

Analogia rationis. La ragione come problema filosofico

(Corso Licenza, A. Acerbi, AA. 2014-2015)

Lezione 1 (6-X)

Introduzione

1. *Illustrazione del tema.* Riferimento al tema di un corso dell'anno scorso su "la razionalità filosofica": l'uso della ragione nell'indagine filosofica¹. Quest'anno si cercherà di affrontare il concetto di ragione in modo generale, così nelle sue dimensioni epistemologiche come nelle sue dimensioni etico-antropologiche. In particolare, si cercherà di osservare la presenza della ragione nella vita umana, principalmente nella condotta (prassi) e nel linguaggio.

2. *Spiegazione del titolo (analogia rationis).* Nozione di "analogia" come articolazione di unità e molteplicità, somiglianza e differenza nei significati di un medesimo termine. Nozione di "logos" come legame, raccolta, articolazione, armonia. Ragione come facoltà ricettiva dell'ordine². Il problema dell'unità e molteplicità delle dimensioni della razionalità: ad esempio, la varietà dei metodi delle diverse scienze. Il problema che ciò comporta nella configurazione di un'immagine unitaria del mondo e dell'uomo: ogni scienza in base al suo oggetto, metodo ed apparato categoriale introduce una visione particolare della realtà. A tale proposito, si possono dare due estremi, ugualmente opposti all'equilibrio dell'analogia: a) l'equivocismo, ossia l'indefinita moltiplicazioni delle visioni della realtà e dell'uomo senz'alcun tentativo di sintesi; b) l'univocismo o monismo, ossia l'attribuzione ad un unico modello di razionalità, es. quello delle scienze naturali, dei requisiti di oggettività.

3. *Breve esemplificazione storica del problema.* Riferimento al panorama della filosofia del sec. XIX: l'alternativa di idealismo e positivismo. Le reazioni al positivismo nel sec. XX: la distinzione di W. Dilthey tra "scienze della natura" e "scienze dello spirito" (o scienze umane) e rispettivamente, sul piano metodologico, tra lo "spiegare" (il nesso causale tra fatti) e il "comprendere" (il senso di atti e prodotti storici); il metodo fenomenologico come analisi dell'esperienza alternativa al metodo sperimentale. La "nuova retorica" di C. Perelman come teoria della prassi argomentativa delle scienze umane (es. diritto, etica). L'ermeneutica di H.G. Gadamer, come ripresa del problema diltheyano del comprendere storico-linguistico³.

¹ Cfr. la dispensa: *La razionalità filosofica, tra san Tommaso, Hegel e Husserl* (Pusc, AA. 2013-2014), in: <http://docenti.pusc.it/homepage/?u=acerbi>

² Cfr. Thom., *Comm. Eth. Nic.*, proemio: Lettura complementare nr. 1 sulla Piattaforma didattica.

³ Per una delineaazione storica del problema del metodo: cfr. il primo capitolo di H.G. von Wright, *Spiegare e*

4. Proposta di soluzione e impostazione del corso. Riguardare la ragione non già solo sotto il profilo epistemologico (ad esempio, attraverso l'analisi e il confronto dei diversi modelli di razionalità), ma anche ed anzitutto nel suo radicamento antropologico: come principio costituente della vita umana nel suo complesso. Si tratta di interpretare il significato pregnante della definizione tradizionale dell'uomo come *animal rationale* e di vedere la ragione non già solo come funzione cognitiva, ma come principio al contempo cognitivo e pratico che presiede a tutti i fenomeni tipici dell'umano. Potremmo dire in sintesi che si tratta di osservare l'attività dell'anima razionale nelle maggiori espressioni con cui essa ci si manifesta: la condotta e il linguaggio. (Domanda) La ragione non rappresenta in modo adeguato la specificità dell'essere umano, poiché ad esempio la volontà non è interamente riconducibile ad essa. (Risposta) Il pregio della definizione tradizionale consiste nel presentare la ragione non come l'unica realtà di cui l'uomo è fatto, ma come il principio che presiede alla molteplicità di operazioni che costituiscono l'essere umano come essere vivente (animale), conferendogli un carattere specifico distintivo (razionale). In particolare, ciò che distingue la volontà da ogni altro principio vitale di movimento è l'essere determinata dalla ragione nella assunzione del fine e nella progettazione dei mezzi. Si dovrà però vedere se la definizione tradizionale, oltre ad offrire indicazioni sufficienti per una caratterizzazione distintiva dell'uomo rispetto agli altri esseri, basta per mettere in luce la più concreta soggettività personale, ossia il reale soggetto a cui l'essenza universale "uomo" inerisce. E qui certamente si trova la radice più profonda della libertà, poiché questa ha a che fare con l'essere e con l'iniziativa della persona nella sua singolarità.

5. Ragione e finalità. Uno dei segni più evidenti della presenza di una causa razionale è l'articolazione di una molteplicità di elementi secondo un ordine rispondente al conseguimento di una finalità, peraltro di una finalità che trascende le capacità dei singoli elementi singolarmente considerati. In tal senso, distinguiamo i prodotti della ragione, ad esempio dell'arte e della tecnica, dai prodotti del caso o del meccanismo. È Anassagora il primo filosofo ad avere rilevato il vincolo tra il concetto di intelligenza (che potremmo associare al concetto di ragione genericamente inteso) e il concetto di finalità. E la finalità è ritenuta una delle vie più efficaci per dimostrare l'esistenza di Dio. Potremmo però obiettare: non è tale articolazione finalistica ciò di cui la natura è capace, particolarmente al livello della vita? Allora, come la ragione distinguerebbe l'uomo dagli altri esseri viventi? Potremmo rispondere: si distingue la ragione non dalla sola finalità ma dal modo intenzionale con cui tale finalità è perseguita, cioè dal modo cosciente e libero; quest'ultimo si osserva tra l'altro

per lo spiccato carattere individuale con cui una regola universale di comportamento è realizzata. Inoltre si distingue per le concrete finalità che l'uomo persegue e che danno forma al suo agire: l'agire umano è sempre attraversato da un'idealità, da un'esigenza di giustificazione universale, che trascende la sua immediata funzione o utilità. Questa è almeno un'assunzione che cercheremo di argomentare nel proseguo.

Lezione 2 (8-X)

Lettura e commento di Eth. Nic. I,1

1. Lettura di: Arist., *Eth. Nic.* I,1 1094a 1-24. Riassunto del passo: 1) Assunto generale sul finalismo dell'agire umano. 2) Osservazione circa la varia tipologia di fini. 3) Osservazione della gerarchia nei tipi di beni e azioni secondo la concatenazione di mezzi e fini, attraverso l'esempio di alcune scienze ed arti. 4) Argomentazione della necessità di un fine ultimo: applicazione del principio di improcedibilità all'infinito all'ambito della prassi.

2. Osservazione del parallelismo della frase iniziale: “Ogni arte e ogni indagine, come pure ogni azione e scelta, a quanto si crede, persegue un qualche bene, e per questo il bene è stato definito, in modo appropriato, come ciò cui tutto tende”⁴, con la frase iniziale della *Metafisica* (I,1): “tutto gli uomini per natura tendono al sapere”. L'autore si appoggia all'evidenza di un fatto di carattere universale assumendolo come primo principio del proprio discorso; in entrambi i casi, è registrato il dinamismo intrinseco alla natura razionale, nel primo caso in ogni atto umano, inclusavi la conoscenza (*methodos*), nel secondo caso solo nella conoscenza.

3. Sulla funzione esplicativa e strutturante della causa finale: il fine determina il senso dell'agire e lo rende perciò intelligibile; nel caso di una sequenza di atti, il fine ne è il principio di organizzazione, sì che la loro molteplicità numerica o formale non è in contrasto con la loro unità complessiva. Es. i diversi lavori in un cantiere (è lo stesso esempio di Aristotele): che cosa stanno facendo tutti quegli operai? Stanno costruendo una casa.

4. Sulla pertinenza dell'osservazione di Aristotele circa la necessità di un fine ultimo, senza del quale l'agire umano mancherebbe di una motivazione; sarebbe quindi vano e nemmeno comincerebbe. La mancanza di un fine genera disorientamento e noia. Domanda: ma tale osservazione è davvero persuasiva? Risposta: Aristotele sta approntando le questioni che andrà ad affrontare nel seguito. Qui ragiona per analogia con il caso di sequenze ristrette di azioni, di cui un certo fine è il principio motore e criterio organizzatore (il potere egemonico

⁴Utilizziamo qui e nel seguito la traduzione di C. Natali, ed. Laterza.

della ragione è rispettivo al potenziale causale e intelligibile del bene); quindi si chiede se una tale strutturazione dell'agire possa essere estesa all'intera sequenza degli atti di una vita. Il punto è di vedere se un tale fine, capace di muovere e organizzare una vita, esiste e quale sia.

5. Sul principio di improcedibilità all'infinito secondo la causa finale. Cfr. *Metafisica* II,2 (994b 9-16). La mancanza di un fine rende l'agire un molteplice indeterminato, di cui non si comprende il significato: “chi ha intelligenza opera sempre in funzione di un fine”. Sulla necessità di una discriminazione qualitativa degli scopi, attraverso la confutazione pragmatica del negatore del principio di non contraddizione. Cfr. *Metafisica*, IV,4 (1008b 12-25): “perchè colui che ragiona così va veramente a Megara e non se ne sta a casa?”.

6. Nel primo libro della *Metafisica* Aristotele sostiene che la ragione al suo vertice di attuazione, la sapienza, è chiamata a prospettare l'universo dal punto di vista di un fine ultimo: “la più elevata delle scienze, quella che più deve comandare sulle dipendenti, è la scienza che conosce il fine per cui viene fatta ogni cosa, e, in generale, nella natura tutta, il fine è sommo bene” (982 b 2-7, trad. Reale). Nella parte finale dell'opera, nell'ultimo paragrafo del libro XII, il filosofo mostra che questo sommo bene è Dio e che l'ordine strutturale e dinamico del mondo dipende dal suo rapporto ad esso: “Tutte le cose sono in certo modo ordinate insieme, ma non tutte nello stesso modo; pesci, volatili e piante; e l'ordinamento non ha luogo in modo che una cosa non abbia alcun rapporto con l'altra, ma in modo che ci sia alcunché di comune. Tutte le cose, infatti, sono coordinate ad un fine unico” (1075 a 16-18).

Lezione 3 (13-X)

I. Ragione e finalità. II. Ragione come facoltà e come virtù

1. Presentazione della lettura complementare nr. 2: G.H. von Wright, *Spiegazione e comprensione*, cap. 1. L'autore descrive lo sviluppo di due modelli epistemologici alternativi nel pensiero moderno: quello galileiano-positivista e quello teleologico. Il primo è il modello prevalente nelle scienze naturali e rappresenta la realtà dal punto di vista della causalità efficiente; il secondo modello è prevalente nelle scienze umane e rappresenta la realtà dal punto di vista della causa finale. L'alternativa tra i due modelli è specialmente rilevante quando insiste sul medesimo campo dell'agire umano. Il secondo modello si contrappone al primo per il rilievo della specificità dell'agire umano come agire intenzionale. L'agire umano non può essere adeguatamente spiegato attraverso la descrizione dei suoi antecedenti causali ed attraverso l'applicazione di leggi di comportamento universali (deterministiche o

statistiche). È invece necessario rinvenire gli scopi e i ragionamenti che hanno guidato un soggetto o un gruppo di soggetti ad agire in un modo piuttosto che in un altro. L'ordine degli scopi svolge dunque un ruolo esplicativo legittimo, anzi indispensabile nelle scienze umane.

2. La ricerca contemporanea di un concetto di ragione capace di superare la sua delimitazione epistemica ed altresì le strettezze del formalismo⁵. L'identificazione esclusiva della razionalità con la sua espressione scientifica, particolarmente quella tipica delle scienze più rigorose, come le scienze formali o naturali, comporta il dilemma di consegnare la realtà umana all'arbitrio, poiché la ragione scientifica non è in grado di farsene carico, ovvero di ridurre la realtà umana alla realtà naturale⁶. Si avverte l'esigenza di una funzione orientatrice della ragione rispetto alla prassi. Si avverte inoltre l'esigenza di un radicamento della ragione nella concreta struttura ontologica dell'essere umano, come essere vivente⁷. Le teorie evoluzionistiche cercano di soddisfare tali esigenze, ma a scapito della capacità caratteristica della ragione di formulare verità e norme di valore universale.

3. Ripresa del tema: ragione e finalità (cfr. lez. 1, par. 5). La razionalità come funzione di ottimizzazione del rapporto tra gli elementi di un insieme (es. l'ordine tra unità spaziali o temporali), rispetto al conseguimento di un certo risultato⁸. L'ordine introdotto dalla ragione tra gli elementi di un insieme genera un risultato complessivo superiore alle capacità degli elementi singolarmente considerati. Ci si chiede: tale capacità non è già propria della natura, al livello della vita? In che modo si deve allora intendere il rapporto tra finalità, natura e ragione, posto che quest'ultima debba distinguere l'uomo dagli altri esseri viventi? Si segnalano due aspetti distintivi: 1) l'intenzionalità come modalità caratteristica del finalismo inerente all'agire umano; 2) l'idealità caratteristica degli scopi dell'agire umano, per cui esso non è mai circoscrivibile nell'ambito delle motivazioni della vita biologica. A sostegno di 1), si segnala l'esistenza di un triplice intervallo temporale tra le condizioni e l'effettivo conseguimento di uno scopo dell'agire umano, il cui superamento è ogni volta a carico di un atto intenzionale del soggetto: i. la determinazione di uno scopo tra altri; ii. il perseguimento

⁵ Per un ripensamento a tale riguardo, nella stessa concezione della logica e della filosofia della scienza: vd. E. Agazzi, *Ragioni e limiti del formalismo*, Angeli, Milano 2012.

⁶ È questa una delle preoccupazioni che hanno spinto il già citato Chaim Perelman all'elaborazione di una logica del discorso alternativa a quella strettamente dimostrativa o apodittica (la "nuova retorica"), che si ispira largamente alla dialettica e alla retorica di Aristotele.

⁷ È questo un indirizzo maggioritario della odierna *philosophy of mind*, particolarmente dei sostenitori della stretta correlazione funzionale tra operazioni mentali e comportamento (*embodiment, enactivism*: cfr autori come E. Thompson, A. Noe, S. Gallagher, T. Fuchs, i quali spesso si riferiscono alla fenomenologia di M. Merleau-Ponty).

⁸ Sulla ragione come funzione di ottimizzazione dei dati nel contesto, con particolare riferimento alla tradizione del pragmatismo americano (in particolare Peirce) vd. N. Rescher, *Rationality. A Philosophical Inquiry Into the Nature and the Rationale of Reason*, Clarendon Press, Oxford 1988.

dello scopo prescelto; iii. il compimento dell'intenzione iniziata⁹.

4. Sulla ragione come capacità naturale, distintiva dell'essere umano. Osservazioni sul carattere innato della razionalità e delle sue espressioni (es. la sorprendente capacità di comprensione, calcolo ed espressione dei bambini)¹⁰. Lo sviluppo psicologico corrisponde ad una crescente padronanza di tali capacità.

5. Sulla concezione strumentalistica della ragione, con riferimento a D. Hume. Secondo il filosofo scozzese la ragione non è capace di determinare o giustificare il fine della prassi, ma è capace solo di approntare i mezzi più efficaci per il suo perseguimento. Il fine della prassi sarebbe invece unicamente conferito dalla natura pulsionale dell'uomo. Tale concezione è largamente diffusa nel pensiero moderno e contemporaneo (infatti Searle, nella sua opera già citata la denomina: la concezione classica).

6. Sulla percezione dell'armonia o della disarmonia inerente alla prassi rispetto alla qualità dei fini. L'uomo è generalmente in grado di percepire l'assurdità o la negatività morale di uno scopo. L'assurdità o il male consistono in un'incongruenza che non è riconducibile all'ordinazione dei mezzi, ma al significato intrinseco che un atto qualificato da un certo fine viene ad assumere: l'atto in questione non è umanamente plausibile o desiderabile.

