscrizione del tempio di Piro a Delfi, dedicato al dio Apollo: CONOSCI TE STESSO. Solo se conosciamo noi stessi potremo conoscere il bene e il male e potremo prenderci cura di noi. Conoscendo noi stessi, e ciò che è bene per noi, possiamo conoscere ciò che è bene per gli altri e ciò che è bene per la polis. Prendersi cura di sé dopo aver conosciuto ciò che è bene per noi non è per Socrate individuabile nella cura del corpo, che non rappresenta la nostra realtà personale. Per Socrate noi siamo la nostra anima e ciò ci qualifica rispetto agli altri esseri; inoltre la parte dell'anima in cui risiede la razionalità è l'elemento divino in noi.

Bene è ciò che è più consono alla parte migliore di noi stessi, all'anima conoscitiva e razionale.

### 1.2.3 la virtù è scienza

Non è possibile essere felici se non si è saggi e buoni e quindi non si è virtuosi. Inoltre se si è buoni e virtuosi si è anche liberi. Solo l'intelligenza che è la parte migliore della nostra anima ci permette di discernere il bene che è per noi liberandoci dai condizionamenti. Dice Socrate che "nell'uomo tutto dipende dall'anima, le qualità della stessa anima dipendono dall'intelligenza, se debbono essere buone". Per cui l'intelligenza quanto virtù vera e propria rende liberi, conducendo l'uomo verso altre virtù quali la giustizia, la temperanza, il coraggio, la bellezza, la salute; l'ignoranza in quanto sottrae l'uomo dalla guida dell'intelligenza rende schiavi, soggiogando l'uomo dal richiamo di cose e qualità che sono in sé cattive.

#### 1.2.4 L'intellettualismo etico

Per comprendere cosa s'intenda per intellettualismo etico bisogna partire dalla tesi fondamentale che emerge dal paragrafo precedente, ovvero che la virtù per eccellenza è la virtù del bene, e che un uomo che non abbia questa conoscenza del bene, la cui vita non sia guidata dall'intelligenza, non può fare il bene.

Si può dire che avviene un rapporto d'identificazione tra il bene e la conoscenza da un lato, e l'ignoranza e il male dall'altro. Si parla di intellettualismo proprio perché a partire da questa tesi d'identità si suppone che solo chi conosce il bene può compiere il bene, e chi non conosce il bene compie il male. Il termine intellettualismo tiene conto anche dell'estraneità del problema della volontà legato alla trattazione del bene. Infatti c'è chi compie il male, pur sapendo che ciò che farà è male.

Resta che questo intellettualismo si presenta in tutta il pensiero antico almeno fino ad Aristotele. Sebbene Socrate nel Menone specifica che chi sceglie il male, è perché lo scambia per bene, in tal caso la conoscenza permette di smascherare questo meccanismo di sostituzione permettendoci di ritornare sulla via della virtù.

### 1.3 Platone: l'idea del bene e la vita mista

Se la riflessione di Socrate si è caratterizzata antropologicamente ed eticamente, con Platone la riflessione intorno al bene diviene più complessa arricchendosi di un carattere metafisico e ontologico.

Nel fondamentale Mito della caverna, contenuto nel La Repubblica. Il mito presenta una riflessione ontologica (riguardante il problema dell'essere) e gnoseologica (riguardante il problema della conoscenza) in quanto la tesi platonica è che la realtà e la conoscenza sono strutturate secondo una pluralità di gradi. Infatti la vera realtà non è quella data dal mondo sensibile (per intenderci quello a cui siamo tutti abituati a pensare) bensì dal mondo sovrasensibile delle idee (per intenderci quello ideale). Il mondo sovrasensibile può essere conosciuto dal sapere scientifico della ragione e dall'intelligenza.

Nel Filebo si pone invece la questione di cosa sia il bene per l'uomo. La vita buona dell'uomo è la vita mista, composta da intelligenza e piacere, di cui la prima in una gerarchia interna al bene ha il primato.

#### 1.3.1 L'idea del bene può essere conosciuta?

Per Platone il bene è "l'oggetto che ogni anima persegue e che pone come meta di tutte le sue azioni": il bene supremo o assoluto. L'istanza metafisica è individuabile nell'argomentazione che il bene umano e le cose buone per essere tali devono riferirsi al bene assoluto denominato *l'idea del bene*. Dall'idea del bene tutti e tutte le cose ricevono esistenza ed essere, per cui la conoscenza della realtà sensibile e del mondo sovrasensibile delle idee è spiegato dall'idea del bene. È qui invece contenuta l'istanza ontologica. Ciò non significa affatto che l'idea del bene possa essere paragonata ad altre idee (del mondo sovrasensibile) o cose (del mondo sensibile), anzi essa è *aldilà dell'essere*, e proprio per ciò sfugge a qualsiasi tentativo di definizione da parte dell'uomo. L'unica modalità per renderla è la metafora, la più importante delle quali è quella del sole.

#### 1.3.2 L'idea del bene e i beni

Il bene è un principio trascendente in quanto non è possibile averne una conoscenza adeguata ma solo approssimativa come concluso nel paragrafo precedente.

Il fatto che l'uomo non possa giungere alla sua comprensione non implica che non abbia conoscenza della relazione sussistente tra il bene e le *cose giuste e belle*. Infatti chi conosce le cose buone e belle è perché vi è un principio assoluto; se vi sono molteplicità e differenze è perché vi è unità. È importantissimo che l'uomo riconosca come i beni umani siano relativi e non assoluti (sono l'idea del bene lo è) e che essi siano beni sono perché sono in relazione con il bene in sé. C'è una relazione fondamentale tra i beni e le cose del mondo sensibile e le idee (oggetti intellegibili) e l'idea del bene del mondo sovrasensibile, la cui conoscenza permette all'uomo di elevarsi al di sopra della conoscenza opinabile per giungere alla conoscenza scientifica (dianoia) e all'intelligenza (nous).

### 1.3.3 il bene come intelligenza e piacere

Come abbiamo anticipato nel Filebo si tratta di cosa sia la vita buona (bene) per l'uomo, che in questo dialogo viene definita attraverso il confronto di due tesi: la prima edonista secondo cui il bene consiste in una vita di piacere e godimento e una seconda tesi secondo cui il bene si identifica con il pensiero e l'intelligenza.

Socrate nel corso del dialogo fa notare come il bene sia per natura qualcosa di compiuto che viene ricercato da qualsiasi uomo per se stesso, qualcosa che basta alla felicità. Ma né il piacere (vita propria degli animali) né l'intelligenza (appannaggio di una vita divina) considerati separatamente possa essere definiti bene. La proposta di Socrate è una terza via ovvero che la vita buona dell'uomo sia una vita mista di pensiero e piacere.

### 1.3.4 L'intelligenza divina

Nel Filebo viene riconosciuta la vita secondo l'intelligenza come superiore e più adeguata. A questo punto è necessario chiedersi quale dei due elementi componenti la vita mista dell'uomo come la migliore vita sia più decisivo per

il bene. Nel dialogo che avviene tra Filebo e Socrate, Platone fa precisare quest'ultimo sul tipo d'intelligenza che è in questione nell'identificazione del bene. Per Socrate distingue "la mia intelligenza" dal "l'intelligenza veritiera e divina". Se la prima è quella propria di ogni essere, la seconda ha una condizione del tutto speciale in quanto caratterizzata da misura, bellezza e verità. Per cui è l'intelligenza divina a godere di un rapporto d'identificazione con il bene, e proprio per ciò gode di un ruolo principale all'interno della vita mista.

#### 1.4 **Aristotele:** la felicità e la critica dell'idea platonica del bene

Aristotele parte dall'idea platonica che il bene deve essere perseguito da ogni anima e che costituisce il fine di ogni azione, per passare a precisare il rapporto tra il bene supremo e il bene dell'uomo. La sua indagine lo porterà a prendere le distanze da Platone.

##### 1.4.1 Bene, fine, felicità

Nell'opera più importante, l'*Etica Nicomachea*, dedicata alla filosofia pratica Aristotele definisce il bene come ciò a cui tutto tende. Ogni arte o azione tendono a un fine e ogni scelta mira a un bene per cui nella definizione aristotelica individuiamo subito due questioni importanti: la prima che bene e fine s'identificano, la seconda che esistono una pluralità di fini in relazione alla molteplicità di arti e azioni, per cui ci sono una molteplicità di beni.

La pluralità dei fini (e dei beni) non hanno lo stesso valore, ma si stabilisce una gerarchia per cui esistono fini superiori e primi, e secondari. I fini secondari sono quelli che dipendono di volta in volta da un altro fine, come ad esempio per esercitare la professione di medico (fine principale), per cui è necessario iscriversi all'università, sostenere un numero di esami, discutere la tesi, prendere l'abilitazione..(fini componenti). I fini primi e superiori è un fine che non dipende da altri fini ed è il bene supremo. Ora il bene supremo per l'uomo consiste nella sua felicità (nella sua *eudaimonia*). Ma in che cosa consiste la felicità? In base alle differenti esperienze degli uomini si possono individuare diversi tipi di felicità quali l'onore, il piacere, la ricchezza. Per

Aristotele questi tipi contribuiscono sicuramente a rendere migliore la vita, ma non permettono di raggiungere l'autosufficienza (autarchia), la completezza che contraddistingue il bene perfetto.

#### 1.4.2 la felicità e la realizzazione dell'uomo come essere razionale

Per Aristotele la felicità (il fine ultimo, il bene supremo) risiede nell'esercitare in modo eccellente la funzione (ergon) propria dell'uomo, ovvero nell'esercitare al meglio ciò che lo distingue dagli altri esseri.

Nell'uomo è possibile identificare tre dimensioni una nutritiva o vegetativa (comune con le piante), una desiderativa o sensitiva (comune con gli animali) e una *razionale* propria dell'anima (*esclusiva dell'uomo*). *La dimensione razionale ha sede nell'anima*. Ma l'anima si suddivide in due parti una razionale e una irrazionale, a sua volta distinta in desiderativa e sensitiva, che rende l'uomo emozionale e passionale. La parte irrazionale sotto la guida della parte razionale fonda la possibilità delle virtù etiche e del carattere (che vedremo meglio nel prossimo paragrafo). Dalla parte razionale prendono forma tutte le virtù dianoetiche (razionali) della saggezza e della sapienza. Aristotele distingue due tipi di virtù: etiche e dianoetiche.

Dire che la felicità è il fine dell'uomo significa affermare che l'uomo è chiamato a realizzare se stesso, secondo il suo essere. Ora se l'uomo è già dato con le sue potenzialità, nella sua vita deve perseguire il perfezionamento di sé attraverso l'esercizio delle virtù etiche e dianoetiche, e infine attraverso la sapienza, la ricerca razionale e l'attività contemplativa

#### 1.4.3 virtù etiche e dianoetiche

Le *virtù etiche*, dette anche virtù del carattere o del giusto mezzo sono quelle determinate dalla parte irrazionale dell'anima che si lega alla parte razionale, e obbedendo ad essa le determina. Esse derivano dall'abitudine a ripetere un singolo atto. Un uomo sarà coraggioso non può essere definito tale per un solo atto compiuto, ma per aver agito coraggiosamente in più situazioni. Sono virtù etiche il coraggio, la temperanza, la giustizia..

Le *virtù dianoetiche* (phronesis, ovvero saggezza, e sophia, ovvero sapienza) derivano dalla parte razionale dell'anima e derivano dall'insegnamento. La



virtù dianoetica per eccellenza è la saggezza che consente di scegliere bene in ogni situazione concreta, è sempre ricolta a fini buoni e accompagna la determinazione delle virtù etiche.

Aristotele distingue inoltre tra capacità che consiste nel semplice fatto di provare delle passioni e che non ha qualificazione morale, e disposizioni che sono le virtù e i vizi, i contrari delle virtù, in base alle quali ci comportiamo bene o male e che implicano qualificazione morale.

#### 1.4.4 il bene supremo

Dai paragrafi precedenti abbiamo visto che: primo che i beni sono molteplici e gerarchizzabili, il bene supremo è la felicità, secondo che il bene è inteso come un bene pratico, attuizzabile con l'agire virtuoso. Questi due elementi della riflessione aristotelica criticano la dottrina platonica del bene.

### 1.5 Plotino: il bene dell'uomo come ritorno all'uno

#### 1.5.1 le ipostasi originarie

Plotino si pone in continuità con il pensiero platonico, motivo per il quale il suo pensiero è qualificato "neoplatonismo". Le *Enneadi*, raccolta di trattati, è la sua unica opera. Il bene (della Repubblica di Platone) viene identificato con l'Uno di Parmenide, e da esso viene fatto derivare (o procedere) il mondo intellegibile e il mondo sensibile; il bene dell'uomo consiste nel ritornare alla sua origine, ovvero al principio Bene-Uno.

Cardine della riflessione plotiniana è il rapporto tra l'Uno e i molti. L'unità si articola in tre modi, tre sostanze (in termine usato è *ipostasi*, nel senso di realtà in sé sussistente): l'uno, l'intelligenza, l'anima.

L'Uno, come prima ipostasi, si pone liberamente, senza condizionamenti, è potenza infinita da quale tutto deriva. L'Uno non fa derivare attraverso un atto creativo come avviene per il Dio dei cristiani, ma in quanto potenza generatrice dà origine all'*intelligenza* che è la seconda ipostasi e che contiene in sé il platonico mondo delle idee; dall'Intelligenza viene l'*anima*, infine dall'*anima* il mondo sensibile. Vediamo in che modo avviene la derivazione del

mondo sensibile. Ora l'anima si distingue in anima universale e anima del mondo, la prima concepita come purezza in stretta unione con l'intelligenza, e la seconda come colei dalla quale deriva il mondo sensibile. Ma l'anima del mondo non si lega direttamente al sensibile, materiale, corporeo, in quanto sono le anime individuali che entrato in contatto con i corpi, animandoli, costituendo l'ultimo livello di realtà. Le derivazioni delle ipostasi sono un movimento o meglio una processione che parte dall'uno. Ma man che ci si allontana dall'uno potenza infinita e semplice, si determina la molteplicità e la differenza. Già l'intelligenza è duplicità in quanto pensiero pensante e oggetto pensato; l'anima è molteplice in quanto una (c'è un'anima per ogni corpo) e molte (in quanto ci sono molteplici anime); infine il corpo è molteplice in quanto costituito da massa che è divisibile all'infinito.

### 1.5.2 il male come non essere

Il mondo materiale, sensibile, corporeo è il punto di massimo allontanamento dall'Uno e si presenta come assenza di essere. Dire che la materia è non essere significa asserire che essa è male in quanto assenza di essere (uno-Bene). Questo significa che in Plotino non sono due entità separate il bene e il male, in quanto il male viene definito in relazione al bene. Il male o la materia è il non essere, il privo di forma, intelligenza, misura. Ma è pur vero che la materia procede dall'Uno come derivazione dall'anima, per cui il sensibile è nell'Uno. Purtroppo l'uomo non è sempre consapevole di questa unità profonda del reale, e qui si cela l'inganno, il fraintendimento possibile sulla natura del bene: l'anima individuale persa nel corpo può rimanere nel mondo sensibile. Ma per Plotino l'anima dell'uomo può attuare una conversione, staccandosi dal mondo e ritornare all'Uno.

### 1.5.3 il bene come ciò a cui tutto aspira

Il bene per l'uomo, secondo Plotino, consiste nel comprendere che la fonte di vita è nell'ipostasi dell'anima, che il fondamento della verità sta nell'Intelligenza e che la radice del bene e del divino sta nell'Uno. La conversione, ovvero il cammino di ritorno verso l'Uno è solo di natura divina, in quanto l'anima è tale. Per Plotino non l'anima è nel corpo, bensì il

corpo è nell'anima. Qual è il bene dell'uomo? Il bene dell'uomo è il bene della sua parte migliore , del suo vero essere , quello spirituale, il bene dell'anima che dipende dal bene supremo e partecipa della sua natura. Il bene è ciò a cui ogni essere aspira ma è anche ciò che è aldilà dell'essere, del pensiero e dell'intelligenza.

#### 1.5.4 la via dell'"unio mystica"

Il cammino di ritorno verso l'Uno è un cammino tortuoso, in cui l'anima deve spogliarsi di tutti i condizionamenti materiali e sensibili. È necessario diventare noi stessi Uno, immedesimandoci nella sua natura. La sua conoscenza non può avvenire tramite le scienze dato che la scienza discorsiva distingue e separa, mantenendoci nel molteplice. Per cui la contemplazione dell'uno non può essere spiegata.

La dimensione etica è intesa come purificazione interiore che sfocia in un'esperienza di unio mystica con l'uno.

## Capitolo 2

### Felicità e virtù: Aristotele, Epicuro, Stoici

#### 2.1 Felicità, virtù e beni

##### 2.1.1 l'etica della felicità, non del dovere

Nel pensiero antico la *felicità (eudaimoina)* costituisce il cardine della riflessione sulla prassi (l'agire) e sulla vita buona dell'uomo. per gli antichi parlare di etica significa parlare di felicità. Diversamente da noi che consideriamo la morale o l'etica come ciò che ha a che fare con l'obbedienza della legge e dell'obbligo, con il dovere, per gli antichi il punto di partenza della riflessione etica non è costituito dal dovere, ma dal significato della vita buona.

##### 2.1.2 la vita come un tutto

Una vita buona è una vita compiuta, completa. Per cui uno dei requisiti fondamentali della felicità (*eudaimoina*) è la compiutezza. Il termine greco *eudaimonia* è reso in italiano solo parzialmente dal termine felicità. Per Aristotele *l'eudaimonia* è il bene supremo per l'uomo, ciò che viene ricercato per se stesso e non in vista di altro, il fine ultimo della nostra vita, rinvia all'essere proprio dell'uomo. Essa è l'attività dell'agente e richiede la realizzazione di sé in una vita completa e non è identificabile né con la ricchezza, né con l'onore, né con la soddisfazione soggettiva, né con la fortuna (*tyche*) la quale è del tutto casuale e sfugge al nostro controllo.

##### 2.1.3 non si può essere felici senza essere virtuosi

L'identificazione dell'*eudaimonia* con il bene supremo, la stretta relazione tra *eudaimoina* e virtù per la vita buona sono elementi di riflessione etiche che vengono condivisi anche con la scuola ellenistica epicurea e stoica. Le differenze teoriche concernono il modo di porre e risolvere il problema più che sul piano teorico sul piano pratico. Una prima domanda che risolviamo in questo capitolo è Si può essere felici senza essere virtuosi? Per Aristotele, gli epicurei e gli stoici non è possibile.

## 2.2 Aristotele: non basta la virtù per essere felici

### 2.2.1 compiutezza e incompiutezza della virtù

In alcuni passi Aristotele sostiene che la virtù sia necessaria per darsi della felicità, giungendo a riconoscere la virtù non solo condizione necessaria ma anche sufficiente.

Altrove parla di incompiutezza della virtù, constatando semplicemente che non si può sostenere che un uomo virtuoso che soffre mali e sventure sia felice. Per cui l'essere virtuosi pur essendo qualifica necessaria per la vita buona, non è sufficiente per una vita felice, che ricordiamo essere il fine ultimo di ogni vita. Significativa la definizione di Aristotele dell'uomo felice come "di colui che agisce secondo virtù completa ed è provvisto a sufficienza di beni esterni, non in un qualsiasi periodo di tempo, ma in una vita completa".

### 2.2.2 L'importanza dei beni

Per Aristotele la felicità è composta sia dall'esercizio delle virtù sia dalla presenza dei beni esteriori. Per meglio comprendere il ruolo indispensabile dei beni esteriori A. osserva che una felicità compiuta non si lascia compromettere da piccole disgrazie e disavventure, perché l'uomo buono sa farvi fronte con coraggio, mentre l'uomo felice non potrà esserlo pienamente se dovrà sopportare gravi disgrazie. L'uomo buono in quanto virtuoso e di animo nobile riesce a far fronte alle disgrazie ma senza poter essere felice.

## 2.3 Epicuro ovvero il primato della felicità

### 2.3.1 Il piacere come assenza di dolore e di turbamento

Per Epicuro il piacere (hedone) è "principio e fine del vivere felicemente". Per piacere autentico intende il piacere catastematico, ovvero il piacere privo di movimento. Precisiamo. Il piacere, come assenza di movimento è l'assenza di dolore, il supremo piacere. Distinguiamo:

-i *piaceri del corpo* che comportano "un equilibrio del corpo" e trovano la loro compiutezza *nell'aponia*, ovvero l'assenza di dolore, e

- i *piaceri dell'anima* che perseguono uno stato di quiete, di *ataraxia*, ovvero l'assenza di turbamento.

Ma lungi dal considerare la filosofia epicurea come una dottrina edonista volgare si consideri che Epicuro sosteneva che senza le virtù, in particolare la saggezza, non fosse possibile il raggiungimento del piacere dato che sarebbe impossibile riconoscere i veri piaceri. Infatti è possibile distinguere tra:

-piaceri necessari e naturali, che derivano dal soddisfacimento dei bisogni naturali quali mangiare, bere, dormire;

-piaceri naturali e non necessari, che sono piaceri superflui come mangiare e dormire in un modo ricercato;

- piaceri non naturali e non necessari, che sono dannosi e illusori (onore, potere, ricchezza).

Se i primi permettono al corpo di raggiungere un equilibrio, i secondi e i terzi sono causa di turbamento per l'anima resa inquieta e turbolenta.

### 2.3.2 l'implicazione di felicità e virtù

L'ideale di una vita priva di turbamenti d'animo è orientata alla ricerca della serenità interiore, possibile rinunciando a tutto ciò che è superfluo. I beni esteriori sono totalmente superflui al raggiungimento della felicità, dato che implicano un turbamento all'anima.

Per Epicuro non è possibile vivere felicemente senza anche vivere saggiamente, bene e giustamente, né saggiamente e bene senza anche vivere felice. Infatti l'uomo virtuoso, il saggio sarà felice anche quando verrà torturato, diversamente da Aristotele. Una simile considerazione è comprensibile se si comprende che il raggiungimento *della'ataraxia* per l'anima, permette la sopportazione dei dolori del corpo.

## 2.4 Gli Stoici ovvero il primato della virtù

### 2.4.1 la virtù basta a se stessa

La scuola stoica fu fondata da Zenone di Cizio verso il 300 a. C. ad atene e deve il suo nome al luogo, un portico detto stoa, dove si svolgevano le

lezioni. In queste pagine vengono presi in considerazione le riflessioni dei due massimi esponenti Zenone e Crisippo.

Diversamente dagli epicurei che partono dal piacer, gli stoici partono dalla virtù. “la virtù è una predisposizione alla coerenza morale”, ciò che è degno di scelta per l’uomo e che merita di essere perseguito. La felicità autentica risiede solo nella virtù, l’interesse personale e la convenienza sono felicità apparenti. Per Zenone la virtù è condizione necessaria e sufficiente per essere felici, in opposizione alla considerazione aristotelica.

#### 2.4.2 gli indifferenti

La virtù in quanto assoluta e pura non ammette misura, calcoli, gradualità: o si è virtuosi o si è viziosi. Inoltre il bene è solo la virtù non le virtù, in quanto tante. Per gli stoici chi è virtuoso possiede tutte le virtù, contrariamente chi è vizioso, e agisce nel male, ha tutti i vizi. Gli stoici precisano che è improprio parlare di beni o mali, che si dovrebbe parlare di *indifferenti* in quanto tutti gli aspetti (vita, salute, bellezza, piacere..) e i suoi contrari sono indifferenti rispetto al vero bene. Il saggio vive nell’impassibilità, *nell’apatheia*. Infatti il saggio, l’uomo veramente felice non è affatto condizionato da un bene esterno o interno, è totalmente libero. L’unica legge a cui obbedisce è quella del *logos* che gli estirpa tutti i turbamenti e infelicità, ovvero le passioni (quattro sono le fondamentali: la paura, il desiderio, il dolore, il piacere). Libero esternamente e nell’animo obbedisce alla sola virtù.

## Capitolo 3

### Il bene e le virtù: Agostino, Bonaventura, Tommaso d'Aquino

#### 3.1 Termini antichi, eppure nuovi

##### 3.1.1 il bene e l'idea di creazione

I termini cardine della filosofia antica individuati nella riflessione sulla vita e l'agire dell'uomo, bene, virtù e felicità, li ritroviamo nella filosofia cristiana tardo-antica con Agostino d'Ippona e nella filosofia medievale ma con significati nuovi. Tra le principali novità:

-I beni non sono più solo spirituali, ma anche i corpi, le realtà materiali, in quanto opera di dio, sono sommamente buoni. Nuova concezione del bene, e conseguentemente del male.

-Si impianta il principio di creazione rispetto a quello di processione o derivazione.

-Viene respinta l'identificazione tra male e materia.

##### 3.1.2 il male morale

Non vi è diversità tra i diversi esseri e quindi una diversità tra i tipi di bene: alcuni sono superiori, altri inferiori; ma ciò che è inferiore, anche al massimo livello, in sé e per sé è un bene. Questa gerarchia del reale è peculiare in quanto ci permette di capire perché facciamo esperienza del male.

Agostino definisce il *male morale* (l' *iniquitas*) come *desertio meliorum* ossia abbandono dei beni migliori, da parte della libera volontà. Ciò significa che la volontà quando compie il male non si dirige verso realtà malvagie, bensì verso beni inferiori, quando bisognerebbe privilegiare quelli superiori. I beni inferiori che di per sé non sono beni malvagi, in rapporto con quelli superiori vengono considerati tali. In questa prospettiva il peccato originale non viene considerato come desiderio di qualcosa di cattivo bensì come rinuncia a ciò che è il meglio.

Allo stesso modo Tommaso d'Aquino definisce il male come privazione di essere, mancanza di qualcosa che dovrebbe esserci ( come la bruttezza in sé non esiste, se non come mancanza di bellezza, allo stesso modo il male in sé



non esiste, se non come mancanza di bene, di essere). Inoltre dato che l'uomo con la propria libera volontà sceglie il male morale rinunciando al bene, viene definito *malum culpae*.

Manicheismo

### 3.1.3 la felicità- beatitudine e le virtù cardinali

L'originalità della riflessione medievale, come detto all'inizio del capitolo, si caratterizza rispetto alla riflessione antica per un nuovo modo di concepire il male, ma anche per la creazione, l'amore di un Dio persona che interviene nella storia degli uomini.