7. Distinzione tra “essere razionale” come capacità naturale e come qualificazione dell'agire. In questa seconda accezione, l'essere razionale rappresenta una virtù nell'uso delle capacità inerenti alla natura razionale¹¹. È questo il caso rappresentato dalla saggezza (che la tradizione scolastica denomina come “*recta ratio agibilium*”: la ragione è usata correttamente). La saggezza comporta la perspicacia dell'intelletto e la bontà del volere. L'attribuzione dell'essere razionale in senso pieno, che si attribuisce alle persone sagge, implica che la percezione e il calcolo della ragione siano assicurate a un principio di rettitudine, alla cognizione dell'ordine in cui finalmente consiste il dover essere delle cose. (Domanda) c'è una saggezza animale? (Risposta) Sì, come si costata nell'evoluzione delle abilità del singolo animale o nel diverso grado di memoria e di “intelligenza pratica” tra le diverse specie, sebbene tale forma di prudenza sia fortemente legata alla dotazione istintiva della specie e non sia segnata da quell'ampiezza di possibilità che la saggezza umana deve faticosamente elaborare.

⁹ Cfr. J. R. Searle, *Rationality in action* (2001), cap. 3.

¹⁰ Uno degli autori moderni che più ha riflettuto su questo punto è Leibniz, ad es. nel primo libro dei *Nuovi Saggi*.

¹¹ Su tale distinzione, nel contesto di una valutazione critica della concezione strumentalistica della ragione di Hume: vd. R. Audi, *The Architecture of Reason*, Oxford University Press, Oxford 2001.

Lezione 4 (15-X)

Commento di alcuni passi di Arist., Eth. Nic. I

1. *Sulla dipendenza del metodo dalla natura dell'oggetto* (cfr. 1094 b 13-28). Questo principio è connaturato al realismo gnoseologico di Aristotele e alla sua metafisica, che prevede diversi tipi e livelli di realtà, seppure analogicamente connessi. La precisione matematica non è perciò un ideale a cui si debba sottoporre ogni tipo di realtà suscettibile di essere conosciuta scientificamente. Per la garanzia di scientificità del metodo importa anzitutto che siano fissate con accuratezza le proprietà costitutive della realtà oggetto d'indagine, specialmente di quelle da cui dipendono la validità e l'efficacia della descrizione o spiegazione che la riguardano. Ad esempio, sarebbe del tutto inadeguato e comunque arbitrario sottoporre la condotta umana all'unico principio della causalità efficiente, escludendo del tutto la causalità finale. Nel passo in esame, come in molti altri del testo, si nota una particolare attenzione alle implicazioni metodologiche della varietà e mutevolezza inerenti alla vita umana¹².

2. (Domanda) Non è forse la ragione umana a rappresentarsi la realtà secondo una differenziazione formale di oggetti o secondo una gerarchia di livelli ontologici, e ciò in funzione delle caratteristiche specifiche della capacità cognitiva umana o della strategia cognitiva e pratica che risulta ogni volta più coerente ed efficace? (Risposta) Tale posizione deve rendere conto del criterio di specificazione oggettiva del metodo e dell'apparato concettuale delle singole scienze, che è in ogni caso un fatto. L'ideazione di modelli descrittivi ed esplicativi può essere in larga misura ipotetica o congetturale, ma non perciò arbitraria: deve tenere conto almeno delle informazioni già disponibili sulla realtà oggetto. Consta che la componente ipotetica delle teorie scientifiche non è fissa ma varia in misura delle configurazioni alternative che l'oggetto può assumere e in misura della sua prossimità all'esperienza. La componente ipotetica dell'astrofisica è notevolmente superiore a quella della biologia. La stessa realtà biologica presenta infatti una struttura più definita della realtà inorganica. Nel caso della realtà umana, l'apparato concettuale non può configurare il dato secondo una mera ipotesi di coerenza, poiché è vincolato ad una diretta esibizione empirica.

3. *Sull'improcedibilità all'infinito rispetto alla causa finale* (cfr. 1094 a 18-22). Il punto è rilevante per osservare il legame con cui il pensiero greco stringeva intorno alla nozione di determinatezza l'essere, l'intelligibilità e il bene (cfr. *Met.* II.2). L'infinito è perciò inteso come equivalente del non essere, dell'incomprensibile e del male (si tratta di una divisione espressa

¹² Per una descrizione accurata dei diversi concetti di ragione utilizzati da Aristotele, relativamente ai diversi tipi di realtà e di discorso: vd. E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989.

dai Pitagorici, poi ripresa da Platone). D'altra parte, come abbiamo visto dianzi, Aristotele, diversamente da Parmenide, è molto sensibile alle variazioni nella determinatezza delle cose e al limite della loro intelligibilità. Nell'etica come nella fisica egli cerca di intercettare il tipo e il grado di intelligibilità che tali realtà, pur segnate dalla molteplicità e dal divenire, nondimeno possiedono. C'è d'altro lato nel metodo aristotelico un primato dell'esperienza sull'intelletto, in virtù del quale si può recepire la solidità di un fatto non pienamente penetrabile dall'intelligenza (ad esempio, la realtà del divenire: cfr. *Met.* XI, 1066 a 19 e ss).

4. *Sulla temporalità e il finalismo del lavoro intellettuale* (cfr. 1098a 21-26). In questo passo Aristotele esplicita la sua metodologia abituale (cfr. *Fisica* I.1), specialmente ribadita nel caso presente dello studio della vita umana. Utilizza una analogia con le fasi di composizione di un'opera d'arte, come una pittura. Si tratta anzitutto di circoscrivere l'oggetto nelle sue linee generali (*perigraphēin*), per lavorare poi sui dettagli (*anagraphēin*). Queste fasi hanno una netta scansione temporale; si sottolinea poi che la distinzione dei particolari richiede un tempo di maturazione, che comporta la collaborazione di altri (cfr. *Met.* II.1). Queste indicazioni sono coerenti con quelle dianzi rilevate circa la cautela nei confronti della precisione delle definizioni. Una definizione può essere accettabile se, alla luce delle informazioni disponibili e rispetto agli scopi che ci si propone, permette di evidenziare con sufficiente nettezza le caratteristiche salienti dell'oggetto. Si può trovare un simile atteggiamento anche in un filosofo contemporaneo come K. R. Popper. Peraltro, la metodologia qui descritta da Aristotele sembra corrispondere effettivamente al dinamismo naturale della mente umana nella fase della ricerca. A tale proposito si può trovare una analogia stretta tra l'attività teorica e l'attività pratica. Un fine così come un'idea o una teoria (ad esempio il contenuto di un'intuizione, un'ipotesi da verificare, una conclusione a cui si vuole giungere dimostrativamente, un'opera da realizzare) sono intesi nella loro pregnanza di significato e di valore. Si sa in quale direzione andare e perché, in tal senso il fine è fissato; tuttavia non è ancora conseguito. Nuovamente a tale proposito si può trovare una somiglianza con la metodologia popperiana delle prove e confutazioni. Secondo il filosofo austriaco, la scienza avanza grazie a idee generali che non trovano mai un fondamento o una conferma empirica; solamente, il controllo dell'esperienza può mostrarne l'eventuale falsità. Popper diffida interamente della portata giustificativa dell'evidenza. Nella nostra lettura del passo di Aristotele possiamo dire invece che l'ideazione di un fine, di un progetto o di un'ipotesi non comporta sin dall'inizio una piena evidenza dell'oggetto, ma richiede almeno un'immagine che risulti almeno approssimativa, il che implica la cognizione della sua pur parziale adeguatezza.

Lezione 5 (20-X)

I. Riepilogo e approfondimento. II. Ragione e senso comune

1. La ragione è associata alla domanda “perché?” con la quale si esprime la ricerca di una causa capace di rendere conto di una realtà, quanto alla sua esistenza o ad un certo suo aspetto. La causa che soddisfa una richiesta di spiegazione viene perciò chiamata “ragione” (la causa è la ragione di un fatto)¹³. La realtà ontologica della causa riceve così una qualificazione estrinseca di tipo epistemico, poiché essa determina un effetto nell'ordine superiore della conoscenza: la causa produce l'effetto, ma altresì lo fa comprendere, almeno sotto quel profilo dapprima ignoto (il razionalismo o l'idealismo, poiché identificano l'ordine reale e l'ordine epistemico, identificano in senso assoluto causa e ragione). Tale realtà può essere un fatto qualsiasi del mondo, ossia il contenuto oggettivo di ogni giudizio col quale si afferma l'inerenza di una proprietà ad una sostanza o la sua stessa esistenza. La domanda “perché?” suppone da un lato un'ignoranza, con l'interesse a sanarla; d'altro lato suppone la certezza che il fatto questionato dipende da un principio esterno o comunque distinto. La realtà del fatto che si constata non appare di per sé intellegibile: non descrive un nesso analitico o assolutamente necessario, riconducibile alla natura dei termini da cui è composto e al loro rapporto; inoltre appare suscettibile di modificazioni o di alternative logicamente possibili. Sul piano metafisico l'applicazione del nesso causale, ossia l'oggetto della corrispettiva richiesta di spiegazione espressa nella domanda *perché?*, implica la distinzione reale tra un ente e una sua determinazione, sì che si deve ricorrere a un altro principio che renda ragione del loro rapporto. Infatti a Dio, poiché assolutamente semplice, non si applica.

Cfr. Arist. *Metaph.* VII,17 (1041 a10-24): «Quando si ricerca il perché delle cose, si ricerca sempre perché qualcosa appartiene a qualcos'altro. Infatti, il ricercare perché l'uomo musico è uomo musico, o significa ricercare ciò che ora si è detto, ossia perché l'uomo è musico, oppure significa altra cosa. Ora, ricercare perché una cosa sia sé medesima significa ricerca nulla; infatti, è necessario che il dato di fatto e l'esistenza della cosa siano previamente noti: per esempio, che la luna ha l'eclissi. Perciò il fatto che ogni cosa è se medesima è l'unico argomento e l'unica ragione da addurre in risposta a tutte le questioni come queste: perché l'uomo è uomo oppure perché il musico è musico (...) Si potrà, invece, ricercare perché l'uomo è un animale di questa data natura. In questo caso è evidente che non si ricerca perché colui che è uomo è uomo; piuttosto si ricerca perché qualcosa convenga a qualcos'altro (il fatto che una cosa conviene a un'altra deve già essere noto, giacché, se non è noto, non si ricerca nulla)» (trad. Reale).

2. “Rendere ragione” di una realtà comporta in primo luogo di ricostruirne la genesi, individuando i fattori causali che l'hanno prodotta. Questi ultimi si possono identificare come l'insieme ordinato delle condizioni necessarie o sufficienti di un fatto. Solitamente, questo tipo di spiegazione risale la successione temporale degli eventi, per registrare la presenza e la

¹³ Cfr. S. Galvan, voce “Spiegazione, teoria della”, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006.

concatenazione di quei fattori, la cui assenza o diverso rapporto, come si ritiene, avrebbe reso impossibile o avrebbe modificato l'effetto che si constata, almeno nella situazione complessiva concreta che si osserva. Il ragionamento fondato su ipotesi alternative si chiama "controfattuale" ed è molto utilizzato nei processi, nelle diagnosi mediche e nella storiografia.

3. Un altro tipo di spiegazione riguarda l'esistenza e la specifica costituzione di una realtà, laddove si ritiene che queste siano determinate non solo dall'occorrere casuale o necessario di fattori causali antecedenti, ma dall'efficacia di valori e di criteri di carattere universale. L'effetto è stato prodotto in virtù del valore che esemplifica o della funzione specifica che svolge in un complesso organizzato. Qui l'ordine causale e temporale è invertito: è l'effetto finale che determina l'esistenza e la configurazione dei suoi antecedenti.

4. Abbiamo distinto una "ragione soggettiva" e una "ragione oggettiva": la prima riguarda l'ordine intenzionale della conoscenza e della volontà, la seconda riguarda la strutturazione della realtà naturale secondo leggi causali o secondo funzioni finalistiche, in virtù delle quali ogni elemento di cui essa consta è rapportabile all'altro non in modo arbitrario ma secondo una certa regola, ossia secondo una ragione. La prima, ossia la ragione umana, scopre e rappresenta la seconda. Per quanto riguarda l'agire, c'è un senso affatto distinto col quale l'agire *per* uno scopo si attribuisce rispettivamente alla condotta umana, al comportamento animale e ai processi naturali. Il finalismo intenzionale che presiede alla condotta umana è caratterizzato da alcuni aspetti distintivi: la dimensione della libertà, dell'universalità e della idealità. Un indizio della libertà è la notevole complessità dei fattori che la ragione deve articolare per progettare la prassi e l'intervallo causale tra le condizioni dell'effetto e il suo effettivo conseguimento, che deve essere ogni volta colmato da un intervento del soggetto. Perciò la condotta umana è caratterizzata da una minore continuità rispetto al comportamento animale: l'uomo molto spesso non sa che cosa deve fare come farlo: deve capirlo, deciderlo e attuarlo. Perciò, la condotta umana è intimamente qualificata dalla dimensione del lavoro.

5. Abbiamo distinto due diversi significati dell'attributo "essere razionale" per la prassi (tra altri che si potrebbero distinguere): a) l'essere razionale come qualificazione costitutiva (essenziale ed univoca) della prassi, in relazione alle principali capacità che la rendono possibile e la specificano; b) l'essere razionale come qualificazione valutativa della prassi in un caso determinato, che è suscettibile di un diverso grado. In quest'ultimo caso la richiesta di adeguatezza della prassi, perché possa essere riconosciuta come "razionale", si estende oltre l'ordine dei mezzi (la loro coerenza e complessiva efficacia rispetto a un fine qualsivoglia, grazie alla prestazione della capacità razionale di *problem solving*). Tale richiesta tocca infatti

l'ordine dei fini, che possono essere più o meno "ragionevoli", ossia più o meno adeguati alle istanze oggettive presenti in una situazione (quanto mediamente ci si aspetta da un uomo in un certo scenario), infine più o meno adeguati alla dignità dell'essere umano. In tale accezione, la razionalità, come l'"essere umano", non è solo un dato naturale, ma un compito. Il "calcolo della ragione" deve giungere quindi a delineare una figura ideale della condotta, che sappia "tener conto" di tutti i fattori da cui dipende il suo valore definitivo (come le cosiddette fonti della moralità degli atti umani: fine, oggetto, circostanze).

6. "Ragionare" equivale per lo più al ricercare la verità intorno ad un oggetto non ancora evidente, almeno sotto il particolare aspetto indagato. D'altra parte, come ha notato Aristotele negli *Analitici secondi*, la formulazione di una ricerca richiede premesse già accertate; premesse di ordine generale o particolare (leggi generali d'ordine logico e ontologico, informazioni particolari sull'oggetto) che permettano di precisare i termini del problema: di selezionare un insieme abbastanza consistente di ipotesi alternative sul medesimo oggetto (confermandone alcune, scartandone altre), e di stabilire una strategia conoscitiva appropriata.

7. Oltre che da particolari premesse, la ricerca è guidata da un insieme difficilmente delimitabile di assunzioni implicite intorno ad una qualunque realtà che possa essere conosciuta. Su ciò possiamo riconoscere un'affinità con la ricerca di Kant sulle condizioni trascendentali dell'esperienza, pur scartandone l'apriorismo idealistico. Si tratta di questo: la mente umana è naturalmente guidata da aspettative di ordine generale intorno al mondo o al comportamento degli altri, che solo di rado sono disattese o questionate. Tali aspettative rappresentano l'orizzonte di comprensione delle situazioni della vita quotidiana e del relativo linguaggio. Ad esempio, c'è una normale precomprensione di che cosa possa avvenire in un'università o in che modo si debba aprire una porta quando sia richiesto¹⁴. Tali aspettative si possono ricondurre fino ai fondamenti ontologici di ogni prassi e di ogni discorso: i cosiddetti primi principi del senso comune. Ad esempio, solo nel contesto della riflessione filosofica il problema intorno all'esistenza del mondo esterno è preso sul serio. Con un passo ulteriore, la riflessione filosofica può mostrare che tale problema non si può nemmeno porre senza contraddizione. Infatti, come ha notato Wittgenstein, la sua formulazione linguistica implica almeno una molteplicità di soggetti. L'esistenza del mondo non è dunque soltanto una posizione del senso comune, che la filosofia debba giustificare o rimpiazzare, ma è un presupposto necessario del discorso e della vita umana nel suo complesso.

¹⁴ È molto interessante a questo riguardo la nozione di "sfondo" (*Background*) di J. R. Searle. Cfr. Id., *The Construction of Social Reality* (1995).