Per quanto concerne la riflessione intorno alla felicità, per i medievali la *felicità*, o meglio la **beatitudine** (come precisano), è il sommo bene, il fine ultimo a cui tende tutto il nostro essere e nel quale troviamo completa realizzazione (come d'altronde abbiamo visto nei filosofi antichi). La beatitudine coincide con il possesso di Dio, per cui può essere goduta nella vita eterna (come abbiamo visto in Plotino). Il raggiungimento della beatitudine attraverso un cammino di purificazione non è opera solo delle fatiche dell'uomo, perché in primo luogo opera la *grazia divina*, a cui l'uomo è chiamato ad aderire.

Per quanto concerne le virtù, nei tre autori che tratteremo in questo capitolo, giocano un ruolo principale nella comprensione dell'esperienza morale. Le *virtù etiche* per eccellenza, chiamate anche virtù cardinali in quanto sono i cardini intorno ai quali si determina la vita morale sono La prudenza, la giustizia, la forza e la temperanza. Ci sono poi le *virtù teologiche* che si aggiungono alle cardinali perfezionandole: fede, grazia e carità.

## 3.2 Agostino: la morale della carità

### 3.2.1 L'illuminazione morale

Per spiegare la capacità conoscitiva dell'uomo Agostino ricorre alla dottrina dell'illuminazione, secondo cui i concetti, le idee, le verità di cui ci serviamo non vengono determinate dall'esterno, ma sono già presenti in noi: c'è solo

una luce che ce li illumina. L'uomo è capace di conoscere perché nella sua anima interviene un maestro interiore che lo istruisce, la verità di Dio. Questa gli illumina da dentro la mente permettendogli di riconoscere le verità. Con la sapienza l'uomo scopre dentro di sé di desiderare il bene e di voler fuggire il male, trovando impressa nella propria mente la nozione di felicità. La sapienza è la verità universale, grazie alla quale si comprende e possiede il bene, che è unico per tutti.

### 3.2.2 la legge eterna e la legge terrena

Esistono comunque molteplici e differenti beni, tra cui alcuni superiori rispetto ad altri che sono inferiori, ma uni è il sommo bene. Come fa l'uomo a scegliere quelli giusti?

Solo l'unicità della sapienza permette di identificare la giustezza di scelte o leggi particolari. Ma prima di tutto segniamo la distinzione tra legge terrena o degli uomini e legge eterna. La legge terrena è quella istituita dagli uomini e per loro natura sono sottoposte a continui mutamenti, mentre la legge eterna che è immutabile e non può essere istituita dagli uomini, ma solo da essi rispettata. La legge terrena sarà più giusta quanto più conforme alla legge eterna. Solo nel proprio intimo, scoprendo l'illuminazione gli uomini possono scegliere giustamente. In qualsiasi caso agisce la volontà dell'uomo, ovvero la forma dell'amore che muove l'anima a volere il bene, ma vi è l'amore verso l'eterno e incorruttibile che porta alla preferenza dei beni superiori, e l'amore stravolto dalla cupiditas (l'amor di sé) che ricerca beni parziali e mutevoli.

### 3.2.3 la virtù come "ordo amoris"

Agostino sottolinea la forza straordinaria dell'amore capace di muovere e trasformare la vita degli uomini, ma anche le molteplici sembianze. La concezione fondamentale è quella dell'amore vero, quello che desidera godere il sommo bene, chiamato anche *caritas*. La *caritas* (una delle tre virtù teologali) è la virtù per eccellenza perché attinge direttamente all'amore di Dio riversandolo sui beni. Ma tra le quattro virtù cardinali e le virtù teologali Agostino ritiene che la carità è la virtù delle virtù, che è ordine dell'amore

(*ordo amoris*). Vivere secondo la carità significa vivere secondo l'ordine dell'amore, rispettando l'ordine dell'essere.

### 3.3 Bonaventura: l'illuminazione morale e le virtù etiche

#### 3.3.1 L'itinerario dell'anima verso Dio

Una delle opere cardine del pensiero di Bonaventura da Bagnoreggio è un breve trattato di ascesi e di mistica intitolato *Itinerarium mentis in Deum*. In questo trattato scrive all'inizio che bisogna ricercare il sommo bene di Dio e pervenire alla beatitudine, elevandosi al di sopra di se stessi, "in virtù di uno slancio che parte dal cuore" e consapevoli che ci possiamo elevare solo se una forza superiore ce lo consente (l'intervento di Dio come *grazia*). Il cammino si snoda attraverso tre tappe fondamentali:

- Considerare il mondo fuori di noi nella sua bellezza cogliendo le tracce della presenza di Dio (*vestigia*);
- Il ritorno in noi stessi come *imago Dei*, immagine di Dio;
- Trascendere noi stessi (oltrepassare la nostra dimensione terrena) fino a una visione mistica per sommo bene, Dio, attraverso una *similitudo*, una similitudine della sua realtà inaccessibile.

I concetti cardine sono la *grazia* di Dio come necessaria per il cammino, lo *slancio di cuore* (il desiderio spirituale) dell'uomo verso il sommo bene, l'unità del sapere garantita dalla teologia come superiore rispetto alla filosofia e la realtà dell'uomo come essere spirituale, *mens* (mente, la mente in quanto anima) legata al corpo solo temporaneamente nella sua esistenza.

#### 3.3.2 la temperanza e il desiderio dell'anima

In un'altra opera, le *Collationes in Hexaemeron* (delle conferenze sui sei giorni della creazione), Bonaventura critica la dottrina aristotelica della giusta misura riadattandola alla dottrina dell'illuminazione di Agostino: la mente per conoscere le virtù ordinarie deve lasciarsi illuminare e guidare dalla luce della verità eterna. Tra le virtù aristoteliche Bonaventura sottolinea l'importanza della temperanza in quanto esprime la dimensione spirituale (la

mente) dell'uomo come esercizio corretto del desiderio e si oppone alla concupiscenza dell'avere e del possesso.

### 3.3.3 la virtù della povertà

In linea con l'etica aristotelica la virtù è considerata come criterio del giusto mezzo tra gli opposti, ma contrariamente le ricchezze non possono essere considerate necessarie per l'esercizio delle virtù. In questa prospettiva Bonaventura tenta di legittimare la povertà come virtù, sull'esempio di vita di Francesco d'Assisi. La povertà non consiste di una semplice mancanza di possessi materiali, ma deve essere un desiderio dell'anima, deve nascere dal cuore dell'uomo.

## 3.4 Tommaso d'aquino

### 3.4.1 principi intrinseci e principi estrinseci

La riflessione morale tomista avviene magistralmente nella sua opera più importante la *Summae theologiae* (strutturata in tre parti), in particolare nella seconda parte *Primae secundae*. Qui avviene la trattazione del fine ultimo e della beatitudine, dell'atto umano, della volontà dell'agire, delle virtù e dei vizi, e infine della legge umana ed eterna. A titolo conoscitivo la prima parte tratta dell'esistenza e dell'essenza di Dio, mentre la terza delle virtù teologali e cardinali.

Nella seconda parte della *Summae* si parte dai concetti di virtù e legge. La virtù rientra nell'analisi dei principi intrinseci degli atti umani, che rinviano alla riflessione della vita buona, la legge rientra nell'analisi dei principi estrinseci, che rinvia la riflessione sugli obblighi e doveri. Per Tommaso peculiare è l'analisi dei principi estrinseci concernenti l'essere stesso dell'uomo, in quanto la legge ha per lui un ruolo secondario.

### 3.4.2 le virtù come abiti buoni

La *virtù* in primo luogo è un abito (*habitus*) ovvero una qualità che contraddistingue l'essere di una determinata persona, potremo anche dire che l'*habitus* è quel tratto del carattere, lo stile di vita che contraddistingue

l'essere di una persona. Come fa Aristotele, Tommaso sottolinea quale carattere principale della virtù *l'abitudine*, in quanto è necessario che l'atto (virtuoso) si ripeta e sia frutto di esercizio continuo. Per Tommaso sia le virtù che i suoi contrari, i vizi, sono qualità che non sono già in noi, ma che si formano nel tempo in base ai nostri ripetuti comportamenti. Essi dipendono da noi e dall'esercizio della nostra libertà.

### 3.4.3 le virtù come abiti operativi

Per questo la virtù è un *habitus operativus*, un abito operativo. Tommaso vuole ancora sottolineare che la virtù non appartiene alla mera natura fisica e che c'è bisogno di esercizio perché essa si possa formare in noi. Resta che la virtù è un perfezionamento di una potenzialità in noi presenti. Per non fraintendere si pensi a un ragazzo che ha una buona predisposizione per le lingue o la musica, le sue potenzialità non bastano per farne un poliglotta o un musicista raffinato, senza lo studio e il costante esercizio.

Per Tommaso esistono due generi di potenza, e quindi due generi di virtù: la *potenza all'essere* che concerne la materia e la **potenza ad operare** che concerne la forma. Nel primo caso la materia, il corpo si realizzano esprimendo la propria finalità per esempio nella salute, ma questo tipo di potenzialità non è proprio dell'uomo in quanto propria anche degli animali. la potenza ad operare è propria dell'uomo in quanto concerne la sua forma, che l'anima razionale. Per cui le virtù proprie dell'uomo sono quelle che realizzano la potenza ad agire dell'anima razionale e che rendono possibile l'agire libero dell'uomo.

## Capitolo 4

### Libertà e volontà: Agostino, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto

#### 4.1 la vera libertà

##### 4.1.1 la libertà è poter fare ciò che si vuole?

Fare ciò che si vuole non coincide con l'essere veramente liberi. Bisogna distinguere due tipi di libertà,

- *libertas minor*, che può indirizzarsi indifferentemente verso il bene o verso il male,

- *libertas maior* che è quella che ci rende effettivamente liberi e che consiste nell'aderire al bene;

Il *liberum arbitrium*, la libertà, è in sé e per sé un bene proprio e specifico dell'uomo, indice della sua grandezza e della sua dignità. Sebbene la scelta del bene sia indirizzata con la *libertas maior*, l'uomo non è obbligato a sceglierlo: egli è pienamente padrone dei suoi atti. Per esprimere la sua autonomia ricorre al concetto di volontà, un concetto cardine della filosofia cristiana tardo antica.

##### 4.1.2 il ruolo della volontà

la volontà e la libero arbitrio risultano strettamente collegati. Per Tommaso d'Aquino le due potenze non sono separate ma sono un'unica potenza, che viene chiamata volontà quando ha per oggetto un fine ultimo, mentre viene chiamata libero arbitrio quando ha per oggetto le cose che portano ad un fine, desiderate in vista del raggiungimento del fine.

La volontà del soggetto non solo è libera, ma anche responsabile dei propri atti, in quanto non è sottoposta a necessità. Inoltre dire che la volontà è responsabile significa affermare che essa è colpevole o meritevole per le scelte che compie.

#### 4.2 **Agostino**: il bene della libertà

##### 4.2.1 la volontà libera: un bene medio

Nel libro del De arbitrio Agostino scrive che la volontà libera è un bene medio. Medio in quanto, in un ordine gerarchico, sopra troviamo le quattro virtù cardinali, mentre sotto i beni piccoli costituiti dalle belle forme, dalla salute, dalla ricchezza. Perché le virtù rientrano in questo ordine di beni? Le virtù sono beni superiori perché possono essere usate solo per compiere il bene, diversamente dai beni medi (la volontà) e piccoli che si possono usare sia per il bene sia per il male. La volontà è un bene inferiore alla virtù, perché può peccare. La volontà libera può indirizzarsi verso il bene universale unendosi ai beni superiori, le virtù, o perdersi nel male, allontanandosi dal bene, accostandosi ai beni piccoli

#### 4.2.2 l'uomo: responsabile perché libero

Perché Dio ha dato all'uomo la volontà se con essa può peccare? La volontà permette all'uomo di essere libero di agire secondo giustizia. Solo con la libera volontà l'uomo è responsabile dei propri atti, prendendone meriti o colpe. Inoltre la vera realizzazione dell'uomo si ha nel raggiungimento del bene universale attraverso i beni superiori, di cui puoi godere solo essendo libero, dato che può sceglierli ed essere premiato con la beatitudine.

### 4.3 Tommaso d'Aquino: intelletto e volontà

#### 4.3.1 la volontà come "appetitus intellectivus"

La volontà come *appetitus intellectivus* designa l'inclinazione verso un oggetto che viene di fatto appetito, desiderato. L'appetito si presenta secondo tre modalità:

- naturale : si riscontra in tutti gli esseri, è il tendere inconsapevole verso il proprio fine;
- sensitivo: indica l'impulso animale a conservare se stessi, attraverso il nutrimento e la procreazione sessuale;
- intellettuale: proprio dell'uomo, in cui non vi è un tendere necessitato all'oggetto, bensì l'uomo tende all'oggetto in quanto conosciuto e percepito come bene.

Anche per Tommaso le potenze di volontà e libero arbitrio devono essere considerati in stretta connessione. La *volontà* ha per oggetto un fine ultimo, che è il bene. Nel corso della sua esistenza la volontà entra in relazioni con diversi beni particolari, e in questo rapporto si presenta come *libero arbitrio*. Infatti l'uomo desidera naturalmente la felicità, il bene universale, ma non è determinato nella scelta, può anche desiderare un bene particolare.