Lezione 6 (27-X)

I. Ragione e senso comune. II. Ripresa del tema: ragione e bene

1. (Ripresa del tema: ragione e senso comune: cfr. lez. 5, §§ 6-7) La nozione di senso comune introduce una qualificazione comprensiva della ragionevolezza, in quanto patrimonio universale di attitudini e cognizioni, sia di ordine pratico-morale sia di ordine conoscitivo. Si tratta di quell'insieme di presupposti generali da cui dipende strettamente la condotta e il discorso umani, e che di fatto sono sempre presupposti nella vita quotidiana, pur rimanendo per lo più impliciti, ossia non tematizzati. Infatti, l'appello alla ragionevolezza o l'attribuzione di essa sottintende il riferimento ad un insieme di conoscenze basilari intorno al mondo e alla vita umana. Riflettere su tale nozione è dunque importante per guadagnare un concetto concreto di razionalità: non già meramente formale, ma carico di contenuto informativo e normativo, attraverso cui si vede come la ragione innerva il reale tessuto della vita umana.

2. La nozione di senso comune è stata elaborata dapprima nell'ambito dello stoicismo (le conoscenze comuni: *koinai ennoiai*). Nella filosofia medievale (es. Boezio, san Tommaso), il concetto è richiamato a proposito dei primi principi e delle proposizioni cosiddette *per se notae omnibus*. Nella filosofia moderna, si rifanno positivamente al senso comune alcuni autori, come G. Vico, Th. Reid e F. H. Jacobi, i quali contestano l'apriorismo razionalistico di stampo cartesiano (anche se vi sono sviluppi interessanti in autore razionalista come Leibniz). Il tema è molto presente nella filosofia anglosassone, sia moderna sia contemporanea. Nel XX secolo una delle trattazioni più interessanti sul senso comune è quella che si trova nell'ultimo scritto di Wittgenstein, *Sulla certezza*¹⁵. Un esempio interessante è la già citata nozione di Sfondo (*Background*) elaborata dal filosofo contemporaneo J.R. Searle.

3. Situazioni principali della filosofia moderna nei confronti del senso comune. La filosofia riflessiva di stampo cartesiano sospende la validità delle certezze naturali del senso comune per ancorarle ad un principio logicamente incontrovertibile, interno alla coscienza, il *cogito*, rinvenuto attraverso l'estensione generalizzata del dubbio scettico. Di qui la filosofia è identificata con la giustificazione ultima (autonoma e apodittica) di ogni forma di sapere e come principio di organizzazione della vita umana. Di contro, la filosofia di stampo britannico confida maggiormente nelle evidenze della coscienza naturale, da cui parte o con cui cerca sempre di accordarsi, pur nell'avvertenza della loro debolezza epistemica. Tale posizione, tipicamente empiristica, si ritiene soddisfatta da un equilibrio ragionato delle evidenze.

¹⁵ Cfr. A. Livi, *Filosofia del senso comune* (1990); Id., *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo: Vico, Reid, Jacobi, Moore, Wittgenstein* (1992). Su Jacobi: cfr. A. Acerbi, *Il sistema di Jacobi* (2010)

4. Le posizioni appena delineate si possono interpretare come rappresentanti di due atteggiamenti ugualmente legittimi del pensiero umano nei confronti della verità, indipendentemente da come poi vi siano concretamente declinati. La prospettiva aprioristica o idealistica rispecchia la tendenza dell'intelligenza verso una comprensione stabile ed esaustiva del mondo. La prospettiva empiristica riflette la consapevolezza del carattere contingente del mondo e della stessa finitezza della mente umana. Tale ambivalenza tra l'ideale e l'empirico rispecchia in fondo la stessa condizione umana. Il compito, ad un tempo speculativo ed esistenziale, è di trovare un punto di equilibrio tra questi estremi.

5. L'appello al senso comune risulta oggi quanto mai problematico, poiché nella cultura e nel dibattito pubblico dei paesi occidentali si osserva il prevalere di un atteggiamento relativistico, sempre più esteso e radicalizzato. D'altronde si può aggiungere: la filosofia è sollecitata dal suo stesso carattere di scienza radicale ad una messa in questione di tutti i presupposti, sicché essa ha sempre dovuto esercitarsi contro i paradossi dello scetticismo; non solo per assolvere un compito difensivo, ma anche per approfondire i propri stessi principi.

6. Una prima confutazione dello scetticismo è quella che mostra l'irrinunciabilità del riferimento all'essere, al vero e al bene (ossia i trascendentali metafisici), attraverso la contraddizione pragmatica della rispettiva negazione. Lo scettico dice qualcosa a qualcuno (chiunque possa intenderlo: che ne intenda il linguaggio e le realtà cui si riferisce), si presume per una ragione e per un motivo (un bene) che ritiene consistenti e condivisibili. Tuttavia, ciò che egli dice nega tutto ciò che egli presume e di cui si serve per formulare la sua tesi (per così dire, egli taglia il ramo su cui è seduto). Nel caso estremo, si potrebbe ipotizzare un individuo chiuso nel proprio mondo (solipsismo). Tale individuo non potrebbe mai esprimere il suo punto di vista né universalizzarlo, come fa lo scettico. La prassi linguistica implica, infatti, necessariamente un corpo di presupposti universali intorno al mondo e all'uomo.

7. (Conclusione della sezione introduttiva) Abbiamo presentato il concetto di ragione sotto due aspetti: a) il rapporto con la dimensione del bene e della finalità; b) il senso comune legato alla condotta e alla prassi discorsiva. Adesso vogliamo approfondire ciascuno di questi aspetti, cominciando dal primo. La metodologia proposta è nuovamente quella di riflettere sulla funzione attiva della ragione nella vita umana sotto i due aspetti indicati, con particolare riferimento ad Aristotele. Più ampiamente, si propone di riflettere sul valore ideale che la razionalità rappresenta nell'esercizio della riflessione filosofica.

8. La verità razionale cercata dalla filosofia ha valore qualitativo: è una verità cercata non già perché utile ma perché, come si presume, dotata di un intrinseco valore. Ciò che si cerca per

un lato non si conosce e per un altro si conosce, almeno in misura abbastanza da determinare una ricerca ben definita che si ritiene promettente. La cognizione del bene e della bellezza nella loro più ampia realizzazione sono parti integranti della verità cercata nel fare filosofia.

9. La nozione del bene in rapporto alla ragione. Equivalenza tra bene ed essere costituito secondo ragione¹⁶. Aspetti del bene e loro opposti: a) completezza; b) coerenza, c) pertinenza, d) efficacia / a) imperfezione, b) incompatibilità o mancanza di integrazione, d) essere fuori luogo, fuori tempo, fuori contesto, d) debolezza, inutilità, spreco. La ragione si può vedere impegnata nel tentativo di assicurare questi requisiti, attraverso un calcolo adeguato di ciò che ogni volta serve per soddisfarli; ad esempio nell'esecuzione di un'azione, nella composizione di un discorso o di un testo. Ad esempio, alcuni difetti frequenti delle tesi di licenza: mancano le conclusioni, manca un dato che sarebbe stato necessario o utile); eccesso di informazioni o di citazioni rispetto al grado di analisi e di interpretazione sviluppata; incompatibilità tra tesi di cui non si offre un'analisi o una soluzione; mescolanza tra linguaggi e piani epistemici (es. filosofico, scientifico, teologico); ottime idee ma scrittura scorretta o faticosa¹⁷.

10. (Domanda) La ragione nel discorso ha da tener conto soprattutto del contesto comunicativo: lo scopo e la natura dello scambio, le disposizioni degli interlocutori (es. preparazione intellettuale, interessi, gusti, etc.). (Risposta) Certamente, ma ancor prima di stabilire la forma più adeguata di comunicazione, la ragione deve maturare un messaggio di cui si sia davvero convinti, ossia bisogna formarsi un pensiero personale, se questo non è già definitivamente formato o se non si devono solo riferire cose già note e accettate. Peraltro, il pensiero personale si forma anche attraverso lo scambio con gli altri¹⁸.

Lezione 7 (29-X)

Ancora su Eth. Nic. I

1. Sulla nozione di esperienza invocata da Aristotele, quale requisito della riflessione morale: cfr. 1094b 29 ss.; 1095b 1-7; 1098b 1-7. L'indagine presuppone la consuetudine con la composizione media della vita umana, con quelle difficoltà tipiche della prassi (es. conflitto di valori, paradossi) che motivano appunto un'analisi chiarificatrice. Si presuppone tuttavia una percezione generale dei fatti morali, cioè una cognizione immediata di realtà e situazioni

¹⁶ Su questo punto, si veda il *Filebo* di Platone.

¹⁷ Sull'importanza della scrittura per la maturazione del pensiero, vd. J. Nubiola, *El taller de la filosofía: una introducción a la escritura filosófica*, Eunsa, Pamplona 2005.

¹⁸ Mi sono occupato di questo argomento in *Opinione e verità* (cfr. 5 brevi Saggi sulla piattaforma didattica).

intrinsecamente qualificate da valori (es. l'esistenza e la tipologia delle principali virtù; l'esistenza di un conflitto tra ragione pratica e passioni). Tale cognizione non può essere dedotta da una premessa più nota. Infatti, essa si riferisce alla stessa costituzione della vita umana e perciò offre la materia, il lessico e i principali criteri valutativi del discorso morale.

2. Sulla connotazione pratica della nozione ordinaria di esperienza e la sua maggiore pregnanza rispetto alla rispettiva connotazione epistemica (es. come raccolta d'informazioni sul mondo). L'esperienza morale implica il decorso dell'agire e la prova diretta dei fatti, ossia dei casi e della realtà principali in cui consiste la vita umana. È notevole come Aristotele rilevi che non basta il tempo per acquisire tal esperienza ma che è richiesto il desiderio e lo sforzo di conformarsi ogni volta al bene indicato dalla ragione (1095a 6 ss). L'esperienza morale è dunque il sedimento di un tale lavoro di formazione in atto. Va aggiunto che la realtà di cui si tratta, la prassi, è intrinsecamente definita dall'attività; perciò l'indagine morale presuppone come ogni altra l'esistenza del proprio oggetto. Ma tal esistenza non è meramente data ed esterna al soggetto. Cfr. *Eth. Nic.* II,1 (1103a 26-1103b 2).

3. Sull'importanza del tempo nella ricerca intellettuale e sulla necessità di procedere dapprima attraverso abbozzi generali: cfr. 1098a 21-33. Si può osservare l'atteggiamento confidente di Aristotele verso la maturazione naturale del pensiero e verso la collaborazione delle persone lungo il tempo intorno ad un medesimo progetto. La continuità del lavoro è garantita dalla fissazione iniziale dei termini dell'oggetto o dei problemi nei loro aspetti fondamentali. Si nota come Aristotele intenda assicurare la continuità dell'analisi a una visione d'insieme (una sintesi) sufficientemente chiara, la quale decide della rilevanza degli elementi analizzati o il grado di precisione necessario "affinché ciò che è secondario non prenda il sopravvento" (33).

4. Sul riferimento di Aristotele alla verità nel vaglio delle opinioni notevoli (*endoxa*). Il registro dialettico e fenomenologico del procedimento aristotelico, in quest'opera particolarmente insistito e anzi esplicitamente privilegiato (cfr. la continua ricorrenza di espressioni come: si dice-si ritiene, sembra-risulta che, etc.; *dokei, fainetai*) è affiancato da un registro teoretico e dimostrativo, ossia l'appoggio a una dottrina antropologica e metafisica, che Aristotele trae dalla riflessione filosofica anteriore e dalla propria. Si veda in particolare il par. 6 (1097b 24-1098a 20), in cui si cerca se vi sia e quale sia l'attività propria dell'uomo. Ecco alcuni principi dell'ontologia aristotelica qui richiamati: il primato dell'attività (il bene umano, ossia infine la felicità, è un'attività non un oggetto); il finalismo universale (a ogni tipo di realtà è associata un'attività propria); l'essenza è indicativa di un dover essere ("suonare la cetra" senz'aggiunte sottintende il saperla suonare bene); l'attività distintiva di

una realtà è definatoria della sua interezza (la vita secondo ragione è la vita umana). Aristotele ritiene che il metodo dialettico e fenomenologico non sia mai disgiunto dal riferimento alla verità, poiché confida nelle evidenze che la mente umana può raccogliere attraverso l'esperienza. Del resto per lui l'esperienza (si badi: un'esperienza condivisa, espressa nelle opinioni notevoli) rappresenta un principio e un criterio della ricerca speculativa. Le sue opere maggiori iniziano infatti con la ricognizione dei fatti e delle opinioni.

5. Sull'ideale umano e la sua realizzazione temporale. Nel par. 6 (1097b 24-1098a 20) Aristotele traccia una figura ideale del bene umano, che ricalca la stessa essenza dell'uomo. Il bene rappresenta l'ultima attuazione delle potenze inerenti per natura a un ente. Il bene è dunque strettamente associato da Aristotele all'attività (cfr. *Met.* IX,8). L'attività in cui il bene umano consiste è definita: "attività dell'anima secondo ragione" (1098a 7-8). Nei paragrafi successivi, il filosofo si vede impegnato nei problemi che l'attuazione storica di un tale ideale comporta. Dapprima gli ostacoli provenienti dalle contingenze della vita (cfr. par. 11, in particolare: 1100b 22-1101a 16), quindi gli ostacoli che l'uomo trova in se stesso (cfr. par. 13, in particolare: 1102b 17-28). Per la nostra ricerca sulla ragione è interessante il rilievo di questo fatto: "bisogna ritenere che, anche nell'anima, allo stesso modo [del corpo affetto da una paralisi] vi sia qualche cosa che sta accanto alla ragione, le si contrappone e fa resistenza" (24-25). Aristotele si riferisce al fatto che la formazione morale presuppone la formabilità del carattere secondo un criterio di verità indicato dalla ragione. Tale formazione non è un processo meramente naturale ma dipende da un'attività libera, che potrebbe anche fallire, e quindi dipende da uno sforzo personale. La ragione non è dunque un principio di per sé efficace, almeno nell'ambito dell'agire umano; inoltre, la forma della ragione non basta a se stessa, ma deve dare configurare una materia, che non è priva di una sua positiva consistenza: la ragione non deve soppiantare gli affetti ma deve dirigerli (il governo della ragione è assimilato la potestà genitoriale, non a quella dispotica: cfr. 1102b 32 ss). Questi rilievi preludono alla successiva trattazione sulle virtù (lib. II) e sulla volontà (lib. III).

Lezione 8 (2-XI)

Ragione e bene

1. La concezione del mondo offerta dal positivismo prevede una totale spogliazione della realtà da finalità e valori, attribuendo questi ultimi esclusivamente alla coscienza umana. La conoscenza scientifica avrebbe come unico referente i fatti sperimentali e le leggi matematico-causali del loro comportamento. Tale distinzione può coincidere con un'utile divisione del lavoro tra le scienze naturali e umane. Tuttavia, la scienza tende verso una rappresentazione unitaria del mondo, sicché tale divisione viene spesso a cadere, per lo più in virtù di una metafisica di carattere materialista (o "naturalista"): ogni realtà deve soggiacere al canone della scienza naturale. Allora, lo stesso ordine della coscienza, nel quale sono contenuti i significati, gli scopi e i valori, deve essere tradotto nell'ordine dei puri fatti e dei rispettivi nessi causali. Tale posizione comporta però alcune difficoltà: i). il pensiero non può essere il mero effetto di una causa materiale, pena il decadere della sua capacità significativa o intenzionale. Allora, la formazione e l'espressione linguistica di un pensiero (come la stessa tesi in considerazione) sarebbero eventi che rappresentano materialmente la situazione causale del loro portatore, per un ipotetico osservatore esterno. ii) Si deve spiegare come un mondo di fatti privi di significati e scopi possa generare una realtà irresistibilmente vincolata a questi concetti, qual è la coscienza umana. iii) Si deve giustificare in che modo l'immagine del mondo costruita dalla scienza renda ancora possibile una condotta. Per tutto ciò sembra conveniente approfondire la rilevanza veritativa del bene, non già solo rispetto alla prassi, ma anche rispetto al mondo nella quale questa è chiamata a svolgersi. Infatti, bisogna risolvere la difficoltà generata dal contrasto tra la presupposizione di significati, valori e di scopi, di cui la coscienza umana non può fare a meno, e una concezione del mondo per cui tutto ciò è solo un bisogno soggettivo, oggettivamente irrilevante (il cosiddetto conflitto tra la visione scientifica e la visione "manifesta", ossia ingenua o superficiale, del mondo). Inoltre, vorremmo riprendere la dottrina già platonica, svolta nella metafisica creazionista dei trascendentali, secondo cui il bene è una determinazione dell'essere e perciò una dimensione della verità.

2. (Domanda) Lo scienziato positivista sembra legittimato a porre un argine alla rilevanza soggettiva dei fatti, altrimenti non potrebbe mai giungere a risultati dotati di valore universale. Ad esempio, il valore utilitario di una ricerca non può determinarne in alcun modo il valore di verità. (Risposta) Questo è vero, ma non ci obbliga ad accettare una metafisica per cui in generale l'ordine degli, scopi e dei valori è soggettivo e sussiste solo l'accadere di fatti isolati, qualitativamente indifferenti, collegati da funzioni meccanico-causali. Anzi, l'interesse per la

verità appare motivato dalla percezione del suo intrinseco valore, altrimenti non si comprende perché debba essere cercata e trasmessa (se non appunto per un motivo utilitario). Peraltro, l'obiezione colpisce un punto importante: non si tratta di sostenere la possibilità di costruire il mondo secondo i propri desideri o di attribuire direttamente alle nostre aspettative un valore di verità. Nondimeno, si tratta di restituire alla ragione la capacità di penetrare la scorza dei fatti per coglierne il significato e il valore. Più profondamente, si tratta di giustificare la prospettiva sul mondo che è propria di un soggetto libero e razionale di fronte a una concezione, qual è quella positivista o materialista, che a rigore la renderebbe impossibile (se nuovamente si dice che tale prospettiva è soggettiva, si deve rispondere che la soggettività non è solo quella di un individuo, ma quella di un soggetto intelligente come tale, per domandarsi infine se si è davvero disposti a rinunciarvi).

3. Collocandoci dal punto di vista di un soggetto intelligente e operante, possiamo intendere come il bene sia un principio di determinazione dell'essere: per la posizione di qualcosa nell'essere (esistenza) e per la sua costituzione (essenza o natura). Ad esempio, l'artigiano al lavoro è guidato da un'idea dell'oggetto che deve produrre. Questo riveste un'utilità o un pregio intrinseco (come un'opera d'arte): il suo essere, nei due sensi sopra distinti, non è perciò indifferente. Altri lavori umani nei quali possiamo vedere l'intelligenza all'opera sotto la guida del bene sono di conservazione, promozione e coordinazione. Essi sono giustificati dalla ricognizione della bontà del loro oggetto e richiedono altrettanta cura del primo.

4. La nozione di forma sostanziale rappresenta un criterio per l'identificazione delle realtà e per la descrizione del loro comportamento. La forma e le inerenti potenzialità sono determinate rispetto alle attuazioni più alte di cui sono origine (l'atto rivela la potenza e le operazioni sono il vertice dell'atto). Perciò nell'atto astrattivo della forma è presente quella che possiamo chiamare una funzione idealizzatrice, che rileva le dimensioni perfettive di un ente. Da tale punto di vista, l'universalità della specie rappresenta uno scopo e un criterio normativo, che misurano il rispettivo grado di realizzazione in un dato caso (es. che cosa manca rispetto alla realizzazione dell'umano in un individuo o in una società). La forma non è dunque solo una causa o un dato di fatto, ma un fine ossia un bene. Nel caso dell'uomo, soggetto libero e razionale, la forma (l'"essere uomo") è trasmessa non soltanto attraverso la generazione fisica, ma attraverso l'esibizione di modelli esemplari. In ciò consiste la cultura: si comprende l'umano attraverso l'assimilazione delle sue attuazioni storiche più significative.

5. Nel dinamismo del processo cognitivo possiamo osservare l'importanza della dimensione assiologica, se prestiamo attenzione alle prerogative dell'atto intellettuale. L'intelletto è

chiamato a *intus legere*, ad apprezzare la natura e il valore di una cosa, attraverso i rispettivi fenomeni. L'intelletto si oppone per natura all'indifferenza e alla pura contingenza. Dipende perciò dal suo effettivo esercizio il riscatto del significato e del valore delle cose, che non è altrimenti di per sé manifesto. Si ricordi a tale proposito la tesi aristotelica secondo la quale l'intelletto e l'intelligibile in atto coincidono, ed è in virtù dell'intelletto agente, già da lui paragonato alla luce, che la realtà, solo potenzialmente intelligibile, si rende in effetti manifesta. Questo punto è significativo per indicare la responsabilità del lavoro intellettuale.

6. La conoscenza, come ogni attività umana, è indirizzata a un bene. La ricerca intellettuale non può essere motivata se non dalla cognizione della rilevanza dell'oggetto, che si vuole apprendere e comunicare, non già solo per l'utilità di tale conoscenza ma per il suo intrinseco valore. Ciò è, di fatto, quanto si costata negli scienziati e nei filosofi, e invero in chiunque dedichi le proprie risorse a capire qualcosa.

7. Vi sono realtà che non possono essere intese se non rispetto a funzioni, beni, scopi e valori. Tale relazione è il criterio di valutazione di tali realtà. Ad esempio, le azioni e i manufatti: suonare la chitarra senz'altre aggiunte (è un esempio di Aristotele) significa suonarla bene; altrimenti l'azione stessa cambia di significato (es. si producono meri suoni). La realtà di uno strumento è definita dalla capacità di assolvere una determinata funzione, rispetto a cui potrà essere riconosciuto e utilizzato come tale.

Lezione 9 (5-XI)

Su Eth. Nic. II, 1-2

1. Sulla rappresentazione della natura fisica come espressiva della necessità e sulle caratteristiche distintive della "natura razionale". In generale, la prospettiva positivista non permetterebbe di distinguere tra eventi costanti e processi orientati essenzialmente a un certo fine. Nel caso dell'agire morale, non permetterebbe di rilevare la rilevanza specifica dei fini virtuosi, ma si limiterebbe a registrare tutte le possibilità o le costanti empiriche dell'agire.

2. Cfr. *Eth. Nic. II, 1* (1103a 24-26): "[L]e virtù non si generano né per natura né contro natura, ma è nella nostra natura accoglierle, e sono portate a perfezione in noi per mezzo dell'abitudine". La natura razionale contiene alcune disposizioni innate verso l'agire virtuoso, che debbono essere attuate dall'educazione e dall'iniziativa della persona. A tale proposito, nel testo si osserva una concezione della natura differente da quella meccanicista, poiché la natura è riconosciuta come portatrice di una finalità, anzi come principio di un'attività che

può essere assunta e continuata a un livello superiore da parte del soggetto razionale.

3. Cfr. *ibidem* 1003a 26-1103b 1. “Quello che si deve fare quando si è appreso, facendolo, lo impariamo”. Sulla rilevanza del primato metafisico dell'atto (cfr. *Met.* IX, 8) in questo contesto: l'attuazione di una potenza presuppone un principio antecedente in atto. In questo caso, la capacità di agire in un determinato modo richiede un esercizio anteriore. La stessa conoscenza morale presuppone una conformazione del soggetto al bene, che è derivata dalla prassi e dalla formazione conseguente di abitudini. Osservazione del marcato anti-intellettualismo di Aristotele in queste pagine: la conoscenza morale è preparata e sostenuta dalle disposizioni inerenti allo strato affettivo dell'anima.

4. Sulla rilevanza del piacere nella formazione morale. Cfr. 1104b 4-13: “Per questo si deve essere abituati in un certo modo fin da giovani, come dice Platone, in modo da godere e rammaricarsi per le cose per cui è doveroso provare questi sentimenti, infatti l'educazione corretta (*orthè paideia*) è di questo tipo”. Il sentimento del piacere e del dolore non è così fissato nella sola dimensione sensibile o soggettiva, ma è aperto alla dimensione del bene spirituale e oggettivo. Infatti per Aristotele il virtuoso deve godere del valore inerente ai fini della sua condotta, il che peraltro è un segno della volontarietà del suo agire.

Lezione 10 (10-XI)

I. Ragione verità e bene. II. Sulla cognizione della contingenza

1. La ricognizione del bene in sé, ad esempio nella sfera estetica e morale, è indicativa della capacità della mente umana di cogliere ed affermare l'essere in senso assoluto. Si riconosce infatti che qualcosa (una cosa o un'azione) ha in sé, nel suo intrinseco valore, la sua principale ragion d'essere. Ciò accade prevalentemente in relazione alla persona umana, ma si riscontra analogamente di fronte a ogni realtà che si può apprezzare per se stessa: ciò il cui solo essere appare come di per sé significativo, indipendentemente dall'uso che si possa farne¹⁹.

2. Per cogliere la prospettiva sull'essere che è propria dell'uomo come soggetto razionale conviene riguardare il rapporto all'essere istituito tramite l'atto del giudizio e della volontà. In entrambi questi casi, seppur da diversi lati (ideale il giudizio, reale la volontà), la mente è posta di fronte alla decisione tra alternative assolute: l'essere e il non essere, la possibilità e l'attualità, il bene e il male. L'atto del giudizio e l'atto della volontà interrompono, per così dire, il corso degli eventi per determinare qualcosa in modo assoluto (*est/non est* o un *fiat/non*

¹⁹Cfr. il saggio “La funzione propedeutica della bellezza” (*5 Brevi studi di filosofia*, sulla piattaforma didattica).

fiat). Per quanto riguarda la volontà, si ha da superare l'intervallo tra la potenza e l'atto, ossia tra le condizioni favorevoli e l'effettiva realizzazione di uno scopo, per mezzo di un principio originale di atto (la libertà del volere). Si rammentino a tale proposito i tre intervalli (*gap*) di Searle: la posizione di uno scopo, la sua assunzione pratica e il suo effettivo perseguimento. Ancora, si legga: Aristotele, *Metafisica IX*, capp. 2 e 5 (cfr. letture comparative). Qui il filosofo sostiene che il carattere distintivo dei soggetti razionali è di trovarsi al discrimine dei contrari, che può considerare insieme e tra cui può quindi scegliere. Mentre la realtà è sempre alternativamente determinata secondo uno di essi (ad esempio, la malattia o la salute), la mente (ad esempio, quella del medico) può confrontare i contrari in modo contemporaneo.

3. Sul legame tra la verità e il bene nell'atto del giudizio. L'adeguatezza, che è una nota costitutiva della definizione classica di verità, ha una spiccata connotazione assiologica, analoga alla giustizia. Peraltro, sant'Anselmo nel trattato *De Veritate*, ha definito la verità in questi termini: “*veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*”. Il giudicare correttamente comporta sì una finezza dell'intelletto nel cogliere e nell'esprimere le cose come esse sono (il che non è sempre facile), ma altresì un impegno morale, appunto nel rendere loro giustizia. Si può aggiungere a ciò un altro aspetto, sempre legato alla dimensione soggettiva, pragmatica e morale del giudizio: quella del voler render onore alle cose che è implicito nell'atto di espressione. Nel giudizio si mette in rilievo una realtà, per saggiarne il peso, per mostrarla ad altri, per celebrarne la bontà. Di qui si può riguardare la motivazione ultima della conoscenza, che distingue nettamente la ragione umana da un qualunque dispositivo informatico, per quanto sofisticato. Ci si potrebbe infatti chiedere se l'obbligazione verso la verità e l'impresa della conoscenza possano ancora sussistere o durare qualora la realtà (l'esistenza dell'uomo e del mondo) fosse percepita come affatto estranea, indifferente o addirittura come malvagia.

4. Analogia tra la natura e l'arte intorno alla nozione di forma²⁰. La forma rinvenibile nella natura e nelle opere umane è l'esito di un processo di sintesi tra elementi, che avviene nel tempo ed è esposto alla possibilità del fallimento. A partire dalla forma finalmente realizzata è possibile ricostruire il nesso causale dei fattori che vi hanno concorso, il che è quanto avviene nel processo deliberativo: per arrivare a questa meta, debbo fare questi passi. In questo processo formativo, vi è come un doppio rispecchiamento tra l'arte e la natura, in quanto la natura invita ad operare verso il bello, il buono (il nobile, il grandioso, il geniale, il fine, etc., insomma tutte le tracce di un potere creativo, benevolo e provvidente), d'altra parte l'attività creativa umana permette di comprendere ed apprezzare la natura come un'opera d'arte.

²⁰ Cfr. Aristotele, *Fisica II*, 8 e 9.

5. Sul sentimento della contingenza di fronte alla natura. Il rapporto simpatetico con la natura può essere contrastato dalla cognizione della finitezza delle opere umane e dalla percezione della loro irrilevanza di fronte al tutto della natura. Nella letteratura scettica non mancano esperimenti mentali che portano a ridimensionare l'importanza dell'uomo nel mondo. Vi si propone di guardare alla realtà umana da un punto di vista spaziale e temporale sopraelevato sulle rispettive coordinate della vita quotidiana. Allora, la natura è percepita come una realtà indifferente od ostile. Si confronti questo passo del filosofo pagano Celso, citato nella Lettera Enciclica *Lumen Fidei* (n. 54): “Grazie alla fede abbiamo capito la dignità unica della singola persona, che non era così evidente nel mondo antico. Nel secondo secolo, il pagano Celso rimproverava ai cristiani quello che a lui pareva un’illusione e un inganno: pensare che Dio avesse creato il mondo per l’uomo, ponendolo al vertice di tutto il cosmo. Si chiedeva allora: «Perché pretendere che [l’erba] cresca per gli uomini, e non meglio per i più selvatici degli animali senza ragione?», «Se guardiamo la terra dall’alto del cielo, che differenza offrirebbero le nostre attività e quelle delle formiche e delle api?» [Origene, *Contra Celsum*, IV, 75, 85]”. Ancora a questo proposito, si confronti la poesia *La ginestra* di Leopardi.

6. Sulla oscurità del bene, nel dinamismo dell'agire. Si può dire, con Aristotele e san Tommaso, che il fine è primo nell'intenzione e ultimo nell'esecuzione (cfr. *Eth. Nic.* III, 1112 b 23-24) e che, come abbiamo sopra ricordato, la forma finale è il principio di determinazione dei mezzi (dei materiali necessari e delle azioni finalizzate). Ma in qualsiasi azione di una certa complessità, per cui evidentemente non risulti del tutto adeguata la similitudine di un lavoro artigianale (come esecuzione di un progetto ben definito), lo scopo si viene conoscendo e determinando nell'atto stesso di realizzarlo; inoltre, spesso si fatica nell'intenderlo, si può fallire o si può modificare strada facendo. Si confronti, ad esempio, l'attività del parlare, il lavoro di scrittura, la creazione di un'opera qualsiasi: c'è un'idea complessiva, sufficientemente nota perché funga da principio guida del pensiero o della volontà, ma non abbastanza da poter escludere ogni novità ed errore. Qui il punto dirimente sta nel modo in cui è esperita tale incertezza. La contingenza è certo presente anche nella natura, ma in misura assai minore che nella vita umana. Di fronte a ciò si potrebbe provare invidia per la sovrana regolarità della natura. Ma la cognizione della contingenza potrebbe anche contribuire a rilevare la trascendenza e la singolarità delle opere umane (nella natura la specie prevale sull'individuo, perciò è più omogenea e stabile).

Lezione 11 (12-XI)

Ancora su Eth. Nic. II

1. Differenze tra l'agire morale e l'agire tecnico e criteri per la valutazione dell'agire morale: (1105 a 25ss) “i prodotti dell'arte hanno il loro bene in sé, e quindi basta che si generino dotati di una certa qualità, invece le azioni virtuose non sono compiute giustamente o in modo temperante, quando hanno una certa qualità, ma lo sono, se, inoltre colui che agisce lo trovandosi *in certe condizioni*: prima di tutto se agisce consapevolmente, poi se ha compiuto una scelta e l'atto virtuoso è stato scelto per se stesso, in terzo luogo se agisce con una disposizione salda e insieme immutabile”. Si nota come per Aristotele la prospettiva della prima persona sia costitutiva della prassi, come l'atto non si possa intendere indipendentemente dalla presenza del soggetto intima ad esso, per cui l'agire non è solo effetto ma espressione della volontà, ossia dell'interiorità della persona. Si noti la forza con cui Aristotele rimarca il dominio del soggetto quale indice della sua dignità: dominio riflessivo della coscienza, capacità egemonica di riconoscere e porre qualcosa (un azione, un fine) per sé, per il suo intrinseco valore, energia con cui una decisione fa fronte agli ostacoli.