#### 4.3.2 il primato dell'intelletto e il privilegio della volontà

Nella scelta la libertà non è libera in quanto interviene l'intelletto, per questo è un appetito intellettivo. È *l'intelletto* che propone alla volontà ciò su cui questa esercita il suo potere di scelta, la volontà sceglie tra una rosa di beni, che l'intelletto ha giudicato tali. Resta che la scelta libera avviene comunque dalla volontà, l'intelletto contribuisce a specificare il libero arbitrio come atto umano.

Per Tommaso l'intelletto è più nobile della volontà perché specifica la natura razionale dell'uomo.

### 4.4 **Duns Scoto:** volontà e amore

#### 4.4.1 l'opposizione di natura e volontà

Diversamente da Tommaso, per Duns Scoto è la volontà ad essere più nobile dell'intelletto, perché attesta la dignità dell'uomo come essere libero. Per comprendere in che senso, bisogna partire dalla distinzione tra natura e volontà. La natura è determinata dalla necessità, la volontà è completamente libera sia rispetto al fine ultimo, sia rispetto al fine come mezzo. Dire con Tommaso che la volontà è naturalmente spinta a dirigersi verso la beatitudine (il bene sommo) significa per Duns Scoto sostenere che l'agire della volontà è uguale all'agire proprio della natura, che è contrassegnato dalla necessità.

#### 4.4.2 il primato della volontà

Quindi la volontà può essere determinata solo da se stessa. *L'intelletto* ha sicuramente un ruolo nella conoscenza del bene, ma la volontà non si lascia condizionare dalle sue proposte di bene. il primato della volontà



sull'intelletto per Scoto si base sull'idea che amare e ricercare il bene è importante, ma bisogna volerlo con tutte le forze.

## Capitolo 5

Etica e politica: Macchiavelli, Erasmo da Rotterdam, Tommaso Moro

### 5.2 **Machiavelli**: l'autonomia della politica

#### 5.2.1 la verità effettuale

Machiavelli scrive *Il Principe* nel 1513, riprendendo un genere letterario assai diffuso nel Quattrocento, che consisteva nel raccogliere un insieme di consigli da offrire al principe per orientare la sua azione. Il testo si rivolge alla famiglia fiorentini dei Medici, con la quale Machiavelli aveva delle traversie personali.

L'insieme dei consigli si determina a partire dalla distinzione tra la realtà effettuale (la concreta realtà che si vive) e l'immaginazione, tenendo conto che bisogna considerare il "come si vive" piuttosto che il "come si dovrebbe vivere". La concreta realtà delle repubbliche e dei principati va indagata per quello che effettivamente esse sono, e non sulla base di visioni astratte e irrealistiche. Dato che Machiavelli sostiene che gli uomini sono ingrati, volubili, simulatori il principe deve poggiare la sua sicurezza sulla paura non sull'amore. Per disciplinare gli uomini il principe non deve accontentarsi solo delle leggi, ma deve essere consapevole che vi è una dimensione feroce da governare per cui deve essere al tempo stesso la *golpe* e il *lione* (astuto come la volpe e deciso come il leone).

L'intento di Machiavelli è mostrare la nuda e cruda realtà di come il potere venga conquistato tralasciando la sua legittimazione etica ed qui che prende forma l'esigenza di rendere conto dell'autonomia della politica. È importante sottolineare che il riconoscimento dell'autonomia della politica non esclude il rinvio ad alcune istanze morali.

#### 5.2.2 La libertà repubblicana

Sempre nel 1513 inizia la stesura dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* che esprimono la sua valutazione favorevole per la forma repubblicana.

Primariamente precisa che è impossibile nelle città corrotte mantenere o creare ex novo una repubblica, "perché non si trovano né leggi né ordini che

bastino a frenare una universale corruzione”, è indispensabile solo l’autorità di un principe. La forma repubblicana garantisce la libertà, ma affinché sia effettiva nella città, questa non deve essere corrotta, ciò significa che il popolo rispetta le leggi e si dedica alla salvaguardia del bene pubblico.

Data l’innata volubilità e malvagità degli uomini l’efficacia delle leggi deve essere accompagnata dal vigore morale degli individui, dalla loro dedizione alla causa comune. Solo così si garantisce la libertà della Repubblica.

Un ruolo centrale nei discorsi è svolto dalle leggi e dalla virtù. La legge non è un limite o un ostacolo alla libertà, ma la condizione necessaria affinché questa possa prosperare. Essere soggetti alla legge significa svincolarsi dall’assoggettamento alla volontà arbitraria di singoli uomini o gruppi, della nobiltà o del popolo. MA la libertà ha bisogno della virtù repubblicana, *la virtù civile* che deve essere esercitata ogni giorno attraverso un *ethos* civico d’impegno e partecipazione. Il fine della Repubblica è il bene comune. In questo modo si ricostituisce un legame tra la dimensione politica e quella etica.

### 5.3 Erasmo da Rotterdam: l’educazione morale del principe

#### 5.3.1 Il modello del principe cristiano

Erasmo da Rotterdam diffonde in Europa la cultura umanista , grazie all’attività di traduttore ed editore di testi del pensiero classico (greco e latino). I suoi scritti contraddistinguono per l’autenticità del messaggio cristiano. Nel 1515 redige il trattato *L’educazione del principe cristiano*, dedicato a Carlo re di Spagna e delle Fiandre.

Il *principe* va educato come un filosofo perché sia capace di “tralasciare le vane apparenze delle cose e saper riconoscere e ricercare i beni autentici. Solo il possesso di sapienza, grandezza d’animo, temperanza, integrità gli permettono di mettersi alla prova.

All’immagine del buon principe si oppone quella del *tiranno* padrone crudele, preso solo dal proprio interesse non dal bene comune.

Erasmus riprende la riflessione sulle forme di governo desunta dalla Politica di Aristotele. In linea la monarchia viene definita come la migliore forma di governo purché l'uno che governa sia effettivamente a immagine di Dio, ovvero che il principe sia dotato di tutte le virtù. In caso contrario conviene adottare una *costituzione mista di governo*, in cui il potere dell'uno è contemperato da quello dei migliori (aristocrazia) e dei molti (democrazia).

### 5.3.2 il rifiuto della guerra e la libertà cristiana

La condanna e il rifiuto alla guerra da parte di Erasmo prende forma dal messaggio evangelico e dal comandamento dell'amor reciproco. Inoltre condanna la teoria della "guerra giusta", secondo la quale alcuni motivi quali la difesa dello Stato o della fede giustificherebbero il ricorso alle armi. Per Erasmo è assurda la possibilità di guerra tra popoli cristiani, ma è ingiustificata anche contro i non cristiani, i turchi. Si combatte in realtà per il potere, la ricchezza, i possedimenti giustificandoli in ogni modo.

## 5.4 Tommaso Moro: l'utopia tra reale e ideale

### 5.4.1 L'utopia come critica sociale

Principale opera del Moro è *Della miglior forma di stato e della nuova isola di Utopia*, composto da due libri che raccolgono i racconti del viaggio immaginario di Raffaele Itlodeo in una in un'isola-regno Utopia, abitata da una società ideale. Il termine *utopia* deriva da due parole greche *ou* "non" e *topos* "non luogo" e letteralmente significa il *non luogo*. In periodo rinascimentale il genere letterario di utopia è diffuso, anche Campanella e Bacone hanno dato propri contributi. Comune alle diverse forme è la considerazione che il non luogo diviene un punto di riferimento per due motivi: in quanto elemento di critica della realtà esistente e modello a cui ispirarsi per migliorare e trasformare l'ordine esistente, prefigurandosi come principio regolativo. Nella prima parte (il primo libro) vengono elencati, descritti e analizzati in modo dettagliato i mali e le contraddizioni sociali, economici e politici della società inglesi. In particolare è presentato il processo delle *enclosures*, consistente nella recinzione dei terreni sottratti alla

coltivazione per essere adibiti al pascolo, dato che con la maggiore richiesta nei mercati europei della lana e dei prodotti tessili, l'allevamento delle pecore è diventato più redditizio dell'agricoltura. Ma la recinzione dei terreni è causa dell'allontanamento dei contadini dalle campagne, favorendo la disoccupazione. In queste condizioni si moltiplicano i crimini e i furti a cui segue l'inasprimento delle pene. Secondo Itlodeo (il viaggiatore protagonista dei resoconti di viaggio) non risiede in pene più dure la soluzione, piuttosto bisogna fare in modo che chi rubi non si trovi nella condizione di trovarsi costretto per sfamare la famiglia. La durezza delle pene è solo un male, effetto dell'iniqua distribuzione dei beni e della proprietà privata. Ecco il male generatore: il denaro e la proprietà privata che sono alla base di tutte le cose. Ma quale è il giusto regime politico che non si basi su questi mali?

A partire da questa domanda si apre la presentazione di Utopia (che avviene nel secondo libro), un regime sociale e politico basato sulla comunanza di beni, in cui l'istituzione della proprietà privata è stato abolito.

#### 5.4.2 la fiducia nella ragione

La presentazione di Utopia parte dall'assunto che la *legge di natura* può essere conosciuta da ogni uomo in quanto inscritta nel proprio cuore. Utopia si pone come modello proprio perché essa esprime al meglio i valori insiti nella legge di natura, per cui la politica esistente deve uniformarsi a tali valori. La comunanza dei beni in Utopia non abolisce l'istituto familiare, anzi quest'ultimo costituisce il fulcro della vita sociale. La forma di governo di Utopia si presenta come una forma mista che contempla il potere dell'uno ( il magistrato supremo) e quello dei molti ( il popolo, attraverso le famiglie).

Dal punto di vista economico l'agricoltura è la principale attività usuale a cui tutti si dedicano. Oltre l'agricoltura ciascuno impara un altro mestiere in base alla propria indole personale.

Per quanto riguarda gli usi e i costumi: i pasti sono consumati in comune, se un abitante si ammala viene curato in ospedali pubblici, e cosa peculiare durante il tempo libero dal lavoro, gli abitanti di Utopia sono invitati a

dedicarsi alla cultura e alla propria elevazione spirituale, seguendo le lezioni dei letterati, alla cui classe si accede per merito non per nascita.

Riguardo la guerra la posizioni di utopia è complessa e contrastante. Pur avendo in orrore la guerra non rinunciano a praticarla per la conquista di terreni non coltivati da altri popoli o per difendere il proprio territorio.

Dal punto di vista religioso vengono praticati molti culti, sebbene la diversità delle religiose permette di ammettere l'esistenza di un solo Dio.

## Capitolo 6

### Bene e sommo bene: Spinoza, Leibniz, Kant

#### 6.1 Il bene: un concetto problematico

Partiamo dal considerare la questione 'ciò che è bene per me non è bene per gli altri'. Considerare il bene come qualcosa relativo al soggetto, e quindi non confrontabile, significa filosoficamente aderire a una concezione relativista. Nella filosofia antica abbiamo visto con Aristotele come la particolarità del bene non esclude che ve ne sia uno, un bene supremo, la felicità (eudaimonia), a cui ciascun uomo tende per realizzare la sua dimensione specificatamente umana (la parte razionale). Nella filosofia moderna si tende invece a insistere sulla relatività del bene per ciascun uomo al punto che si ha la difficoltà a individuare un bene comune per tutti gli uomini. In tal contesto il concetto di bene diviene problematico e ambiguo, almeno fino a Kant che cercherà di ricondurlo ad un uso più attento.

#### 6.2 **Spinoza**: la conservazione del proprio essere e l'amore intellettuale di Dio

##### 6.2.1 La critica del finalismo

La tesi principale consiste nell'idea che l'uomo non è padrone di sé ed è in balia della fortuna quando non riesce a moderare e a reprimere quel particolare tipo di affetti che sono le passioni.

Alcuni concetti chiave della morale tradizionale come bene e male, perfezione e imperfezione vengono definiti come semplici modi di pensare o nozioni che formiamo perché confrontiamo le cose tra di loro. Entrambe le coppie di concetti vengono definiti in rapporto a un'idea di modello: buono sarà ciò che si avvicina a tale modello, cattivo ciò che se discosta; più perfetto è ciò che si avvicina a tale modello, più cattivo è ciò che se ne discosta.

L'intento di Spinoza è una nuova interpretazione metafisica del reale.

Il mantenimento dei concetti della riflessione tradizionale, tiene conto del carattere relativo di tali concetti avvalorata dalla critica al finalismo secondo

cui "tutto ciò che si fa, lo si fa in vista di un fine", ovvero in vista del bene ( si pensi al tema del bene nel primo capitolo). Così si sottopone l'azione di Dio a dei principi esterni (il bene), presupponendo che Dio ha mancanza di qualcosa. La critica colpisce anche l'antropocentrismo (ovvero la pretesa che l'uomo sia al centro della natura) e l'antropomorfismo (la rappresentazione di Dio in sembianze umane) che avrebbero messo in luce una falsa analogia tra l'umano e il divino. Spinoza si fa fautore di una concezione deterministica e necessitante della realtà, nella quale non vi è posto per la finalità come appare subito dalla definizione di tre concetti chiave della sua riflessione: sostanza, attributo e modo. La **sostanza** è definita come tutto ciò che per esistere non ha bisogno di nulla all' infuori di sé. Ma se esiste solo ciò che per esistere ha bisogno solo di sé, esiste un'unica sostanza capace di ciò: Dio. Esiste per Spinoza un' unica sostanza (Dio) e se sostanza é ciò che per esistere non ha bisogno di nulla all' infuori di sé , vuol dire che non vi é nulla che possa ammettere limiti alla sostanza : la sostanza c' é ed é unica ( solo Dio può esistere senza bisogno di nulla all' infuori di sé ) ed é infinita perchè nulla può limitarla e di conseguenza essa può occupare l' intero spazio a disposizione ( che é infinito ).

L'**attributo** è definito come ciò che l'intelletto può percepire della sostanza. Ora se la sostanza è unica ed infinita ci saranno infiniti attributi o aspetti da cogliere, tra questi quelli che l'intelletto è capace di cogliere sono: pensiero ed estensione. Se la sostanza è infinita, ciascun attributo sarà a sua volta infinito. Dire che ciascun attributo è infinito significa che ha infiniti modi di presentarsi. E qui arriviamo alla terza definizione.

Il **modo** è definito come l'affezione della sostanza per cui è concepita. I modi sono tutte le possibili determinazioni, modificazioni della sostanza unica. In tal modo Spinoza lega l'unicità e infinità della sostanza alla molteplicità.

A questo punto possiamo capire perché la realtà è determinata secondo un ordinamento causale necessario, dato che il mondo non è prodotto da una volontà libera che lo ha scelto tra possibilità differenti ma è così e non potrebbe essere diversamente (si tenga presente la definizione di sostanza).



Inoltre l'accettazione da parte dell'uomo del carattere necessitante della realtà tutta e di Dio gli dona tranquillità e beatitudine ( quel bene di cui siamo alla ricerca fin dal primo capitolo).

### 6.2.2 il bene come conservazione di sé

Altre definizioni. Spinoza definisce il **bene** come ciò che è utile ( bene=utile), il **cattivo** come ciò che c'impedisce di possedere un bene, e **l'utile** come ciò che permette di conservare il proprio essere. Ora il concetto di utile può essere compreso in relazione al concetto di **conatus** (sforzo) che è la capacità di agire come accrescimento della perfezione o della potenza della cosa stessa. Ora se questo sforzo si rivolge alla mente si chiama **volontà**, mentre se si rivolge al corpo si chiama **appetito** (cupiditas).

Due gli obbiettivi di Spinoza:

-dare un'interpretazione energetica del reale, in cui l'essenza di Dio viene definita come potenza

-distinguere l'essere dell'uomo dagli enti dato che l'uomo si sforza di perseverare nel proprio essere, ma in lui l'appetito, sia del corpo che della mente, è consapevole di sé.

Il conatus diviene il criterio di giudizio della bontà di qualcosa, rispetto al quale si determina il bene o il male. il bene consiste nella conservazione del proprio essere.

### 6.2.3 il sommo bene è conoscere Dio

La virtù è agire, vivere , conservare il proprio essere. Per Spinoza quanto più uno si sforza, tanto più è virtuoso.

La ricerca dell'utile avviene sotto la guida della ragione. Lo sforzarsi della virtù è inteso come ricerca dell'utile che trova nella ragione la propria guida. L'uomo guidato dalla ragione non desidera nient' altro per sé che non desidera anche per gli altri e in ciò risiede il suo essere giusto e onesto. Il bene e l'utile vengono considerati come ciò che conduce alla conoscenza per cui il sommo bene della mente, è conoscere Dio e la virtù somma della mente e conoscere Dio. Spinoza considera tre generi di conoscenza : la conoscenza

razionale che è la conoscenza adeguata ( distinta in ratio ed intellectus), dell'ordine necessario che governa il tutto, Dio ; L'immaginazione che conosce in modo inadeguato in quanto si affida alle indicazioni dei sensi.

La via che conduce alla libertà è conservare se stessi, conoscere tutte le cose necessarie, essere attivi svincolandosi dalle passioni e quanto più conosciamo, tanto più conosciamo noi stessi, in quanto attributi dell'unica sostanza divina.

### 6.3 **Leibniz**: la verità innata del bene

#### 6.3.1 la critica del relativismo e del volontarismo

Il discorso di metafisica del 1686 e l'opera di Leibniz che presenta i principi portanti della sua riflessione filosofica. Leibniz critica l'idea del finalismo rifiutando l'approccio relativista. In particolare vengono accusati Spinoza e Hobbes per i concetti di bontà, giustizia e saggezza , dell' determinismo e dell' ritenere che la causa prima agisca per la necessità della sua potenza. Vi è solo la legge di natura distinta dalla legge positiva. La legge di natura è l'insieme delle regole oggettive del giusto e del bene, che non dipendono dall'potere civile; la legge positiva può essere giusta o ingiusta in quanto dipendente dal potere che la promulga. Il bene non dipende dalle opinioni, dai desideri, né dal volere di Dio. Leibniz rivendica il primato della ragione sulla volontà ...

#### 6.3.2 le persone morali nella Città di Dio

Dio viene considerato in due maniere : una metafisica in cui dio è principio e causa di tutte le sostanze e una morale in cui Dio è capo di tutte le persone o sostanze intelligenti. Inoltre Dio è considerato guida della città più perfetta, composta di tutti gli spiriti.

Esiste una gerarchia di monadi , le quali sono sostanze semplici prive di parti, in materiali in continuo movimento è capace di azione. All'livello più basso troviamo le sostanze semplici o Entelechie, forme sostanziali che hanno una certa perfezione, che sono principio di attività e sono capaci di percepire, in

modo confuso. Seguono le anime , quelle proprie degli animali le cui percezioni sono meno confuse in quanto troviamo un primo abbozzo di coscienza. Infine vi sono gli spiriti, le monadi più elevati la cui coscienza e una vera consapevolezza di sé e dell' proprio agire, in quanto frutto della ragione, per questo parliamo anche di anime razionali. Gli spiriti sono capaci di cogliere le verità innate e sono gli unici che abbiano la dignità di conoscere il sistema dell'universo e di imitarlo, ma senza alcuna immedesimazione con Dio . Il sommo bene è vivere con gli uomini e Dio.

## Capitolo 7

### 7.1 Il problema della motivazione .

Da cosa è spinto l'agire morale? La riflessione etica si muove sui modi di concepire la ragione e le passioni. C'è chi identifica il movente dell'azione morale nella ragione e chi nelle passioni . Per Kant il movente dell'agire morale è costituito dalla ragione pura pratica. Per Hume le passioni costituiscono la motivazione vera dell'agire.

### 7.2 **Cartesio** : le passioni dell'anima e la forza della volontà

#### 7.2.1 Il rapporto anima – corpo

Le passioni sono definite come “ percezioni, o sentimenti, o emozioni dell'anima “ , distinte dagli atti del pensiero che indicano l'attività proprie dell'anima. La passione è legata all'azione, per cui il manifestarsi delle passioni in un soggetto corrisponde a un'azione. Le azioni si manifestano nel corpo e si determinano dal patire dell'anima. Considerando il corpo uno e indivisibile, l'anima si congiunge ad esso, per cui l'unione anima- corpo è diretta e originaria. L'anima esercita le sue funzioni in una ghiandola, la ghiandola pineale posta nel cervello. Essa è la principale sede dell' anima.

#### 7.2.2 La libertà del saggio

Abbiamo detto nell'paragrafo precedente che le passioni differiscono dagli atti di pensiero e che sono definite come percezioni, sentimenti o emozioni. Sei sono le principali passioni: ammirazione, amore, odio, desiderio, tristezza. Per Cartesio le passioni non devono essere eliminate, si può solo ricorrere alla correzione o moderazione, dato che l'anima non si esprime solo attraverso le passioni ma anche attraverso le azioni, gli atti volontari che sono in suo potere. La volontà , sebbene libera non può sopprimere o eccitare le passioni, può intervenire formulando giudizi circa la conoscenza del bene e del male, ai quali le anime più forti si impegnano. L'uomo saggio è colui che non si lascia condizionare dagli eventi esterni e che sa affrontare la sventura con animo fermo, controllare e padroneggiare le passioni .

### 7.3 Spinoza : gli affetti dell'uomo e la forza dell'intelletto

#### 7.3.1 Gli affetti, le passioni, le azioni

Per Spinoza non si può parlare di passioni dell'anima in quanto attestano la passività dell'anima. Per affetto Spinoza si riferisce anche alla passione, come affezione del corpo e non dell'anima.

L'uomo è l'unione di mente e corpo e su tale unione si basa la tesi che l'oggetto dell'idea costituente la Mente umana è il corpo. Il termine indica l'affezione del corpo, il fatto che il corpo muta la sua potenza, è affetto. L'affetto può inoltre presentarsi come passione o come azione. Nell'uomo sono sempre presenti gli affetti. Conoscere in maniera adeguata vuol dire assumere la prospettiva dell'eternità che è propria di Dio.

#### 7.3.2 la libertà e la conoscenza intellettuale

La conoscenza immaginativa ci induce a considerare le cose del reale come contingenti, senza riuscire a cogliere l'ordinamento causale necessario che lega tali cose all'unità della natura...

### 7.4 Hume: il movente delle passioni

#### 7.4.1 la ragione è schiava delle passioni

Per Hume i motivi che influenzano il comportamento e l'agire sono le passioni. Se la superiorità della ragione è considerata eterna e di origine divina, le passioni sono sinonimo di cecità, incostanza e falsità. Per Hume non c'è alcuna superiorità della ragione, anzi la guida è affidata alle passioni e alla volontà. La **volontà** viene concepita come impressione interna ma non è una passione. È identificabile con le quattro passioni fondamentali. In Hume l'identificazione tra volontà e libero arbitrio viene meno. In Hume la ragione svolge un ruolo subalterno. Essa aiuta le passioni a stabilire le connessioni, mostrando le false supposizioni e l'infondatezza del desiderato, ma nulla può contro la forza di determinazione delle passioni. Per cui la ragione è, e deve solo essere, schiava delle passioni. Uno scetticismo estremo quello di Hume

convinto che le nostre scelte e nella vita pratica noi non disponiamo di verità evidenti e indiscutibili, che si affianca a una visione ottimista e positivista della natura umana contraddistinta da un insieme di passioni, di desideri, di istinti, attraverso i quali si esprimono la conoscenza e l'esperienza morale.

#### 7.4.2 la simpatia e il moral sense

La simpatia è la qualità della natura di gran lunga più importante. Grazie alla quale noi possiamo entrare in comunicazione con gli altri, possiamo comprendere le inclinazioni e i sentimenti degli altri, possiamo sentire come nostre le passioni altrui. Il sentimento ha il compito di approvare o disapprovare un comportamento, ma che cosa sia utile o dannoso nel caso particolare lo stabilisce la ragione.

La teoria del moral sense sostiene che esiste un organo del giudizio morale, distinto dalla ragione, attraverso il quale esprime il nostro senso del bene e del male.

## Capitolo 8

### Il dovere morale e il test di universalizzabilità: Kant, Schopenhauer, Mill

#### 8.1 Dovere e universalità

In Kant con l'aggettivo morale s'intende ciò che si riferisce a degli atti suscettibili di giudizio morale e che possono essere qualificati come moralmente buoni o cattivi.

Sappiamo che lui parla di imperativo categorico come di un dovere assoluto e incondizionato, che non è sottoposto a condizioni particolari. Questo si distingue dagli atti indifferenti, che sono quegli atti non sottoponibili al giudizio morale, come il dormire.

Ma come identifichiamo la moralità di un atto?

Kant ci offre tre formule, la prima delle quali recita: "Agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che diviene universale", tale formula avrebbe valore di test di universalizzabilità, ovvero permette di verificare se un'azione può o meno essere giudicata moralmente buona. Il test intende verificare se una determinata massima possa valere come legge, come principio pratico oggettivo, valido indistintamente per tutti.

Kant con la sua etica universale espressa dalla formulazione dell'imperativo categorico è un riferimento ineludibile, ma nell'Ottocento alcuni pensatori come Schopenhauer e Stuart Mill ha criticato l'etica kantiana da differenti punti di vista.

#### 8.3 **Schopenhauer**: le ambiguità del potere

##### 8.3.1 L'universalizzazione della propria convenienza

La critica all'etica kantiana nell'intero di costituire il supremo principio dell'etica parte dalla definizione del concetto chiave della filosofia di Schopenhauer, quello di volontà. La volontà è una forza irrazionale, come la volontà di vivere che tende in modo irrefrenabile ad affermare se stessa.

L'analisi parte dalla confutazione della prima formula dell'imperativo categorico (ricordata nel paragrafo precedente), la quale per Schopenhauer non può affatto essere considerata un regola di universalizzazione del giudizio morale, in quanto sarebbe espressione solo dell'egoismo. Infatti il processo di universalizzazione parte dalla 'mia volontà', per cui non si dà principio morale senza il rispetto della mia volontà. Alla base del principio kantiano ci sarebbe l'egoismo, come universalizzazione della preferenza per il mio volere.

L'unico criterio che mi permette di universalizzare la mia massima è la convenienza, che è l'unica struttura relazione che permette agli uomini di essere uniti all'interno di una società politica.

### 8.3.2 il vero fondamento della morale: la compassione

L'universalizzazione non è quindi sinonimo di moralità, bisogna individuare un presupposto differente da quello indicato da Kant. Schopenhauer parte dalla distinzione di principio e fondamento. Il principio è "l'espressione più breve e precisa del modo d'agire che essa prescrive, o al quale riconosce un vero valore morale"; il fondamento è la ragion d'essere del principio stesso, ciò che lo giustifica. Kant avrebbe confuso il fondamento con il principio.