2. Sulla necessità di controllare le analogie ossia le somiglianze nel discorso quotidiano. L'analogia propriamente intesa richiede un discernimento esatto degli aspetti di somiglianza e differenza, altrimenti tende verso un'assimilazione indebita dei casi, in virtù di somiglianze esteriori o comunque parziali. Il passo aristotelico sopra citato ci mostra come il filosofo sappia controllare i limiti del modello empirico, intuitivo, dell'agire tecnico che, come abbiamo già notato in diversi luoghi (es. 1101 a 35 e ss), utilizza per caratterizzare l'agire morale. Così nella pratica del discorso quotidiano è d'uso fare esempi con l'avvertenza della loro funzione propedeutica e del loro valore approssimativo. Inoltre, anche nel ragionamento astratto, ad esempio in matematica, si fa uso di immagini, di rappresentazioni schematiche, di modelli intuitivi, ma pur sempre con la cognizione della loro funzione indicativa (es. nell'uso della lavagna per tracciare figure, rappresentare concetti attraverso immagini o simboli).

3. Sulla definizione della virtù come medietà. Aristotele afferma da un lato che la virtù rappresenta il punto medio tra due estremi, d'altro canto afferma che questo punto medio è relativo alla condizione del soggetto (esempio della temperanza per l'uomo normale e per l'atleta: 1106 a 30 e ss.). Precisamente: “la virtù è uno stato abituale che produce scelte, consistente in una medietà rispetto a noi, determinato razionalmente, e come verrebbe a determinarlo l'uomo saggio, medietà tra due mali, l'uno secondo l'eccesso e l'altro secondo il difetto”. Tale riferimento della virtù al soggetto non comporta relativismo, poiché la

situazione del soggetto deve essere valutata oggettivamente (“razionalmente”), rispetto all'attuazione del giusto, e in ciò si può sbagliare (si deve infatti giungere a determinarlo “come lo determinerebbe l'uomo saggio”).

4. Sulle difficoltà di discernimento del giusto mezzo. In 1009 a 20 e ss., si ha una chiara rappresentazione della ricerca del giusto mezzo, di quali elementi debba collegare, di come rappresenti un obiettivo ideale e non una soluzione di compromesso, e come sia difficile da riconoscere ed attuare: “è alla portata di tutti, ed è anche facile, arrabbiarsi, donare ricchezze o spendere, ma farlo con chi, nella giusta misura, quando, per lo scopo giusto, e come si deve, questo non è più alla portata di tutti né facile. Per questo il bene è raro, lodevole e bello”.

5. Sui criteri del giusto, il ragionamento morale e i relativi errori. Cfr. 1104 b 20-23: “è a causa del piacere e del dolore che gli uomini diventano ignobili, perché perseguono, o sfuggono, quei piacere che non si deve perseguire o sfuggire, oppure quando non si deve farlo, come non si deve, *e in qualsiasi altro modo tali distinzioni possano essere poste dal ragionamento (upò tou logou diorizetai)*”. Qui si può riconoscere una descrizione notevole del funzionamento della ragione nella formazione della prassi: la ragione informata da saggezza deve sapere tener conto di tutti i fattori da cui dipende l'adeguatezza complessiva di un'azione, per giungere a formulare un giudizio (una scelta) corretto. Normalmente, questo calcolo è implicito, è operante come un'abilità acquisita (la virtù come seconda natura): ad esempio, nella naturalezza esecutiva di un artista. Ma il calcolo della ragione si può ricostruire, specialmente quando fallisce (peraltro esplicitandolo lo si può perfezionare).

6. Sui difetti del giudizio teorico e delle definizioni (analogia tra l'errore della ragion pratica e della ragion teorica). Cfr. 1004 b 23- 26: “le virtù sono definite anche come un certo tipo di impassibilità e immobilità, ma tale definizione non è stata data bene, perché ciò è detto *in assoluto (aplos)*, e non come si deve o non si deve, e quando, e secondo tutte le altre *distinzioni* che si possono aggiungere”. Qui, come spesso altrove, Aristotele segnala l'imprecisione come uno dei principali difetti del giudizio e del ragionamento teorico. La trascuratezza delle distinzioni dovute fa mancare il bersaglio di una buona definizione, rendendola vaga, poco specifica, ed è fonte di errori nel ragionamento (ad esempio attraverso assimilazioni indebite tra le specie di un medesimo genere, tra le proprietà di casi simili, etc.).

7. Sulle difficoltà di determinare il giusto nei particolari dell'azione attraverso il ragionamento e sulla conseguente necessità di introdurre una funzione percettiva del pensiero. Cfr. par. 9 (1109 a 20-1109 b 26): “Non è facile determinare con il ragionamento fino a che punto e in qual misura è degno di biasimo, come non è nessun'altra delle cose sensibili: esse rientrano

nei casi singoli, e il giudizio spetta alla sensazione (*en te aisthesis e krisis*)". La discriminazione del giusto nel particolare non è decidibile in base solo a una norma universale: c'è bisogno di una funzione analoga alla percezione, per cui una forma universale è riconosciuta nel concreto. Questa funzione percettiva è identificata da Aristotele con l'intelletto (cfr. 1143 a 35 e ss.). Nel campo morale, si potrebbe assimilare alla funzione della coscienza. È importante rilevare qui la collaborazione tra due funzioni del pensiero, quella intuitiva e quella discorsiva. In entrambi i casi c'è una discriminazione (*krisis*), con la ricezione, confronto e sintesi di differenze, poi espressa in un giudizio. Peraltro, secondo Aristotele la percezione sensibile è una funzione di natura giudicativa (tra qualità sensibili).

Lezione 12 (17-XI)

Intelletto e ragione, essere e bene, intelletto e fede

1. Sull'unità della ragione e della volontà nella "mente", cioè nella soggettività spirituale della persona, da cui consegue la compenetrazione dei rispettivi riferimenti intenzionali: il vero e il bene. Infatti, le persone ritenute più affidabili sono solitamente quelle dotate, oltretutto di una competenza specifica, del cosiddetto buon senso, in virtù del quale si è sensibili al vero nel suo senso più ampio ed essenziale (il campo di verità della saggezza) e tutte le facoltà sono orientate in una direzione giusta, facendone perciò buon uso. Altrimenti la ragione, come ogni altra facoltà umana, può essere sprecata o impiegata per il male.
2. Distinzione nella nozione generica di ragione, tra ragione e intelletto. La prima rappresenta il movimento discorsivo del pensiero (*dianoia*), il secondo rappresenta la pura ricettività del pensiero: l'originaria capacità di comprensione (*nous*)²¹. L'intelletto è perciò tradizionalmente associato alla percezione, e più precisamente alla visione. Senza questa capacità percettiva del pensiero, la ragione sarebbe una funzione calcolatrice disponibile per ogni uso.
3. Sulla dimensione qualitativa della verità attingibile dall'intelletto. L'intelligibile non è solo il dato, ma il dato in quanto rappresentativo di un certo significato o valore. L'intelletto si distingue da una funzione passiva di registrazione degli oggetti e dei fatti in virtù della sua capacità ermeneutica. L'intelligibile è così quanto è comprensibile in un orizzonte di senso: è il sensato. Tale comprensibilità implica un'affinità tra la mente e l'oggetto: in certo modo, la mente riconosce nell'oggetto qualcosa di proprio. La conoscenza supera l'estraneità tra

²¹ Su questa coppia concettuale classica si vedano le rispettive voci su dizionario filosofico o su una buona enciclopedia, ad esempio l'*Enciclopedia Filosofica* Bompiani (nella sala di lettura della Biblioteca). Per un'ampia panoramica storica, vd. inoltre: J. Cruz Cruz, *Intelecto y razón*, Eunsa, Pamplona 1998 [bibl. Pusc. YA 391].

soggetto e oggetto e comporta perciò una loro identificazione in un senso non già meramente formale (come assimilazione intenzionale), ma ontologico: c'è un'affinità tra essi che radica in una comune appartenenza. Di questo punto si può trovare riscontro nell'accezione esistenziale di conoscenza, presente nel discorso e nella condotta quotidiana, come familiarità con certe persone o con un certo ambito di oggetti. La conoscenza denotata dalla nozione di familiarità è sostanziata da una frequentazione abituale: il soggetto si dispone verso l'oggetto come un amico, un altro se stesso, e “si muove” in un certo ambito di oggetti come “a casa propria”. Tale modalità di conoscenza si distingue per la sua speciale densità ontologica ed esistenziale da una conoscenza meramente teoretica o rappresentativa, in cui il legame tra soggetto e oggetto è solo intenzionale; si distingue inoltre da una conoscenza incipiente, nella quale il soggetto, come si dice, non è si ancora “familiarizzato” con una realtà o una disciplina²².

4. Sulla cognizione originaria dell'essere e del bene. Tale cognizione è il principio o il fondamento del movimento della ragione. Senza di essa, questo non potrebbe iniziare. Infatti ogni giudizio presuppone la nozione dell'essere, attraverso la quale l'oggetto inteso è riferito al mondo; presuppone inoltre la nozione del bene, sia nella valutazione degli oggetti e delle azioni sia nella motivazione che determina lo stesso atto di giudizio (anche lo scettico o l'amorale, qualora e non intendano ingannare, ritengono che il loro giudizio veicoli un'informazione sul mondo interessante anche per altri). In generale, l'impresa della conoscenza, ossia la scienza, richiede un certo interesse per la realtà, poiché questa appare dotata di un certo pregio o di una certa profondità (come si usa dire con similitudini fisiche: una realtà dotata di peso, spessore e consistenza). L'intelletto è precisamente la funzione che assicura tale cognizione, riscattando così dall'indifferenza e dalla superficialità il valore dell'essere, sia in generale sia per un certo oggetto. Qualora si dicesse, però, che la scienza serve solo per intervenire sul mondo, poiché l'essere da solo non significa ancora nulla prima dell'azione trasformatrice dell'uomo con cui questi si assicura le condizioni del proprio sussistere, si deve rispondere che tale posizione distrugge il proprio presupposto (come in effetti si costata): che l'esistenza umana sia un beneficio da tutelare.

5. La cognizione intellettuale dell'essere e del bene può estendersi fino all'idea, anzi alla premonizione, di una realtà perfetta: completa, autarchica, eterna. Di fatto, come ne è prova la religione e la stessa filosofia, l'uomo può pensare all'essere e al bene assoluti: all'eterno, a Dio. Precisamente a tale idea naturalmente conseguita dall'intelletto, di cui è approfondito poi

²² L'importanza della nozione di familiarità è stata ribadita da R. Spaemann nel suo intervento alla Pusc l'anno scorso: http://www.pusc.it/sites/default/files/pdf/2013/Spaemann-Testo_100113.pdf Vd. inoltre: R. Spaemann, *Fini naturali*, Ares, Milano 2013.

con fatica il contenuto e la portata attraverso la ricerca della ragione (ad esempio attraverso le prove dell'esistenza di Dio), l'uomo vincola la razionalità del reale: di qui egli può ricostruire l'origine e il nesso delle cose, formare una gerarchia degli esseri e dei valori.

6. Sulla affinità di intelletto, ragione e fede. L'intelletto è definito dalla capacità di leggere attraverso i dati sensibili, qualcosa che a questi è nascosto; d'altra parte, per l'intelletto la verità del sensibile risulta opaca finché non si sia sollevato a quelle che Aristotele chiama le verità prime in sé, ossia le prime cause (cfr. *Metaph.* II,1). Il disagio dell'intelletto di fronte al sensibile dipende dalla cognizione della insufficienza di questo rispetto all'essere, poiché l'intelletto intuisce, sebbene ancora non possieda, la vera consistenza dell'essere. Ora la fede (in senso umano generale) significa la certezza di quanto è invisibile, che non è garantito da segni incontrovertibili ed è riferito a realtà dotate di pregio e interesse. Anche l'intelletto come la fede si muove nel chiaroscuro della ricerca; precisamente, l'intelletto ingenera la ricerca della ragione, grazie a una certa anticipazione della meta e dell'itinerario.

7. Sulle certezze originarie dell'intelletto e sulla difficoltà della loro ricostruzione razionale. L'intelletto si attua in modo naturale, guadagnando spontaneamente delle conoscenze universali (concetti e giudizi) che sono la base di ogni altra conoscenza: di ogni indagine come di ogni dialogo e controversia. Anche in tal caso, la natura anticipa e sostiene il lavoro umano, qual è il lavoro della conoscenza. A tale proposito, si potrebbero applicare le osservazioni di Agostino sul tempo: "Che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo chiede, non so lo più" (*Confessioni* XI, 14.7). Ad esempio, il comportamento quotidiano è guidato dalla percezione del valore speciale della persona; ma risulta poi arduo definire il contenuto e la modalità di tale percezione, per offrirne poi una giustificazione (ci vuole un'antropologia o una metafisica). Questo è il motivo per cui alcune nozioni fondamentali virtualmente operanti nell'esperienza umana ordinaria, richiedono lungo tempo per essere esplicitate e definite (è il caso della nozione antropologica di persona).

Lezione 13 (19-XI)

Su Eth. Nic. III

1. Sull'importanza dei sentimenti come rivelatori della qualità e della stessa essenza dell'agire umano. Ad esempio, i sentimenti dell'ammirazione, della compassione e dell'indignazione che motivano la lode, la pietà e la riprovazione rispetto a un atto liberamente compiuto. Inoltre, il dolore che conduce al pentimento. Solo l'agire umano in quanto tale, cioè in quanto espressivo

di una volontà, può essere destinatario di tali sentimenti. Aristotele argomenta la libertà umana sulla base del carattere naturale di tali sentimenti e degli atti conseguenti della condotta associata (la lode e la riprovazione).

Cfr. 1109 b 30-32: “lodi e biasimi vengono attribuiti per le azioni e le passioni volontarie, mentre per quelle involontarie si dà perdono e, a volte, pietà”.

Cfr. 1110 b 17 e ss: “involontario è solo ciò che porta dolore e che provoca pentimento: infatti chi compie una qualsiasi azione per ignoranza e non si sente affatto disgustato per la sua azione, sebbene non abbia agito volontariamente... non ha agito nemmeno involontariamente, dato che non se ne addolora”.

Cfr. 1113b 21-25 “A queste tesi sembrano fare testimonianza sia i singoli con il loro comportamento privato, sia i legislatori, dato che essi puniscono chi compie azioni malvagie, e fanno pagare loro il fio, almeno a quelli che non sono nella condizione di non essere responsabili, per costrizione o per ignoranza, delle loro azioni; invece rendono onore a chi compie belle azioni”

2. Sulla autocognizione originaria del soggetto morale. Aristotele sostiene che vi sono alcuni elementi determinanti della moralità delle azioni che non si possono ignorare; anzitutto i principi morali di carattere generale (ad esempio i fini virtuosi, come il valore della giustizia), quindi alcune circostanze tra le quali spicca il se stesso. “Nessuno che non si pazzo ignorerebbe tutti quanti questi aspetti [l'oggetto e il fine dell'azione, il mezzo, il modo etc.], ed è chiaro che non si può ignorare l'agente: come potrebbe uno ignorare se stesso?” (1111 a 7-9). Il soggetto appare così naturalmente dotato di un orientamento pratico-cognitivo sul mondo (in ciò si è molto distanti dall'idea cartesiana di un soggetto epistemico, che deve giustificare autonomamente la propria relazione al mondo)²³. Inoltre, la dimensione del volontario e in particolare l'atto della scelta, con cui il soggetto si determina attraverso un'azione temporalmente determinata, è insistentemente indicata da Aristotele come il proprio esclusivo del soggetto, perciò, possiamo notare, come il maggiore fattore di autoindividuazione del soggetto.

3. La ragione rinviene e determina un ordine temporale-finalistico delle azioni. A tale proposito si può osservare l'elevazione del soggetto razionale sulla causalità fisica e la sua capacità di progettare il tempo da un'istanza elevata; particolarmente, nel processo deliberativo il soggetto interrompe la motivazione dei fattori presenti (come le suggestioni del piacere e del dolore), per giudicare di essi guardando al passato e al futuro.

²³ Franco Volpi (studioso padovano di Heidegger, recentemente scomparso), in un suo intervento alla Pusc molti anni fa (2002), fece notare che Heidegger ha elaborato la propria nozione dell'esistente (*Dasein*) come “essere nel mondo” e le conseguenti categorie esistenziali grazie ad uno studio approfondito di Aristotele, in particolare dell'*Etica Nicomachea*. Cfr. http://www.actaphilosophica.it/sites/default/files/pdf/volpi_2002_2.pdf

Lezione 14 (24-XI)

Sul rapporto di intelletto-volontà, essere-verità-bene

1. Nelle lezioni precedenti abbiamo sostenuto la necessità di avvicinare l'intelletto e la volontà intorno al bene; inoltre, abbiamo sostenuto la rilevanza cognitiva del bene: il bene è determinante così della costituzione come della conoscenza dell'essere. Adesso dobbiamo problematizzare questi punti, per approfondirli.