Inoltre S. si domanda quali siano gli impulsi fondamentali dell'agire umano e ne individua tre: l'egoismo, la cattiveria e la compassione. Di questi tre solo la compassione è un impulso morale, che funge da vero e unico fondamento della morale. La compassione comprende due virtù cardinali: la giustizia e l'amore del prossimo. Quindi la compassione mi chiede in primo luogo di essere giusto e oppormi al dolore che potrei causare agli altri, in secondo luogo esige che le mie azioni non siano solo positive, ma riescano ad aiutare gli altri. L'amore del prossimo esprime il carattere disinteressato e non egoistico della morale.

## 8.4 John Stuart Mill: il dovere dipende dall'utilità

### 8.4.1 il principio di utilità o di massima felicità



Anche Mill parte dalla prima formula dell'imperativo categorico per fare la sua critica all'etica kantiana sostenendo che nel momento in cui si debba giustificare il dovere morale non si può fare a meno di giustificazioni utilitaristiche.

Il fondamento della morale sarebbe costituito dal principio di utilità o principio della massima felicità: le azioni moralmente corrette procurano felicità. Sebbene i principi dell'utilitarismo siano stati formulati da Bentham, Mill li riprende caratterizzandoli qualitativamente e non quantitativamente come aveva fatto Bentham. Uno dei più rilevanti concerne il calcolo dei piaceri e dei dolori. Mill riconosce che pur essendoci una molteplicità di piaceri e dolori differenti, i piaceri mentali e intellettuali sono superiori a quelli del corpo.

E il dovere che ruolo svolge per Mill? Il dovere nell'etica utilitaristica di Mill basata sulla ricerca della felicità, assolve un ruolo secondario. La teoria utilitaristica non esclude la possibilità per il soggetto del sacrificio di sé e la rinuncia a ricercare la felicità di tutti.

#### 8.4.2 la regola d'oro

Come è possibile per Mill distinguere tra la ricerca della propria felicità e la massimizzazione della felicità di tutti? Per Mill "l'utilitarismo richiede a chi agisce di essere rigorosamente imparziale, uno spettatore disinteressato e benevolo". L'imparzialità è il requisito necessario per la formulazione del giudizio morale, permettendo di discernere tra la propria felicità e quella degli altri. Ciò vuol dire che ogni volta che un soggetto agisce deve porsi la domanda se il suo agire risponda o meno al criterio della massima felicità per tutti. In qualche modo questo è una variante del test di universalizzazione di Kant sebbene Mill, non lo dica esplicitamente. Il criterio di massimizzazione della felicità di Mill viene paragonato alla regola d'oro di cui parla Gesù nel Vangelo. Infatti scrive "fare agli altri quel che si vorrebbe agli altri facessero a noi, e amare il prossimo come se stessi, costituiscono la perfezione ideale della moralità utilitaristica".

È bene dire che sebbene in Mill c'è una riflessione sull'universalizzazione della morale come in Kant, non c'è possibilità di rintracciare delle somiglianze di pensiero dato che Mill considera alla base della morale il principio dell'utilità.

## Capitolo 9

Il problema dell'autonomia morale: Hegel, Kierkegaard, Rosmini, Nietzsche

### 9.1 L'autonomia della volontà: la lezione kantiana

Il pensiero morale dell'Ottocento può essere caratterizzato dal continuo confronto che i molti pensatori hanno con Kant, in particolare con il principio di autonomia della volontà, meglio definito il principio supremo della morale. Ricordiamo che l'autonomia per Kant è "quel carattere della volontà per cui essa è legge a se stessa". Ciò significa che non è la volontà del singolo individuo a dare la norma dell'agire, dato che se così fosse avremmo una norma relativista. Per Kant come sappiamo la volontà si distingue in autonoma ed eteronoma. La volontà è autonoma quando si conforma alla legislazione della ragion pura pratica, ovvero quando l'obbedienza alla legge non è condizionata da alcuna inclinazione sensibile e materiale. Al contrario la volontà è eteronoma quando è determinato da un oggetto posto fuori di sé, come il piacere, l'amor proprio, la felicità, la volontà di Dio. È importante sottolineare che la volontà è eteronoma anche quando è determinata dalla volontà di Dio, in quanto c'è una fondamentale distinzione tra sapere teologico e teoretico in Kant, per cui il primo non può essere la base per l'etica. Perché? Kant dice che il sapere teoretico è quello che permette la conoscenza del mondo fenomenico, mentre il sapere teologico o metafisico, accede alle cose in sé (che Kant definisce noumeno), all'idea di libertà, anima e Dio. Per Kant non è possibile conoscere il noumeno, per questo il sapere teologico non c'è d'aiuto nella riflessione etica e morale.

Del pensiero dei pensatori che vengono presentati in questo capitolo verrà preso in considerazione la riflessione sul principio di autonomia kantiana. I termini etica e morale vengono considerati come equivalenti ad eccezione di Hegel dove assumono uno specifico significato.

### 9.2 Hegel: l'importanza dell'ethos

#### 9.2.1 Diritto, moralità, eticità

Il testo di riferimento della filosofia hegeliana è la Fenomenologia dello spirito, in cui viene narrata la vita dello sviluppo dello spirito (in tedesco Geist). Ricordiamo che il pensiero hegeliano è dialettico, un continuo movimento concettuale, in cui il concetto stesso viene definito senza cristallizzarsi dato che viene determinato da tre momenti: l'idea in sé, in cui lo spirito, che non è ancora, è posto solo nella sua immediatezza, l'idea fuori di sé, in cui lo spirito, che non è ancora ma sta in movimento verso sé, si aliena della sua immediatezza nella natura, ovvero nega sé relazionando all'altro da sé, l'idea in sé e per sé, in cui lo spirito torna in sé pienamente, realizzandosi in quanto spirito (in sé e per sé). Ogni singolo momento è a sua volta determinato da altri tre momenti dialettici. Per quanto riguarda l'idea in sé e per sé i tre momenti sono quelli dello spirito soggettivo, dello spirito oggettivo e dello spirito assoluto. Ognuno dei quali è a sua volta articolato dialetticamente. Con il concetto di spirito oggettivo Hegel fa riferimento alle realtà storiche e sociali nelle quali la soggettività si realizza, si oggettiva e assume consistenza determinando la realtà e l'esperienza degli altri. L'oggettiva avviene attraverso tre momenti quello del diritto, della morale e dell'etica (con il quale si attua la realtà della famiglia, dello stato civile e dello stato vero e proprio). Hegel con il termine etica (o eticità) identifica l'insieme delle consuetudine e dei costumi, che costituiscono la dimora, la casa nella quale il soggetto nasce, cresce e vive ( dal greco ethos denota primariamente dimora). Con la definizione del termine etica Hegel prende già le distanze dall'autonomia kantiana dato che non è possibile astrarre (svincolarsi) dalle concrete forme dell'ethos. La comprensione della vita e dell'agire dell'uomo parte dal costume e dal contesto politico. L'idea di eticità di cui Hegel vuole rendere conto è l'eticità propria dello Stato (moderno, dato che è la sua contemporaneità) sottolineando come il senso etico dell'individuo è condizionato dalle determinazioni prodotte dalle istituzioni, dalle leggi, dagli ordinamenti; inoltre riprende e dando dignità al concetto di libertà creando le condizioni effettive per un riconoscimento effettivo della libertà ( diversamente dai greci che ritenevano che solo alcuni fossero liberi). Se da un lato sottolinea di Kant il momento della libera moralità, dall'altro ne critica la formalità.

Nel diritto astratto la libertà si dà in modo immediato attraverso la proprietà, il contratto e l'illecito; la persona non è ancora considerata nella sua interezza ma come capace di diritto, come persona giuridica. La moralità considera l'individuo in relazione a se stesso, qui avviene la determinazione di libertà in cui l'individuo è libero in quanto volontà che si autodetermina attraverso la decisione e l'azione; ma esprime anche "il punto di vista del rapporto e del dover essere ovvero dell'esigenza" ovvero che la coscienza morale si rapporta a un bene, diverso da sé, non ancora realizzato, che non è ancora, ma che è posto come un'esigenza. Di qui il passaggio all'eticità che riconsidera la soggettività in relazione all'oggettività delle leggi e delle istituzioni vigenti e si realizza come "identità concreta del bene e della volontà soggettiva".

### 9.2.2 il soggetto e l'ethos

Con Kant il formalismo è garante dell'universalità e oggettività delle leggi. Per Hegel la coscienza non è assolutamente formale, essa si rapporta sempre a un bene. La mediazione avviene concretamente attraverso le espressioni dell'ethos, il quale ha per sua definizione un contenuto stabile dato dalle leggi, dalle istituzioni e dai costumi. Per Hegel il rapporto tra soggetto ed ethos è qualcosa di "immediato" rispetto a quello tra fede e fiducia. Se nel rapporto tra fede e fiducia il soggetto deve attuare la rappresentazione muovendo una distanza, il rapporto tra soggetto e ethos è diretto, immediato dato che il soggetto ha già fatto proprio il senso dell'ethos. La coscienza individuale si rispecchia nelle oggettivazioni dello Spirito piuttosto che nelle manifestazioni naturali, l'autorità delle leggi etiche è più decisiva dato che il soggetto si relaziona ad esse quotidianamente. L'eticità è ciò che necessariamente presupponiamo, è ciò che costituisce la nostra identità, il fondamento stesso delle nostre intuizioni morali.

## 9.3 Kierkegaard: dall'etica alla religione

### 9.3.1 Stadio estetico e stadio etico

Per Kierkegaard la dialettica della filosofia hegeliana appiattisce la realtà del Singolo e l'unicità della sua relazione con l'Assoluto da un lato in Aut-aut si

mette in luce la superiorità della vita etica rispetto alla vita estetica, dall'altro si sottolineano i limiti dell'etica al punto di superare necessariamente l'etica con la religione. La dialettica della filosofia hegeliana viene sostituita dalla dialettica dell'*aut-aut*.

in *Aut-aut* (l'opera di riferimento del filosofo danese) la figura dell'esteta personificata da Don Giovanni dell'omonima opera musicale di Mozart viene contrapposta alla figura stabile dell'uomo etico personificata dall'assessore Guglielmo. La vita estetica è improntata al godimento e al desiderio, ma i desideri sono molteplici e l'esteta vuole soddisfarli tutti. Teso sempre verso la prossima soddisfazione, travolto dall'ansia di compiere esperienze sempre nuove si trova a vivere nella frammentarietà ed esteriorità, dato che non può trovare l'appagamento. L'esteta vive nell'attimo ed è insaziabile, al punto di trovarsi a non desiderare nulla, Guglielmo (l'uomo etico) riconosce ragionevolmente la condizione dell'esteta dato che nulla di finito può soddisfare l'animo umano, che sente il bisogno dell'eterno. L'esteta in preda alla disperazione, cercherà di non scegliere mantenendosi indifferente. Ed è proprio la scelta, evitata dall'esteta, che permette di accedere alla vita etica. La scelta etica è il rifiuto dell'indifferenza, "è la scelta con la quale ci si sottopone o non ci si sottopone al contrasto tra bene e male", in ciò consiste l'*aut-aut*. L'uomo etico non vive nell'indifferenza, egli "è responsabile per se stesso in senso personale, perché quello che sceglie avrà su lui un'influenza decisiva; responsabile di fronte all'ordine delle cose in cui vive, responsabile di fronte a Dio".

### 9.3.2 Sospensione e superamento dell'etica nella fede

L'uomo etico è naturalmente un uomo religioso. La fede è rassicurante e rafforza il senso di responsabilità dell'uomo etico. Ma bisogna distinguere la fede dell'uomo etico dalle fede di Abramo. Nel caso di Abramo non c'è continuità tra fede ed etica, ma uno stato di tensione che si può allentare solo sospendendo l'etica e proclamando la fede. Infatti nell'episodio biblico del sacrificio d'Isacco, Dio chiede ad Abramo di sacrificare il suo unico figlio, sacrificio che dal punto di vista etico non è giustificabile. Per Kierkegaard l'etica è il generale valido per ognuno in ogni momento. Il generale è il telos,

il fine proprio dell'etica, per cui il singolo che si comporta eticamente si annulla, uniformandosi al punto di vista generale. La disponibilità di Abramo a sacrificare suo figlio è immorale dal punto di vista etico, ciò non toglie l'angoscia della scelta vissuta nell'animo di cui l'etica non dà conto. Qui entra in gioco la fede, secondo cui il Singolo è superiore al generale, attraverso la sua personalissima relazione con Dio. Con l'esperienza di Abramo avviene la sospensione del telos (il fine) dell'etica. Abramo non può essere considerato un assassino perché acconsentendo al sacrificio del figlio, obbedendo a Dio, ha creduto che Dio non esigesse da lui realmente il sacrificio del figlio. Kierkegaard mostra che l'etica è una scienza ideale che illude l'uomo di avere i mezzi per raggiungere la felicità, trascurando la realtà dell'uomo segnata dal male, dalla sofferenza, dal peccato. La vita etica come la vita estetica sono immerse nell'immanenza, solo attraverso il riconoscimento del peccato l'uomo supera la dimensione dell'immanenza e compie il salto nella fede, aprendosi la via per rendere effettivo l'ideale proposto dall'etica.