2. La compenetrazione delle due operazioni dello spirito, l'intelletto e la volontà, si osserva facilmente nella prospettiva del pensiero pratico che guida la prassi morale o l'attività produttiva; non altrettanto nella prospettiva del pensiero teoretico. Infatti, è opinione comune che esso (ad esempio, la metafisica) comporta un distacco dagli interessi della vita quotidiana. Diversamente dall'atteggiamento del pensiero pratico, la disposizione teoretica richiede una rottura dell'immediato coinvolgimento pratico-emotivo del soggetto nel rapporto col mondo, per poter rispecchiare la realtà di questo (ossia un qualsiasi ente del mondo), in sé stesso, nel modo più fedele possibile. Perciò il soggetto deve saper astrarre da sé, cioè dalla particolarità del proprio punto di vista, per guadagnare una visione oggettiva ed universale.

3. Secondo san Tommaso, tra l'intelletto e la volontà intercorre una differenza essenziale, dal punto di vista del rispettivo rapporto con l'essere. Mentre il "moto" dell'intelletto verso il mondo termina infine nell'intelletto stesso, poiché il sapere in quanto tale non modifica la realtà, ma la rappresenta, il "moto" della volontà termina all'essere reale concreto delle cose, per possederle o per modificarle²⁴. Perciò, l'assimilazione della volontà al bene, di contro a quella relativa dell'intelletto, comporta una qualificazione del soggetto direttamente corrispondente: sapere che cos'è male mi rende saggio, volere il male mi rende cattivo.

4. Eppure, non si dice che si conosce facendo? Inoltre, non è forse vero che la conoscenza determina degli effetti nel mondo e proprio per questo è ricercata (ad esempio, la scienza rende possibile la tecnica)? Questo è vero, ma se è preso alla lettera può rendere impossibile la conoscenza come tale. Infatti, se la conoscenza comporta di per sé una modificazione dell'oggetto, allora l'oggetto non è mai appreso in sé stesso, ma solo nelle modificazioni ogni volta introdotte dal soggetto (tuttavia, anche queste appena sono apprese sono modificate, etc. all'infinito). Al limite si può dire che l'oggetto in sé non esiste o non ha una configurazione propria che sia normativa del pensiero e dell'agire. Nella prospettiva di un pragmatismo radicale, ad esempio quello marxiano, si sostiene che non c'è una verità delle cose, poiché la

²⁴ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 82, a. 3.

realtà, così dell'uomo come della natura, è sempre il risultato di una prassi trasformatrice.

5. Ci sono realtà la cui natura e la cui conoscenza non implica di per sé alcun rapporto a un progetto pratico. Ad esempio, le realtà astratte come i numeri o realtà non raggiungibili dall'azione umana (come le particelle microfisiche o le galassie più lontane). Conoscere tali realtà soddisfa un puro interesse conoscitivo, che può essere quindi utilizzato per un'applicazione pratica. Ciò è quanto si costata nello sviluppo della scienza e della tecnica (anche se talora anzi spesso, la scienza è motivata o anche ispirata da esigenze pratiche).

6. Aristotele distingue la saggezza dalla sapienza argomentando che la sapienza, ossia l'esercizio virtuoso del pensiero teoretico, è rivolta alla contemplazione delle realtà più eccellenti dell'uomo, mentre la saggezza è impegnata nel governo delle cose umane (*Eth. Nic.* VI, 1141 a 9-1141b 7). Perciò, nel suo pensiero c'è una chiara divisione tra metafisica ed etica.

7. Adesso, riprendendo la linea dell'ipotesi che stiamo sviluppando, dobbiamo vedere come l'atto dell'intelletto sia intimamente congiunto alla volontà e alla corrispondente realtà del bene, tenuto conto delle distinzioni e delle difficoltà appena indicate. Un primo aspetto da rilevare sono le disposizioni di stupore, gusto, lode e apprezzamento che sono insite nell'atto contemplativo, che è l'atto teoretico come tale. Infatti, Platone e Aristotele sostengono che la meraviglia è l'inizio del sapere. La conoscenza teoretica deve essere certo disinteressata rispetto a fini puramente utilitari; ma ciò dipende dal pregio intrinseco della realtà conosciuta. L'intelletto come la volontà possono coincidere nell'atto dell'amore che si compiace di una realtà buona in sé (*amor complacentiae*). Così, il "riconoscimento" cognitivo dell'essere riceve una connotazione intensiva nel senso di un'adesione ("riconoscimento" come percezione, conferma ed espressione del valore; gratitudine, rendere onore a, etc.).

8. Concentriamoci adesso sul rapporto tra essere, verità e bene. Tale rapporto è riscontrabile nell'atto teoretico che riconosce l'essere di una cosa, come alcunché di unitario, distinto, in sé determinato, coeso, stabile, capace di effetti specifici nel mondo. Il pensiero ha da riconoscere la consistenza propria di una cosa, la sua determinatezza, "auto-appartenenza" e potenza. Così, quell'atto in forza del quale un ente produce e difende l'unità del proprio essere è appreso e confermato dal pensiero. Con un'analogia abbastanza comune, possiamo associare la percezione dell'essere a quella di una resistenza: una realtà, diversamente da una fantasia, determina effetti nel mondo e resiste al tentativo di una sua modificazione. La cognizione dell'essere sarebbe invece svuotata e non avrebbe presa da alcuna parte se la realtà fosse indifferente, omogenea e inerte, senza una forza e un legame interno. Allora, solo l'azione umana introdurrebbe una forma ossia una differenza, un ordine e un valore nelle cose.

L'essere non è però un effetto inerte, ma è assimilabile all'attività con cui un vivente afferma se stesso (l'essere del vivente è infatti legato all'esercizio della sua attività, la quale è ultimamente motivata dalla cognizione del bene dell'esistenza). Di fatto, la realizzazione più alta della sostanzialità si riscontra nel vivente, ancor più nell'essere personale.

9. Le cause principali da cui dipende la nostra comprensione del mondo, formale-efficiente-finale, hanno un rapporto stretto con la realtà dell'agire umano: è infatti qui dove esse anzitutto o nel modo più evidente si possono osservare. Infatti, la gran parte degli esempi con cui Aristotele le descrive è tratta dall'ambito dell'azione umana. Ciò significa che la scienza teoretica per eccellenza, la metafisica, di cui quelle nozioni costituiscono i cardini concettuali, è radicata in modo speciale nell'esperienza della prassi. Tuttavia, questa conclusione sembra opporsi alla netta divisione che lo stesso Aristotele traccia tra ragion teoretica e ragion pratica, e tra etica e metafisica.

10. Se l'atto teoretico per eccellenza è identificato con l'astrazione sopra l'individualità e il divenire, per attingere la forma universale invariante delle cose, allora paradossalmente la modalità del pensiero che più di ogni altra ha di mira la verità comporta la rimozione o il superamento di quelle dimensioni nelle quali noi ordinariamente riconosciamo l'esistente (la sostanza reale è solo l'individuo capace di relazioni causali)²⁵. Infatti, è l'autoesperienza di noi stessi come soggetti pratici, inseriti nel contesto dinamico del mondo, la fonte originaria della nostra cognizione della realtà. La nozione fondamentale del mondo, se non deve essere una rappresentazione geometrica, non può prescindere dalla percezione di quella sua struttura causale con cui noi comunichiamo immediatamente. Dunque, la dimensione pratica è interna a quella cognizione dell'essere attraverso la quale il sapere teoretico si costituisce come tale²⁶.

²⁵ Mi sono occupato di questo problema, con riferimento a Tommaso nel saggio: *Concetto e struttura della filosofia teoretica*; trad. ingl. *Aquinas' Commentary on Boethius' De Trinitate*. Cfr. Cartella letture complementari.

²⁶ Per uno studio di questo punto, con particolare riferimento ai primi principi noetici: cfr. J. J. Sanguinetti, *El conocimiento de los primeros principios*, in A. L. González y M. Idoya Zorroza (eds.), *In Umbra Intelligentiae. Estudios en homenaje al prof. Juan Cruz Cruz*, Eunsa, Pamplona 2011, pp. 713-727. Versione italiana: *La conoscenza dei primi principi*. Cfr. <http://didattica.pusc.it/mod/page/view.php?id=1989>

Lezione 15 (26-XI)

Ancora su Eth. Nic. III

1. Problemi circa l'universalità della conoscenza morale e sulla possibilità di conversione dell'uomo. Cfr. 1114a 14-21: “nemmeno chi è malato può diventare sano, anche se si dà il caso che si sia ammalato volontariamente (...) Così, anche per l'ingiusto e l'intemperante vi era all'inizio la possibilità di non diventare persone di quel tipo – e per questo lo sono volontariamente – ma quando lo sono diventati non hanno più la possibilità di non esserlo”. Infatti, Aristotele associa la percezione del bene alla formazione già consolidata del carattere, sicché solo la persona virtuosa può vedere e praticare il bene (cfr. 1113 a 22-33). D'altra parte, egli insiste sulla responsabilità personale nella formazione degli abiti (cfr. 1113 b 3-1115 a 4). Ancora, egli aveva già sostenuto che alcune ignoranze in campo morale sono inescusabili, poiché si presuppone che alcuni principi morali siano noti (cfr. 1110b 25-1111a 3). Aristotele non sembra però ammettere, almeno in maniera espressa, quella cognizione etica e religiosa originaria, relativamente indipendente dalla situazione morale del soggetto, di cui parla san Paolo nella Lettera ai Romani (1,18-21): “l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha manifestato a loro. Infatti le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute. Essi dunque non hanno alcun motivo di scusa perché, pur avendo conosciuto Dio, non lo hanno glorificato né ringraziato come Dio, ma si sono perduti nei loro vani ragionamenti e la loro mente ottusa si è ottenebrata” .

2. Sulla dipendenza della funzione direttiva della ragion pratica dalla direzione al bene già impressa nel carattere. Di contro alla difficoltà appena rilevata nel punto precedente a questo proposito, possiamo osservare che Aristotele è guidato da una sorta di ottimismo metafisico in virtù del quale la natura è portatrice di una tendenza al proprio bene, sicché anche nell'uomo c'è una predisposizione naturale ai beni umani essenziali, alla virtù e al sapere. Si ricordi la descrizione del rapporto tra virtù e natura all'inizio del libro II: “le virtù non si generano per natura né contro natura, ma è nella nostra natura accoglierle, e sono portate a perfezione in noi per mezzo dell'abitudine” (1103 a 24-26). Inoltre, sempre per moderare quanto detto dianzi, nel libro IX sull'amicizia (IX,4: 1166a 1- 1166b29), c'è un'impressionante descrizione della coscienza dell'uomo virtuoso e dell'uomo vizioso, che esperisce rispettivamente il proprio valore e la propria difformità dal bene. L'esperienza qui descritta può essere forse indicativa di una certa cognizione naturale del bene e del male.

Lezione 16 (1-XII)

Sulla funzione sintetica della ragione filosofica

1. (Domanda) Sul rapporto tra pensiero teoretico, vita ordinaria e senso comune. (Risposta) Nella tradizione filosofica, sia antica sia moderna, prevale un'opposizione tra questi elementi, sì da rinforzare il pregiudizio, ad esempio illuministico, contro la metafisica: la filosofia speculativa appare estranea agli interessi umani universali, che sono rappresentati dai beni sociali più necessari (si veda l'accezione spregiativa in tal senso del termine “metafisico” o “speculativo” presente nel linguaggio comune; si veda poi l'uso di “metafisica/o” nella letteratura illuminista o positivista). Il carattere disinteressato, cioè non utilitario, della filosofia teoretica appare come un disimpegno rispetto all'esigenza di promozione del bene comune. Molti filosofi confermano tale pregiudizio, sostenendo che l'atteggiamento teoretico richiede in effetti la sospensione di ogni interesse pratico; ciò che distingue l'uomo rispetto all'animale è la capacità di riguardare la realtà, il mondo o l'essere, nella loro absolutezza²⁷. Talora questa capacità può giungere fino all'eroismo di accettare la sostanziale estraneità del mondo ad ogni aspettativa di verità e di bene dell'uomo (cfr. Spinoza, Nietzsche). Del resto è evidente che il coinvolgimento nella vita quotidiana comporta una certa dispersione mentale o una concentrazione esclusiva su un ambito particolare della realtà, dunque in ogni caso una mancanza di riflessività, almeno di quella riflessività radicale esercitata nella filosofia (cfr. la fenomenologia della vita quotidiana come esistenza inautentica in *Essere e tempo* di Heidegger). Di contro si può osservare che l'uomo della vita ordinaria non si può concepire interamente nei termini di una bassa ragion pratico-tecnica o addirittura di una condotta animale piuttosto evoluta. Ciò che distingue l'agire umano è infatti la ragione e questa implica un'apertura sulla realtà che non è quella animale, ma è appunto quella umana. Ad esempio, la condotta umana normale non è guidata esclusivamente da valori utilitari, ma da valori etici e religiosi, i quali sono tipicamente connotati dalla dimensione dell'absolutezza. Tale disposizione verso l'ideale, radicata nella natura spirituale dell'uomo, è il fondamento naturale della filosofia. La filosofia teoretica ragiona a partire dai problemi e dalle soluzioni che l'uomo nell'esercizio delle sue facoltà naturali ha avanzato, per svilupparli o per correggerli (ad esempio, sul concetto di bene, felicità, di anima, di Dio).

²⁷ Una bella riproposizione dell'ideale teoretico della filosofia si può trovare in *Per la filosofia* di J. Pieper (trad. it., Ares, Milano 1976; tradotto in varie lingue. Vd. *Zum Begriff der Philosophie* dei Josef Pieper Werke, Meiner, Hamburg 1995-). L'autore si confronta, tra l'altro, con il marxismo e con la moderna cultura del lavoro. Per un confronto su quest'ultimo punto tra il pensiero di san Josemaría (“il santo della vita ordinaria”) e alcuni filosofi contemporanei sostenitori della dimensione teoretica della filosofia, come J. Pieper, M. Heidegger e M. Scheler: cfr. J. J. Sanguinetti, “Aspetti degli insegnamenti di San Josemaría Escrivá rilevanti per la filosofia”, in J. López Díaz, *San Josemaría e il pensiero teologico*, Edusc, Roma 2014, vol. I, pp. 395-409. Cfr. <http://didattica.pusc.it/mod/page/view.php?id=1989>

2. (Ripresa dell'esposizione sul tema: la funzione sintetica della ragione filosofica) Come abbiamo potuto osservare da vicino nell'*Etica Nicomachea* a proposito della ragion pratica, la ragione in generale introduce distinzioni nel complesso delle realtà che ci si presentano nell'esperienza. Distinzioni tra gli esseri, i piani della realtà, secondo le loro proprietà e relazioni. Inoltre, distinzioni che riguardano il comportamento della ragione stessa: i piani di considerazione, gli oggetti e i metodi (piani epistemici), infine gli scopi e i criteri che debbono guidare la progettazione della prassi. Ciò che all'inizio appare in modo relativamente indistinto, cioè non sufficientemente definito e articolato rispetto agli scopi che ogni volta ci si propone al riguardo, anzitutto la semplice conoscenza, ebbene, tale realtà confusa e perciò oscura dev'essere chiarita attraverso il lavoro analitico della ragione. Lo abbiamo notato nel lavoro deliberativo della ragion pratica del rilevare le molteplici dimensioni da cui è costituita la moralità dell'agire, per poter imprimere nelle passioni e nel desiderio umano del bene una forma bella, giusta, ossia una forma che sappia tener insieme in maniera armonica e salda la complessa compagine della realtà umana. Tuttavia, perché l'analisi risulti davvero chiarificatrice dev'essere preceduta e poi seguita, seppure a un diverso livello, dalla sintesi: dall'intuizione dell'unità formale di un intero e dal collegamento reciproco delle parti in cui tale intero è stato scomposto, secondo un criterio comprensivo di ordine; quest'ultimo a sua volta è determinato dalla nozione (*logos*) della forma e del fine (un fine immanente, la forma complessiva di una cosa; un fine trascendente, uno scopo o un fine ultimo). Perciò la forma e il fine debbono essere in certo modo noti sin dall'inizio, almeno nel loro profilo complessivo generico, perché di qui possa avviarsi un processo di comprensione e di azione ben determinato (abbiamo già osservato che è questo il procedimento metodologico privilegiato da Aristotele, specialmente nell'*Etica Nicomachea*); ma il loro effettivo possesso, nel pensiero e nell'azione, segue al compimento dell'analisi. L'analisi della deliberazione procede dall'idea del fine ai mezzi che debbono realizzarla, oppure dalla forma finale dell'oggetto che dev'essere fabbricato (ad esempio un muro) alla materia e alle procedure tecniche per ciò necessarie²⁸; l'analisi concettuale o cognitiva, procede dall'intero alle parti, ad esempio dal genere alle specie, dagli effetti alle cause²⁹. In questo modo la conoscenza diviene da generica e relativamente confusa a chiara, distinta; quindi da astratta, nel senso privativo di questo termine (come sinonimo di approssimativo, vago o parziale) a concreta (come indicativa della

28 Cfr. Aristotele, *Fisica*, II.9.

29 Nella filosofia medievale il processo analitico dall'intero alle parti e dagli effetti alle cause è detto *resolutio*, il processo opposto, dalle parti all'intero e dalle cause agli effetti è detto *compositio*. Cfr. S. Tommaso, *Commento al "De Trinitate di Boezio"*, q. VI, art. 3, parte 3. Cfr. M. Perez de Laborda, "Il ruolo della *compositio* in Metafisica", in S. L. Brock, *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Armando, Roma 2004, pp. 49-64.

completezza del sapere)³⁰. Va però notato, che il processo dall'intero alle parti e dalle parti all'intero non è perfettamente simmetrico: ciò è abbastanza evidente nel caso della conoscenza, poiché una realtà approfondita fino ai suoi elementi e principi non è più semplicemente nota, ad esempio nella sua figura esteriore e nella sua esistenza, ma è ormai compiutamente conosciuta o compresa (così, l'indagine su Dio getta luce sulla realtà del mondo da cui si è partiti in tale indagine). Ma, come abbiamo già osservato nelle lezioni precedenti, ciò accade anche nel caso dell'azione rispetto alla realtà del fine: per determinare i mezzi e le modalità dell'azione debbo anzitutto propormi uno scopo determinato; ma il possesso e la comprensione reale, concreta, di questo scopo sarà sostanziato dalla vicenda che mi ha portato a conseguirlo (ad esempio, voglio diventare un musicista perché ho sentito musica, ho visto dei musicisti e ne ho percepito la bellezza; ma che cosa sia la musica e che cosa significhi essere un musicista debbo esperirlo attraverso un lungo percorso). La ragione collega poi in unità sempre più comprensive le sintesi che va formando, fino a prospettare una visione del cosmo. È questo lo scopo finale cui tende la ragione umana, ad esempio nella elaborazione di una visione del mondo, già inclusiva della realtà umana, che è il portato di ogni “saggezza” e religione naturale; ed è a questo scopo che la filosofia intende portare.

3. Una delle maggiori divisioni interne al campo dell'attività umana che la filosofia fatica a ricomporre è quella della teoria e della prassi, rispettivamente della metafisica e dell'etica. Il punto è del massimo interesse speculativo, oltre che evidentemente morale o esistenziale. La ragione è, infatti, portata per natura alla ricognizione dell'unità, la quale è pure un'esigenza essenziale della vita umana. È necessario che l'ultimo termine cui la ragione giunge nella sua sintesi conoscitiva consenta di riconoscerci ancora la realtà della vita umana, anzi di assicurarle un fondamento, ossia una spiegazione e una conferma definitive (Aristotele direbbe la “salvezza”, *soteria*). Infatti, si dà il caso di metafisiche che a rigore costringerebbero a una auto-dissoluzione dell'uomo, come soggetto finito, e dell'intera realtà esistenziale a cui esso appartiene. In tal caso, l'oggetto più comprensivo, l'idea dell'essere o dell'assoluto, che dovrebbe contenere e spiegare tutto, è inconciliabile con l'effettiva realtà del soggetto pensante, che pure è il presupposto necessario per la rappresentazione di quel medesimo oggetto. È il caso, ad esempio, delle metafisiche di segno monistico, come quelle di Parmenide e Spinoza. Kierkegaard criticò Hegel in questo senso: l'idea di un sistema logico dell'esistenza (la dialettica hegeliana) giunge a distruggere quanto presuppone sul piano pragmatico o performativo, l'esistente finito, che d'altra parte vorrebbe invece intendere e

³⁰ Si confronti a questo proposito quanto Aristotele dice nel primo paragrafo del libro I della *Fisica* e in *Metafisica*, II,1. Si confronti inoltre il passaggio conservativo della dialettica hegeliana dall'astratto al concreto.

spiegare. (Domanda) (a) Hegel intendeva giungere precisamente a una sintesi di finito e infinito, che fosse la garanzia del significato e del valore della storia umana. (b) Inoltre, come si potrebbe rispondere alle sapienze orientali le quali prescrivono l'auto-dissoluzione del soggetto finito come un compito eticamente o metafisicamente necessario, poiché l'esistente finito, in quanto tale, è percepito come negativo o come illusorio? (Risposta) (a) La critica di Kierkegaard mostra che quell'esigenza di conciliazione non era efficace, ma comportava una soppressione del finito, e ciò specialmente per le caratteristiche monistiche dell'epistemologia e della metafisica hegeliana (in buona misura attribuibili alla formazione spinoziana di Hegel). A tale proposito, possiamo aggiungere da parte nostra, l'essenziale funzione della negatività nella costituzione dell'ente finito secondo Hegel, la quale è inconciliabile con la ricognizione della positività del finito che è propria di una concezione creazionistica, in particolare cristiana (si ricordi che Hegel intendeva offrire una versione speculativa della religione cristiana, ed è su questo punto che Kierkegaard ha battuto più insistentemente). (b) Quelle sapienze orientali sono affette dalle aporie epistemologiche e metafisiche tipiche di ogni sistema dualistico: la ricognizione dell'illusorietà del finito è una prestazione, che si suppone essa sola non fallace, del finito. Inoltre, perché il finito dovrebbe ripristinare, attraverso la propria auto-dissoluzione, un ordine che l'assoluto stesso ha distrutto o non è in grado di garantire? C'è una contraddizione tra la capacità e la funzione enorme che si assegna al finito e l'inconsistenza che gli si attribuisce.

4. Il problema supremo di fronte al quale la ragione umana si trova posta è la conciliazione tra l'eterno e il temporale, laddove quest'ultimo è l'istanza nella quale il soggetto riconosce immediatamente se stesso, a cui vorrebbe assicurare una certa "salvezza" (cioè una comprensione ed una garanzia del suo essere nel tutto). Questo problema speculativo rispecchia il problema umano più stringente, quello dell'immortalità e del rapporto con Dio. La soluzione può venire anzitutto dall'assicurazione della consistenza dei due estremi, perché la questione del loro rapporto non sia abusivamente dissolta ancor prima di essere affrontato. Così, bisogna trovare il modo in cui il pensiero può riconoscere la consistenza intelligibile del finito, che è una consistenza di realtà e di valore; quindi bisogna interpretare la realtà dell'assoluto in maniera tale che esso costituisca effettivamente un principio di comprensione del finito, nella sua viva e complessa realtà, e non comporti invece la sua mutilazione o distruzione. Una soluzione può venire da una forma di argomentazione tipicamente platonica che potremmo chiamare "assiologica", che è ben presente nel pensiero cristiano: si tratta di riconoscere nel finito l'esistenza delle cosiddette "perfezioni pure", ossia di quelle proprietà la cui realizzazione finita non soddisfa interamente la loro potenza e tuttavia in certo modo

giustificano l'esistenza stessa della realtà in cui si trovano realizzate. Ad esempio, l'essere vivente e intelligente: la privazione di tali perfezioni renderebbero la realtà del mondo, di fatto ed intrinsecamente, incomprendibile e non desiderabile.

Lezione 17 (3-XII)

I. Sulla dimensione ontologica della soggettività. II. Su Eth. Nic. VI,1

1. (Domanda) Su quanto si è detto (lez. 14, n. 9 e 10) circa la derivazione delle categorie ontologiche, come sostanza e causalità, dall'auto-cognizione del soggetto: non è questa precisamente la posizione dell'empirismo genetico di Hume? (Risposta) In Hume la soggettività non è un campo di esperienza ontologicamente qualificato, tanto meno dotato di esemplarità universale, poiché l'io è interpretato come un costrutto immaginativo al pari delle altre categorie, seppure non mancano nel suo pensiero rilievi che potrebbero contribuire a una comprensione della genesi psicologica delle categorie (ad esempio, sulla funzione dell'immaginazione, della memoria e degli abiti cognitivi) e della stretta collaborazione tra la dimensione cognitiva e la dimensione pratica operante nella percezione (ad esempio, per la persuasione di esistenza, che egli chiamava *belief*)³¹. Kant credette di poter assicurare un riparo alla dissoluzione della consistenza ontologica dell'io operata da Hume attraverso la sua teoria della rappresentazione, di cui l'io pensante sarebbe la prima condizione di possibilità. Nondimeno, questo io non è l'io reale attestato nell'autocoscienza personale (l'“io sono”, “io agisco”, “io parlo”, etc.), ma una funzione logica universale a cui si ricorre per giustificare il fatto del pensiero (o della rappresentazione) e la sua articolazione necessaria nelle categorie. Così l'io come le categorie sono allora i principi interni di organizzazione logica della conoscenza umana, i quali non sono dotati di un significato ontologico ossia di un possibile riferimento a una reale entità o struttura del mondo (almeno in senso realistico). Anche per Kant, come per Hume, l'io reale è un costrutto soggettivo (un “fenomeno”) al pari di tutti gli altri oggetti di esperienza. Per recuperare lo spessore ontologico della soggettività occorre anzitutto aggirare l'esclusiva sua identificazione nel campo del pensiero riflessivo (come soggetto e oggetto del *cogito*), per cogliere sin dall'inizio la pienezza intenzionale del fatto espresso nell'autocoscienza personale. L'autoidentificazione dell'io allora non può allora comprendersi indipendentemente dal suo contemporaneo riferimento al mondo e agli altri. Tale riferimento, non è però a sua volta un mero fenomeno, ossia l'oggetto di una

³¹ Una profonda analisi della dottrina humiana della percezione e del *belief* si può trovare rispettivamente in *Percezione e pensiero* e nell'ultimo capitolo di *Dall'essere all'esistente* di C. Fabro. Si veda inoltre l'articolo già citato di J. J. Sanguinetti, *El conocimiento de los primeros principios* (con traduzione italiana).

rappresentazione del pensiero, ma è il terreno fondativo di ogni riferimento reale del pensiero e dell'agire: la fonte originaria del senso della realtà. Si tratta di un'esperienza originaria, che potremmo dire analogicamente come percettiva, in cui il soggetto e l'oggetto, il conoscere e l'essere e l'agire (o almeno l'interazione causale con il mondo) accadono immediatamente. Il modello primigenio di tal esperienza è quella con cui percepiamo l'esistenza di noi stessi al livello sensibile, corporeo. Ma di qui essa si allarga a tutte le realtà esistenziali con cui comunichiamo immediatamente, la realtà del mondo e degli altri, dal rapporto con le quali è determinata la nostra identità ed effettiva esistenza³².

2. Presentazione sommaria di *Eth. Nic.* VI: trattato sulle virtù dianoetiche, cioè le virtù della mente, della ragione pratica e della ragione teoretica. Questa trattazione non è intenzionalmente esaustiva, ma è indirizzata a porre in rilievo la natura della saggezza, come virtù della ragione pratica, attraverso il confronto delle maggiori applicazioni della ragione (teorica, pratica e tecnica) e delle rispettive virtù³³. All'inizio del trattato, prima di procedere all'analisi delle diverse forme e virtù della ragione (par. 2: 1138 b 35-1139 b 13), Aristotele stabilisce un principio fondamentale di unità: il riferimento della ragione in ogni suo atto alla verità. È questa la qualità, appunto la virtù, che la ragione deve infine assumere, ossia percepire e attuare. L'analisi delle virtù della ragione svolta nel trattato sarà quindi una determinazione delle forme della verità, intesa come situazione, qualità, virtù o bene essenziale della ragione (l'“essere nella verità”: cfr. la forma verbale *aletheuein* in 1139 b 15, occorrente anche in altri luoghi del testo e in altre opere, ad esempio nel *Protrettico*³⁴), e del modo specifico in cui la ragione le coglie e realizza (ad esempio, la ragione tecnica lavora al riconoscimento della verità dell'azione produttiva: la forma ideale dell'oggetto da produrre e la modalità corretta ed efficace della sua esecuzione).

3. Cfr. par. 1 (1139 b 15-35). a) Riferimento essenziale della ragione alla misura, il giusto mezzo (19): la ragione recepisce ed afferma (“dice”: *legei*) il giusto. Qui possiamo riconoscere un'idea fondamentale dello spirito greco, espressa nel suo tipico gusto del bello, dell'armonia e della perfezione, ad esempio nell'architettura e nella geometria. L'intelligenza e il bene sono associati intorno all'idea della forma e della misura (cfr. Platone, *Filebo*). Di contro, lo spirito greco associa l'infinito, nel senso dell'indeterminato, all'informe, al disordine

32 A tale proposito, cfr la breve fenomenologia esistenziale svolta da Fabro in *L'io e l'esistenza*, Edusc, Roma 2006.

33 È questo il punto di vista sostenuto da C. Natali che terrà alla Pusc in aprile precisamente su *Eth. Nic.* VI.

34 Cfr. *Eth. Nic.* 1141 a 3-4: “se sono scienza, saggezza, sapienza e intelletto le disposizioni sulla base delle quali *ci troviamo nella verità* e non ci sbagliamo mai”; *ibid.*, 18-19: “è necessario che il sapiente non solo conosca ciò che deriva dai principi, ma che *si trovi anche nel vero* rispetto ai principi”. Uno speciale approfondimento di questa dimensione ontologica della verità si può trovare nel Vangelo e nelle lettere di san Giovanni.

e quindi al male. b) “in tutti gli stati abituali di cui abbiamo parlato [le virtù morali, esaminate nei libri precedenti: coraggio, temperanza, giustizia] vi è un certo obiettivo, guardando al quale [*tis skopos pros on apoblepon*] l'individuo razionale si impegna o allenta la tensione, e vi è un criterio che determina la medietà [*tis oros ton mesoteton*]” (21-23). Qui possiamo riconoscere una notazione penetrante: il senso dell'armonia che guida la ragione nella conduzione morale della prassi, è ancorato a un principio finale che è il termine della ricerca della mente umana, il bene supremo (*to agathon kai to ariston*). Questo era stato già indicato nel paragrafo d'apertura del libro 1, dove infatti Aristotele aveva utilizzato la stessa immagine dell'arciere. Si badi, tuttavia, che questo termine è riconosciuto come causalmente presente al fondo di tutta l'attività umana, eppure è l'oggetto di una ricerca (è infatti l'oggetto dell'Etica). Come possiamo osservare nel testo aristotelico, si tratta di una ricerca inesausta di progressiva chiarificazione (si noti in tutto il libro quante volte Aristotele si dichiara insoddisfatto e dichiara l'esigenza di una maggiore precisione). Come possiamo interpretare, tale chiarificazione non è costruita tanto induttivamente da fatti esterni o deduttivamente da premesse universali, ma poiché riguarda l'essenza della ragione o piuttosto dell'uomo, ed è quindi un'auto-chiarificazione, l'indagine avanza come dall'interno, dal complesso intenzionale della vita umana per portarne alla luce il fondo, la radice. Infatti, si tratta di sapere a che cosa, al di là di tutto, veramente vogliamo. c) “Dire questo è certamente vero, ma non è per nulla chiaro” (25): l'intuizione circa la natura e il comportamento della ragione, che abbiamo visto dianzi unitariamente descritta per riferimento al concetto del giusto mezzo, deve essere adesso analizzata e problematizzata, appunto per rinvenirne il principio finale ma altresì per esaminarne con accuratezza la complessa architettura.