#### 9.4 Rosmini: etica e ontologia

##### 9.4.1 L'essere come fondamento dell'oggettività

La riflessione di Rosmini mira a riconoscere l'identificazione tra essere e bene e quindi della stretta connessione tra ontologia ed etica. Rosmini parte dall'origine delle nostre idee e si domanda quale sia il fondamento del nostro conoscere. Le idee traggono origine da un'idea prima, l'idea dell'essere che non deriva dall'esperienza immediata. L'idea dell'essere è innata e viene colta attraverso un'intuizione immediata; essa è oggettiva, necessaria, universale e costituisce l'unica forma a priori, per cui è inutile considerare una molteplicità di forme come fa Kant, inoltre viene accusato di soggettivismo con la messa in discussione del principio di autonomia in quanto per Rosmini il sistema kantiano divinizza l'uomo, non dando sufficiente attenzione allo spirito, il quale è meramente passivo rispetto alla legge morale, riceve in sé questa legge e ne diviene suddito. L'errore per Rosmini è nel "dedurre l'imperativo morale dal soggetto".

## 9.4.2 il bene e l'ordine dell'essere

L'uomo non può darsi legge morale dato che egli la trova già presente e vigente. Ma qual è il fondamento della legge morale? dal momento che vi è un'identificazione tra piano morale e piano ontologico, l'essere che è oggetto di conoscenza da parte dell'uomo viene anche desiderato, in quanto bene dalla volontà. Per cui il fondamento della legge morale è il ben come l'ordine dell'essere. C'è un parallelismo tra intelligenza e volontà da un lato ed essere e bene dall'altro: l'uomo con la sua intelligenza coglie l'essere e il suo ordine, con la volontà desidera e ama l'essere. inoltre l'uomo opera attraverso una libera volontà.

Per stabilire cosa sia l'ordine dell'essere Rosmini afferma che vi è una molteplicità di esseri ( e di beni) ordinata gerarchicamente dagli esseri inferiori a quelli superiori: esseri inanimati, esseri intelligenti, Dio. Il bene consiste nell'amare secondo il valore che è proprio all'essere in base alla posizione occupata rispetto agli esseri, con la preferenza per quelli superiori.

## 9.5 Nietzsche: la decostruzione dell'etica

### 9.5.1 Il metodo genealogico

Nietzsche intende invalidare il presupposto stesso dell'autonomia, per cui la sua critica estrema non è circoscritta solo a Kant. Agli albori della storia nel periodo detta "*premorale*" vigeva il *criterio di conseguenza* secondo il quale si giudicava il valore o il disvalore di un'azione in base alle sue conseguenze; venne poi il *periodo morale* contraddistinto dal *criterio dell'origine* secondo cui il valore di un'azione dipende dal valore della sua origine, dal valore della sua intenzione. In questa storia morale Kant può essere considerato il più autorevole giustificatore della "*morale dell'intenzione*". Nietzsche auspica l'avvento di un *periodo extramorale* che si risolve nel rovesciamento e nella rimozione dei valori. È *nell'elemento non intenzionale* di un'azione che è riposto il suo valore decisivo, l'intenzione è solo un segno e un sintomo che esige di essere decifrato. Nietzsche promuove una critica dei valori morali proponendo un metodo basato sulla ricostruzione storica dei concetti della



morale, servendosi dello scavo psicologico, della psicologia e dell'analisi delle strutture sociali, economiche e giuridiche.

#### 9.5.2 la morale del risentimento e la morale aristocratica

Nella genealogia della morale vengono criticate tutte le filosofie basate sulla teoria dell'evoluzione che concepiscono l'evoluzione dell'uomo come un continuo adattamento all'ambiente naturale. In particolare Nietzsche si rivolge a Spencer secondo cui all'adattamento organico e coscienziale dell'uomo farebbe seguito quello sociale. Ma in tal caso il processo di civilizzazione dell'uomo piuttosto che divenire un'evoluzione che si risolve nell'armonia, è un processo di disciplinamento e addomesticamento della forza vitale e degli istinti naturali, che sfocia nella mediocrità e nell'appiattimento degli individui. È proprio la morale dell'uomo comune, dell'uomo mediocre che ha vinto su quella aristocratica, dell'uomo nobile e attivo, dell'uomo superiore e interiormente libero. Il trionfo della *mediocrità* trova espressione nella *morale del risentimento*, secondo cui la valutazione dell'agire buono si determina in modo *reattivo*, ovvero a partire dall'agire cattivo degli altri. Proprio perché re-attivo il risentimento ha bisogno di costruirsi un nemico, senza il quale non potrebbe sussistere. Su un simile sentimento si organizzano poi l'odio e lo spirito di vendetta.

Completamente opposta è la *morale aristocratica* che non è determinata dall'esterno, ma è auto affermativa. Qui un occasionale motivo di risentimento non si sedimenta, ma viene scaricato con l'immediata franchezza di chi è misura di sé.

La *felicità* dell'uomo superiore è attiva, sgorga dalla pienezza, dal dire sì alla vita; il mediocre va alla ricerca di una felicità surrettizia, passiva, che proviene dallo stordimento e dal rilassamento dell'animo e del corpo.

## Capitolo 10

Ragione e sentimento in etica: Moore, Scheler, Hare, Rawls, Habermas, MacIntyre

### 10.1 Con Kant e contro Kant

Quando si formula un giudizio morale si presuppone implicitamente che esso valga universalmente in situazioni analoghe. L'universalità viene strettamente connessa alla razionalità nel qualificare la specificità dei giudizi morali. Nella seconda metà del Novecento è originale la ripresa e la continuazione di alcuni pensatori dell'insegnamento kantiano, individuando nell'universalità e nella razionalità i tratti caratteristici: Hare attuerà un'integrazione con l'utilitarismo, Rawls attua una giustificazione della teoria etico-politica della giustizia, Habermas legge l'etica kantiana in una prospettiva intersoggettiva.

Altri autori mettono in evidenza l'impossibilità di un rapporto tra ragione e sentimento, mentre a partire da Moore si distinguono due piani della riflessione etica: un piano metaetico o fondamentale che concerne l'interrogazione sui termini tecnici dell'interrogazione, e un piano normativo concernente il giudizio morale.

### 10.2 **Moore.** Per un'etica non naturalistica

#### 10.2.1 la nozione di "buono" è indefinibile

L'intento primario di Moore è chiarire con precisione i termini tecnici del discorso morale, dando avvio all'analisi del linguaggio morale. L'obbiettivo è quello di costituire l'etica come un sapere autonomo riconoscendo come suo oggetto ciò che è bene e ciò che può essere definito come buono: "ciò che è buono significa in effetti, a parte il suo contrario cattivo, il solo oggetto semplice di pensiero che appartiene all'etica". Moore specifica il bene come il solo oggetto semplice che appartiene all'etica: questa è ciò che noi siamo abituati a dire *definizione*, ma che per Moore non è.

Il predicato “buono” non può essere definito perché è una nozione semplice (uno oggetto semplice di pensiero), la definizione è possibile solo quando l’oggetto o la nozione considerata sono complessi.

#### 10.2.2 la fallacia naturalistica

Nei Principia Ethica Moore presenta la fallacia naturalistica come quel particolare errore nel quale incappano tutte le teorie etiche che hanno la pretesa di definire e identificare il bene con un qualche oggetto. Tali teorie comprendono due gruppi, ovvero le etiche naturalistiche e le etiche metafisiche. Le prime fondano la bontà in una relazione con qualcosa che esiste concretamente nel mondo, per cui l’etica è una scienza empirica o positiva; le seconde fondano la bontà in una relazione con qualcosa di sovrasensibile, per cui l’etica diviene una specie di metafisica.

La fallacia naturalistica è identificabile con la legge di Hume. La legge di Hume è “un ragionamento illegittimo quello che fa derivare le risposte alle questioni pratiche (il si deve) da asserzioni sui fatti (l’è) perché la conclusione di un ragionamento non può contenere niente che non sia nelle premesse ed in queste non vi sono affatto dei si deve”. La legge di Hume vieta di dedurre il dover essere (le prescrizioni morali) dal piano dell’essere (le descrizioni fattuali).

#### 10.2.3 il metodo dell’isolamento assoluto

Il metodo dell’isolamento assoluto si qualifica come una modalità conoscitiva di tipo intuizionistico che consiste nel cogliere a priori il valore intrinseco, in sé senza determinarlo da cose o idee esterne.

### 10.4 Hare: i due livelli dell’etica normativa

#### 10.4.1 dall’emotivismo al prescrittivismismo

Gli enunciati morali sono caratterizzabili come enunciati di carattere conoscitivo? Hare sostiene che gli enunciati normativi e i giudizi morali non hanno alcuna valenza conoscitiva, perché hanno a che vedere con modalità di genere diverso da quello conoscitivo riconducibili alle forme di

raccomandazione, del desiderio, del comando. La proposta dell'emotivismo etico sostiene che gli enunciati morali, proprio perché afferenti all'ambito del dover essere sono enunciati concernenti sentimenti, emozioni dei soggetti. Hare critica questa proposta in quanto il discorso morale ha stretta attinenza con il piano del dover essere e si presenta come un principio di azione. Il discorso morale è fondamentalmente una guida per l'agire, un discorso prescrittivo. Per Hare l'etica è un insieme di prescrizioni, di obblighi, di doveri. Oltre che prescrittivi i giudizi morali devono anche essere universalizzabili, ovvero deve parlare per tutti e chiunque si trova nella medesima situazione. Ai caratteri di prescrittività e universalizzabilità bisogna aggiungere quello di sovrachianza o predominanza, con il quale si tiene conto della particolarità dei principi morali, riconoscendoli predominanti rispetto a tutti gli altri generi di giudizi, come quelli estetici. Qualificato il giudizio come prescrittivo, universale e predominante in linea con l'imperativo kantiano, Hare cerca di far dialogare il kantismo con l'utilitarismo sul discorso morale, giustificandola con il concetto di imparzialità di Mill, riconosciuto come qualità indispensabile del giudizio morale.

#### 10.4.2 il primato del pensiero critico sull'intuizionismo

Esistono tre livelli del pensiero morale: intuitivo, critico (o morale in senso stretto) e metaetico. Il pensiero metaetico concerne il significato dei termini morali, proponendo il procedimento tipico dell'analisi del linguaggio. Il livello intuitivo concerne quelle opinioni, quelle idee o quei principi che costituiscono il nostro bagaglio morale e che noi ci formiamo perlopiù attraverso l'educazione in famiglia, a scuola, nella società. A questo livello si mostrano tutti i limiti dell'agire del soggetto che si trova di fronte a un conflitto morale, ovvero in una situazione il cui soddisfacimento di una pretesa morale legittima contrasta con il mancato rispetto di un'altra esigenza morale ugualmente legittima. Il pensiero critico permette la risoluzione di questo conflitto morale, dato che consiste nella formulazione di giudizi morali, i quali devono essere validi universalmente e non solo in situazioni particolari o rispetto a soggetti particolari. Per chiarire Hare introduce la

figura dell'arcangelo, definito come un osservatore ideale. Ciascuno dovrebbe immaginare di essere un arcangelo, un essere superiore che è privo delle comuni debolezze umane, non è influenzabile da alcun movente di tipo egoistico, non si lascia fuorviare dalla ricerca di favoritismi verso amici e parenti e fa uso esclusivamente del pensiero morale critico.

## 10.5 Rawls: la teoria della giustizia

### 10.5.1 il primato del giusto sul bene

Per Rawls l'utilitarismo non è minimamente compatibile col pensiero kantiano, come ha proposto Hare. La critica di Rawls a una simile possibilità parte dalla distinzione e chiarificazione terminologica di teorie teleologiche e teorie deontologiche. Le prime individuano il fine (telos) dell'agire e delle scelte pubbliche nel bene, distinto dal giusto; le seconde stabiliscono il primato del giusto e la necessità che il bene venga determinato in riferimento al criterio del giusto.

In una teoria della "giustizia come equità" il bene riveste un carattere subordinato. La ricerca dell'utile, del benessere sociale o della felicità individuale possono rappresentare degli obiettivi da perseguire, ma essi vanno sempre considerati come dipendenti dal criterio prioritario del giusto. L'azione moralmente giusta è tale perché è conforme a una norma giusta, ovvero ai due principi di giustizia:

- il primo recita "ogni persona ha un uguale diritto alla più estesa libertà fondamentale compatibilmente con una simile libertà per gli altri";
- il secondo principio riconosce che vi possano essere ineguaglianze economiche e sociali a patto che siano previsti dei benefici per i meno avvantaggiati (previsti vantaggi per ciascuno, cariche e posizioni aperti a tutti).

I cittadini di una società giusta devono avere gli stessi diritti e poter disporre delle medesime libertà fondamentali quali la libertà politica, di parola, di

pensiero e vengono formulati dei criteri in base ai quali distribuire il reddito, le ricchezze e anche cariche e responsabilità.

### 10.5.2 la posizione originaria e il velo dell'ignoranza

I principi di giustizia sono quei principi che gli individui sceglierebbero in una posizione originaria, per regolare i propri rapporti su un piano di parità e di reciprocità e per distribuire i costi e i benefici prodotti dalla cooperazione; essi costituiscono l'oggetto di un accordo tra persone razionali, libere ed autonome, dotate di un senso di giustizia. e sono considerate come "indifferenti agli interessi altrui". Nella "posizione originaria" le parti non devono sapere quale sia il loro posto in società, le capacità personali, a quale generazione appartengono; devono avere informazione di carattere generale sull'economia, la sociologia, la psicologia e le strutture sociali. Questa procedura prende il nome di velo di ignoranza, proprio in quanto nella posizione originaria i partecipanti sono avvolti da un velo, ovvero non sono condizionate da elementi o valutazioni interessanti. Il velo di ignoranza è garante dell'equità della procedura. Inoltre nella posizione originaria si astrae anche dalle diverse concezioni del bene.

### 10.7 MacIntyre. L'etica della virtù

Negli ultimi decenni si è assistito nel dibattito filosofico-morale alla ripresa del paradigma etico delle virtù nel quale s'inserisce l'opera di MacIntyre. Il testo in questione si apre con *un'ipotesi inquietante* immaginando che una catastrofe colpisca il sapere scientifico e la relativa pratica di ricerca e che s'istauri al potere un movimento politico inneggiante all'ignoranza che abolisce l'insegnamento scientifico dalle scuole e dell'università. In un secondo momento riesce ad esprimersi un movimento di reazione a quanto avvenuto che ripristina i frammenti di alcune scienze quali la biologia, la fisica, la chimica, il linguaggio della scienza diviene un linguaggio arbitrario. Se per la scienza è un'ipotesi inquietante, per la morale è già divenuta una realtà.

La responsabilità di ciò è colpa dell'Illuminismo. Il progetto illuminista ha combattuto la visione aristotelica di una natura umana che va orientata teologicamente, che va realizzata e coltivata attraverso la cura delle disposizioni virtuose. In tal modo ha diffuso l'emotivismo a livello sociale

## Capitolo 11

### L'etica della responsabilità

#### 11.1 responsabilità: una risposta indirizzata all'altro e rivolta al futuro

Il termine responsabilità entra a fare parte del lessico filosofico nel corso XVIII secolo. La prima presentazione del significato del termine si trova nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel, dove si parla di responsabilità in riferimento al problema del male che viene compiuto e della pena. In generale il termine responsabilità, (dal latino *spondeo* che significa primariamente "prometto, do la mia parola, garantisco") richiama l'attenzione sul risultato finale dell'azione, sulle conseguenze che un determinato modo di agire potrebbe avere.

Importante è la relazione della responsabilità con la risposta che chiarisce perché la responsabilità implichi un necessario riferimento all'altro e si eserciti nell'ambito interpersonali, rapporti che vengono regolati attraverso impegni, garanzie reciproche, promesse.

L'origine giuridico- politico (con immediata connessione all'ambito morale) del termine responsabilità si deve a Max Weber, che in una conferenza del 1919 definì l'etica della responsabilità come l'etica tipica dell'uomo politico. Mentre Karl-Otto Apel identificherà la responsabilità come modalità specifica di tutti gli uomini, non solo di quelli politici.

#### 11.2 **Weber**:la responsabilità del politico

##### 11.2.1 Etica della responsabilità ed etica della convinzione

Nella riflessione di Weber, che parte dall'analisi dei rapporti di etica e politica, vengono a determinarsi due concezioni di etica, l'etica della responsabilità e della convenzione, le quali benché differenti non sono in contrapposizioni tra loro.

In una conferenza del 1919 Max Weber afferma che l'agire dell'uomo politico dovrebbe essere improntato sull'*etica della responsabilità*, secondo la quale bisogna rispondere delle conseguenze delle proprie azioni. Vuol dire che il



politico deve preoccuparsi dei possibili effetti che si potrebbero produrre da determinate scelte o decisioni che assume. L'etica della responsabilità è ancorata al rapporto mezzi\fini e sulle sue conseguenze. La scelta dei mezzi è, per Weber, necessaria quanto i fini per il raggiungimento dei fini, e non può essere trascurata.

Non un uomo qualunque può avviarsi alla professione politica, la quale è caratterizzata dal conflitto, dalla presenza di violenza e male. l'uomo che decide di avviarsi alla professione politica consapevole della durezza delle condizioni nelle quali si troverà a operare, deve avere tre fondamentali qualità: la *passione autentica*, la *lungimiranza* (il necessario distacco dalle e cose e dagli uomini), il *senso di responsabilità* verso la causa scelta.

*L'etica della convinzione o dell'intenzionalità* è invece, un'etica assoluta che esige un rispetto incondizionato dei comandamenti o degli ideali che essa propugna; come l'etica del religioso, del sindacalista.

L'importanza della riflessione etico-politica di Weber è tale che si cercato di delineare le due concezioni dell'etica in una ambito più generale, non circoscritto solo a quello politico.

Per sottolineare la scelta dei fini da parte dell'etica della responsabilità viene usato il termine teleologia (dal greco telos, fine), mentre per sottolineare la scelta dell'intenzionalità da parte dell'etica della convinzione viene usato il termine deontologia. In base all'approccio teleologico, il criterio determinante per stabilire la moralità di un'azione o un'insieme di azioni consiste nel valutare attentamente le possibili e probabili conseguenze che derivano da quell'azione o da quell'insieme di azioni. In base all'approccio deontologico vi sono delle azioni giuste o ingiuste, che come tali vanno giudicate indipendentemente dalle conseguenze che attraverso di esse potranno prodursi.

### 11.3 **Apel:** l'etica discorsiva come etica della co-responsabilità

### 11.3.1 i presupposti della comunicazione e la norma etica fondamentale

Apel ha integrato la riflessione etica di Weber con l'etica discorsiva o comunicativa (ricordiamo che quest'ultima è stata elaborata insieme a Habermas). Per cui ci sono due livelli di etica discorsiva una teleologia e una deontologica.

La prassi dell'etica della comunicazione linguistica si struttura secondo le pretese di validità universali e necessarie. Tali pretese o condizioni a priori del linguaggio sono la comprensibilità, la verità, la veridicità (o sincerità), la giustezza (come detto a proposito di Habermas). L'insieme delle pretese, avanzate in ogni atto linguistico, forniscono dunque, secondo Apel, le condizioni formali minime per garantire, da punto di vista procedurale la comunicazione ideale. Tale comunicazione non è realizzata di fatto, ma funziona da principio regolativo delle comunicazioni che avvengono realmente: il rispetto di esso garantisce l'imparzialità della discussione e il raggiungimento di un'intesa e un consenso universali.

In tal senso si può parlare della fondazione ultima dell'etica, di tipo trascendentale..

## 11.4 Lévinas: l'etica come responsabilità

### 11.4.1 totalità e infinito

Secondo L. la filosofia dell'Occidente è una filosofia della totalità, una filosofia dell'Identico nella quale l'Io si pone come centro e totalità al quale tutto deve essere ricondotto.

Lavina suggerisce di interpretare la relazione con gli altri come una relazione originariamente asimmetrica, nella quale l'ego non può presumere di ridurre l'alterità a una semplice proiezione della propria identità.

L'altro si presenta "secondo un'alterità anteriore ad ogni iniziativa, ad ogni imperialismo del Medesimo" esso si dà attraverso un'esteriorità assoluta rispetto all'Io in un movimento trascendente e metafisico che richiede la rottura della totalità.

### 11.4.2 il volto e la responsabilità

Il movimento dell'esteriorità dell'Altro che trascende la posizione dell'Io si manifesta attraverso il volto. Il volto si dà nell'immediatezza e nella concretezza, parla e rivolge un appello, rispetto al quale l'Io non può rimanere sordo. "Essere Io significa non potersi sottrarre alla responsabilità". La radicolare esteriorità dell'Altro diviene un impegno al quale non si può sfuggire. Il legame con gli altri si costituisce come responsabilità. La responsabilità è suprema passività, irriducibile, an-archica, asimmetrica.

La comparsa del Terzo sembra mettere in discussione tutto. Il terzo indica la dimensione relazionale del vivere sociale che va aldilà del rapporto interpersonale io-altro. Qui si parla di giustizia come originata dalla responsabilità per altri.

## Capitolo 12

### l'etica applicata: Naess, Jonas, Engelhardt

#### 12.1 i problemi della tecnica e l'interdisciplinarietà

Per etica applicata (comparsa all'inizio degli anni settanta del secolo scorso) si indica un insieme di principi, di norme, di finalità morali che hanno per oggetto ambiti particolari dell'esperienza umana. Infatti si parla di etica dell'ambiente, bioetica, etica degli affari, e ancora. L'esigenza è quella di applicare i principi etici a situazioni concrete. L'etica applicata nasce dal tentativo di raccogliere la sfida posta dallo sviluppo scientifico e tecnologico con la consapevolezza di affrontare problemi morali del tutto nuovi.

Nei prossimi paragrafi ci occuperemo solo di bioetica e di etica ecologica. Il termine bioetica è stato coniato nel 1971 da un oncologo americano e viene definito come "lo studio sistematico del comportamento umano nel campo delle scienze della vita e della salute, in quanto questo comportamento è esaminato alla luce dei valori e principi morali.

#### 12.2 Naess:l'ecologia profonda

##### 12.2.1 il biocentrismo e la critica all'antropocentrismo

Naess è il teorico dell'ecologia profonda (deep ecology), proposta in alternativa all'ecologia superficiale. Se l'ecologia superficiale si limita a lottare contro l'inquinamento e l'esaurirsi delle risorse naturali, con l'obiettivo in definitiva di salvaguardare l'elevato tenore di vita dei paesi industrializzati. Naess prende in considerazione per l'ecologia profonda tutte le forme di vita, non solo quelle umane. All'antropocentrismo dell'ecologia superficiale Naess contrappone il biocentrismo, in cui il bios (ovvero la vita come tale) è messa al centro e ad avere un valore intrinseco che non dipende da altro. Per giustificare l'egualitarismo biosferico Naess ricorre all'immagine della rete, che strutturalmente è determinata da una molteplicità di nodi. Se i nodi sono gli organismi viventi, la rete sta per le relazioni che legano uno all'altro tutti gli esseri presenti sul pianeta.

## 12.2.2 il valore intrinseco degli esseri viventi

Questa nuova visione del mondo richiede da parte dell'uomo l'assunzione di nuovi stili di vita più sobri. Essa si fonda su una nuova modalità di sapere *l'ecosofia* ( dal greco oikos, casa, famiglia) consistente nel sapere legato alla Terra, alle condizioni di vita dell'ecosfera. Naess propone una revisione della seconda formula dell'imperativo categorico kantiano "non usare mai un'altra persona solo come mezzo" con "non usare mai un'essere vivente come mezzo". A partire da questo principio sostiene che non solo la vita umana , ma la vita di tutti gli esseri viventi sulla terra e non solo ha un valore intrinseco, inoltre sostiene che la ricchezza e molteplicità della vita sono dei valori in sé.

## 12.3 Jonas: l'etica della responsabilità

### 12.3.1 un'etica per la civiltà tecnologica

Jonas mostra i limiti e l'inadeguatezza dell'etica tradizionale basata su un'etica della reciprocità. Secondo il pensatore contemporaneo noi non saremmo più in grado di istituire relazioni di reciprocità con generazioni future, per cui il principio di responsabilità alla base dell'etica deve essere riconsiderato. Inoltre osserva che non dà sufficiente importanza ai possibili effetti dell'agire umana.

L'alternativa proposta è quella dell'etica della responsabilità che si presenta come un'etica per la civiltà tecnologica , consapevole della dirompente del processo tecnico, di cui si deve acquisire una piena consapevolezza sugli effetti a lungo termine.

### 12.3.2 l'euristica della paura

L'euristica è l'arte di cercare e trovare le regole adatte per condurre la ricerca. Dato che la paura causa il completo stravolgimento dell'uomo , con la perdita della sua identità, Jonas propone lo studio dell'euristica della paura, che ci permetterebbe di ricercare un criterio per salvaguardare l'umanità. Nell'incertezza, l'euristica della paura ci spinge a privilegiare la previsione

cattiva rispetto a quella buona in considerazione a diminuire l'intervento dell'uomo nell'ambiente naturale, ad adottare delle moratorie nella ricerca.

### 12.3.3 l'antropocentrismo e la specificità morale dell'uomo

L'essere è un bene in sé, è in senso assoluto migliore del non essere; le condizioni che permettono all'essere le condizioni di esistere e realizzare le sue intime finalità. Da ciò deriva l'impegno a garantire la vita più precisamente il primo comandamento consiste nel garantire la vita futura dell'uomo "l'esistenza dell'umanità ha sempre la precedenza".

Perché parla di garantire la vita dell'uomo, quando il l'uomo si trova nello stesso livello degli altri esseri viventi?

L'uomo ha una particolarità in quanto è soltanto lui responsabile, anche per gli altri esseri, del la salvaguardia della vita.

### 12.3.4 la prudenza il primo precetto morale della bioetica

L'analisi di Jonas è guidata da un criterio generale che potremmo definire prudenziale, cautelativo e che mette in guardia dalle nuove metodiche rese possibili in campo medico dalla tecnica. La vita dell'uomo ricade nella sfera di potere degli interventi umani, per cui la prudenza diviene il nostro primo precetto morale.

Pur riconoscendo gli aspetti positivi dell'applicazione che la tecnologia ha avuto nel campo medico, Jonasa non nasconde i gravi rischi che l'usi della tecnologia in campo medico può comportare soprattutto se considerati non sul breve ma sul lungo periodo. In particolare la sua riflessione parte da fenomeni quali la clonazione, la sperimentazione su soggetti umani, la determinazione di morte, la fecondazione assistita, l'eutanasia.