Lezione 18 (3-XII)

Su Eth. Nic. VI,2 e X,7

1. (Domanda) Sulla asimmetria del movimento analitico e sintetico (risolutivo e compositivo) della ragione. (Risposta) La cognizione della causa dona la comprensione dell'effetto, che non è più un mero sapere di esso: in certo modo si passa dalla posizione dello spettatore, in cui una cosa è appresa nella sua esistenza e nelle sue caratteristiche esteriori, alla stessa prospettiva della causa, poiché siamo introdotti alla genesi dell'effetto e perciò quasi all'interno di esso. Nel pensiero moderno quest'aspetto dell'epistemologia classica (lo *scire per causas*) è trasferito al campo dell'agire secondo il noto principio di Vico (peraltro già dichiarato da Bacone e Hobbes): *verum factum*, si conosce ciò che si può costruire. La scienza

dovrebbe conferire all'uomo il potere di ricostruire il mondo dalle sue radici (è l'idea guida dell'alchimia rinascimentale e della moderna utopia scienziata, che in Bacone riceve persino una legittimazione teologica)³⁵. Questo principio può ricevere un'interpretazione accettabile, qualora lo si delimiti riferendolo alla condizione creaturale dell'uomo descritta nella *Genesi*: l'uomo è chiamato non già ad essere presente e ad agire nel mondo come una realtà qualsiasi, seppure la più alta, né ad osservare il mondo come uno spettatore, ma è chiamato a conversare con il Creatore e a partecipare della sua stessa azione creatrice e provvidente (così la sua libertà non è un'usurpazione prometeica, con la conseguente violazione della natura).

2. (Ripresa dell'esposizione sull'*Etica Nicomachea*, da VI, 2: 1138 b 36 e ss.). Sull'anima e la vita come oggetto principale della filosofia di Aristotele. Nel testo che stiamo considerando, il filosofo ricorre al concetto dell'anima solo per quanto serve a illustrare alcuni aspetti dell'agire morale (ad esempio, in 1139 a 2 e ss.). Tuttavia egli non manca di segnalare che tale riferimento non è estrinseco o meramente ausiliario: l'etica è infatti un'indagine sulla vita e la vita è l'attività propria dell'anima (cfr. 1102 a 23 e ss). A tale proposito, una notazione assai ricorrente nel testo è il primato dell'attività (ad esempio, per la definizione della felicità), che peraltro ricalca quella che probabilmente è l'intuizione principale di Aristotele: la nozione di atto (*energeia*). La metafisica aristotelica è organizzata intorno al transito dalla potenza all'atto e dal divenire all'attività perfetta che è identificata nell'intellezione³⁶. L'intellezione è, infatti, intesa come il possesso intelligibile immediato e intemporale dell'oggetto, con cui si supera il divenire della ricerca (in realtà, ogni forma di divenire). Nessun'altra forma di possesso è altrettanto salda e nessun oggetto eguaglia in perfezione e potenza gli oggetti a cui si può elevare l'intelletto. Il culmine dell'intellezione è l'atto puro, che è il soggetto di una vita intelligente, nella quale si attua in modo pieno e perpetuo ciò che nell'uomo accade in modo debole e intermittente. Se questa è la traccia metafisica sottesa all'indagine etica di Aristotele, si tratta allora di interpretare la condotta umana come l'effetto di un movimento di ascesa, che ha origine nell'anima, verso un'attività perfetta, ossia verso una forma di vita in sé compiuta (per il possesso e la fruizione dei beni ricercati, che sono i più desiderabili, piacevoli, stabili ed efficaci). Questa è identificata con l'esercizio della sapienza, che è "intelletto e scienza delle cose più eccellenti" (1141 a 20).

3. Cfr. 1139 a 32-1139 b 5: "non vi è scelta senza intelletto e pensiero, e senza uno stato abituale del carattere, infatti l'agire bene e il suo contrario non si danno senza pensiero e

³⁵ Per un commento dell'interpretazione baconiana della *Genesi*: cfr. Benedetto XVI, *Spe salvi*, n. 16-17.

³⁶ Si deve notare che le stesse nozioni di atto e potenza sono dapprima rilevate da Aristotele (grazie ad un'analogia osservazione di Platone) dalle situazioni delle operazioni psichiche, particolarmente il passaggio dallo stato virtuale allo stato effettivo: dal sonno alla veglia, dal sapere al considerare. Cfr. *Protrettico* e *De Anima*, II.1.

senza carattere. Di per sé il pensiero non muove nulla, ma lo fa il pensiero che tende a qualcosa ed è pratico [...] Per questa ragione la scelta è pensiero desiderante o desiderio pensante, e l'uomo è un principio di questa specie". Questa identificazione dell'uomo con il soggetto del pensiero e della scelta è assai penetrante: ci mostra la sua effettiva realtà e situazione: il desiderio del bene e l'impegno nella conduzione razionale della prassi. Laddove poi Aristotele descrive la prudenza, che è la virtù che guida la scelta, egli osserva nuovamente che questa ha a che fare con le cose umane (*ta anthropina*) (1141 b 8). Si potrebbe ritenere che tale descrizione soddisfi l'esigenza di auto-comprensione dell'uomo che anima la ricerca morale di Aristotele: allora la realtà umana è circoscritta nel suo mondo, che è il mondo della prassi. Tuttavia, in questo modo non si tiene conto di ciò che il filosofo dirà nella parte conclusiva dell'opera, in cui è finalmente descritto l'ideale etico: "Non si deve, essendo uomini, limitarsi a pensare cose umane né essendo mortali pensare solo a cose mortali, come dicono i consigli tradizionali, ma rendersi immortali fin quanto è possibile e fare di tutto per vivere secondo la parte migliore che è in noi" (1177 b 31-35). Nell'uomo c'è un principio che trascende l'umano, poiché ha che fare con il divino; e tuttavia proprio esso costituisce la sua identità più intima: questo principio è l'intelletto. "o che l'intelletto sia ciò che è ritenuto comandare e dominare per natura e avere *nozione delle cose belle e divine (ennoian peri kalon kai teion)*, o che sia qualcosa d'altro; o che l'intelletto stesso sia divino, o che sia la cosa più divina che è in noi, la sua attività secondo la virtù propria verrà a essere la felicità perfetta. Che è un'attività teoretica" (1177 a 13-18)³⁷. "Nozione delle cose belle e divine": è una descrizione che corrisponde alla definizione della virtù della sapienza: "la sapienza è scienza e intelletto delle cose più elevate per natura (*ton timiotaton te fusei*)" (1141 b 2-3).

4. (Domanda) Sul rapporto tra saggezza e sapienza: non è forse l'etica o la politica la scienza che decide dell'esercizio della sapienza, seppure non sia la scienza più alta? (Risposta) Nell'ultimo paragrafo e nelle ultimissime battute del libro VI Aristotele si pronuncia precisamente su questa questione, rispondendo ad alcune obiezioni circa il valore e il ruolo della saggezza: "la saggezza non ha autorità sulla sapienza, né sulla parte migliore [scil. L'intelletto teoretico], proprio come la medicina non ha autorità sulla salute, infatti non si serve di essa, ma vede come possa generarsi. Quindi dà ordini *per* essa, non *ad* essa" (1145 a 6-9). Si noti la pregnanza dell'esempio addotto: la vita morale, informata dalle virtù e guidata

37 In 1166 a 18 e ss Aristotele osserva che l'uomo è soprattutto intelletto e perciò l'uomo virtuoso si prende cura soprattutto di esso. Con questa cura dell'intelletto, che è la sapienza, l'uomo si assimila a Dio (sia per la comunanza nell'attività teoretica sia per l'oggetto, che è appunto Dio: cfr. *Met.* I, 983 a 5-10); tuttavia, egli qui aggiunge che l'uomo non deve desiderare di cessare di essere uomo per diventare Dio. Piuttosto, più avanti egli parla di una sorta di amicizia con Dio: cfr. 1179 a 23-32. Sulla filosofia come assimilazione a Dio: cfr. Platone, *Teeteto*, 176 a – 177 c.

dalla saggezza, è chiamata a preparare l'anima umana perché possa dedicarsi alla sua attività più delicata e preziosa: la filosofia. La saggezza è la tutrice della salute dell'anima, che è la ricerca della sapienza. Nell'ultimo paragrafo dell'*Etica Eudemia* troviamo una spiegazione del rapporto tra saggezza quanto mai eloquente e perfettamente accordato col passo dell'*Etica Nicomachea* che abbiamo dianzi citato (si noti peraltro il ricorso al medesimo esempio della medicina e della salute): “l'uomo è per natura composto di una parte che comanda e di una che è comandata, ciascuno, anche, dovrà vivere subordinandosi al proprio principio (questo poi è di due modi: in uno è infatti principio la medicina e in un altro la salute e quella è in vista di questa); così stanno le cose a proposito della capacità speculativa. Infatti il dio non comanda impartendo ordini, ma è il fine in vista di cui impartisce ordini la saggezza (...) Quella scelta, dunque, e quell'acquisizione dei beni naturali (...) che soprattutto promuoverà l'attività speculativa del divino, è essa l'ottima e questo è il criterio più bello; quella invece che, o per difetto o per eccesso, impedisce di coltivare il divino e di speculare, è cattiva (...)”. Si badi poi alla chiusa: “Sia dunque così definito qual è il criterio della bontà e bellezza morale e quale lo scopo dei beni in senso assoluto” (*Eth. Eud.* 1249 b 10-25). In questo modo Aristotele sembra rispondere alla domanda iniziale del libro VI dell'*Etica Nicomachea*, che abbiamo già commentato (lez. 17, n. 3.b: “vi è un certo obiettivo, guardando al quale l'individuo razionale si impegna o allenta la tensione, e vi è un criterio che determina la medietà”), nonché alla ricerca del fine ultimo formulata all'inizio dell'opera (cfr. lez. 2 e 4).

Lezione 18 (15-XII)

Ragione, verità, cura ed espressione dell'essere

1. Si può riconoscere la ragione nel suo atto caratteristico di leggere il senso delle cose e degli accadimenti, in modo simile al suo compito abituale di interpretazione delle espressioni della vita umana: le azioni e il linguaggio. In tal modo, il criterio di sensatezza invalso per le cose umane, per cui un'opera un'azione e l'uso della parola sono indicativi di un pensiero e di un'intenzione ossia di un concetto e di un fine, è estesa alla realtà universale. Se ogni espressione umana (gesti, parole, azioni, opere) può essere ricondotta alla dimensione locutiva con cui una mente si esprime, afferma qualcosa e si comunica ad un'altra mente, allora, se vale l'estensione analogica sopra indicata, la realtà tutta, in quanto è dotata di senso, può essere interpretata come una parola detta da qualcuno a qualcuno. Così, il riconoscimento di un senso delle cose, cioè di una verità e di un bene inerenti al loro essere, è associata al loro collegamento in una sorta di discorso (si noti quanto appaia prossima, in tale prospettiva, la

dimensione razionale e locutiva del *logos*). In tal modo, la richiesta universale di intelligibilità esige di riguardare la realtà dal punto di vista di un'altra mente, che si suppone all'origine di una certa opera. Si presume che la dimensione trascendentale della verità qui richiamata (la verità come dimensione intrinseca all'essere) superi la situazione empirica dell'esistente e la correttezza della sua rappresentazione proposizionale, per attingere il piano sul quale solitamente ci si colloca quando si pone la domanda sulla natura e sull'ultima ragion d'essere delle cose. Altrimenti, la realtà, pur esaustivamente descritta nella sua genesi e nella sua struttura materiale, fenomenica o categoriale (ch'è il compito delle scienze particolari), potrebbe apparire nondimeno opaca od oscura (come la sensazione di estraneità del reale, la noia, in Sartre). La realtà sarebbe un mero essere di fatto, impenetrabile alla ragione che ne domandi fino in fondo l'essenza e il perché. Peraltro, va ribadito che il piano sul quale ci si pone quando si domanda sull'essenza o il fine delle cose non è per nulla un piano esclusivamente filosofico, ma è il punto di vista abituale dell'intelligenza umana, di cui la filosofia, soltanto, si prende cura per condurla a compimento.

2. La trasposizione dalla realtà al linguaggio, in virtù dei concetti di senso ed espressione, appare facile nel caso della realtà della prassi: gli atti di una persona o di un gruppo, una biografia o la storia umana nel suo complesso, possono essere ricostruiti e finalmente intesi come lo svolgimento, per quanto si voglia articolato, oscuro o relativamente incoerente, di un'idea, di una ricerca o di un ragionamento. A tale proposito, è interessante notare come i manuali di sceneggiatura hollywoodiana prescrivano l'illustrazione di un assunto morale attraverso azioni, come una sorta di sillogismo morale o retorico (talora l'assunto è esplicitato nel sottotitolo del film, come nel caso di *Spider Man 2*: “da un grande potere derivano grandi responsabilità”). Nel caso della realtà in generale, si può citare quanto si suole dire per manifestare una difficoltà di comprensione o la mancanza di apprezzamento, ad esempio di paesaggio, di una realtà o di un accadimento naturale, di un'opera umana, etc., che siano stati descritti o indicati da altri: “mi dispiace, non *mi dice* niente”. Ancora una volta, il senso e il valore delle cose sono associati ad un atto di espressione e questo a un discorso. È da notare quanto la dottrina cristiana del Verbo orienti a comprendere la razionalità del reale in questo modo così pregnante: la creazione è un'impronta del Verbo (ed è perciò a sua volta una sorta di verbo, ossia un'espressione), il quale è l'espressione più adeguata della mente divina³⁸.

3. Per approfondire il nesso tra il senso e la sua espressione, consideriamo il rapporto di quest'ultima con la nozione di verità. La verità è anzitutto un attributo del pensiero, in quanto

38 Si confrontino le questioni 3 “De ideis” e 4 “De verbo” delle *Quaestiones de Veritate* di san Tommaso

esso coglie ed esprime, ossia porta alla luce e manifesta, una realtà, che altrimenti giacerebbe all'oscuro o potrebbe essere negata e fraintesa. Quanto tale espressione non sia un atto estrinseco, un mero accidente delle cose (quanto potrebbe non esserci senza che cambi alcunché di sostanziale), si apprende nel momento in cui si sente che è doveroso conoscere qualcosa, renderlo noto o celebrarne il valore, indipendentemente da una connessa utilità. Un'altra dimensione della verità è quella che riguarda l'espressione della persona nei suoi atti, nel parlare e nell'agire ed è rappresentata dalle virtù della veracità. La persona verace esprime davvero e chiaramente ciò che pensa, sente e vuole. Si può evidenziare tale dimensione della verità per contrasto con le rispettive mancanze. In tal caso, si tratta della falsità nel parlare e nell'agire, che può avvenire in molti modi: ad esempio, col simulare la credenza in un'opinione, un'idea o un valore, oppure col nascondere il proprio pensiero e le proprie intenzioni con gesti o con affermazioni ambigue. Un ulteriore aspetto della verità dal punto di vista soggettivo, prossimo alla virtù della veracità, riguarda la misura con cui le parole e le azioni di una persona esprimono il suo stesso essere oppure la stessa misura della sua cognizione dell'essere in generale (sia del proprio sia delle cose). Tuttavia, in tal caso, l'inadeguatezza di un'espressione non dipende necessariamente o in primo luogo da un atto negativo della volontà, ossia da una volontà di falsificazione, quanto invece dipende dal grado di comprensione e di auto-comprensione; si direbbe che sotto tale profilo la veracità è una virtù dell'intelletto piuttosto che della volontà. Per quanto riguarda la comprensione in generale, si può far riferimento alla percezione di adeguatezza delle parole e delle azioni all'oggetto di cui ogni volta si tratta, anche qualora tale adeguatezza sia formalmente garantita (si dice la verità o si fa la cosa giusta). È infatti diverso il peso delle medesime parole pronunciate da persone diverse, che abbiano un diverso grado di esperienza e comprensione dell'oggetto, o dalla stessa persona in due stadi della sua evoluzione intellettuale (ad esempio, come si recitano le formule del catechismo da bambini e da grandi). Peraltro, è da notare che le persone esperte sanno esprimersi con straordinaria semplicità ed efficacia: si avverte che le parole da loro pronunciate, che in altri apparirebbero stentate, insufficienti o formali (Leibniz direbbe “simboliche”, cioè esprimenti un concetto senza la vivida intuizione del loro contenuto), sono piene del loro potere di significazione: rinviano direttamente alle cose stesse. Noi stessi potremmo sottoporci a un tale esame di coscienza cognitivo: quando o in che misura abbiamo parlato con piena avvertenza della verità, ossia dell'adeguatezza delle nostre parole alle cose? A tale proposito, potremmo riferirci sommariamente al grado di consapevolezza con cui si parla (si confronti i passi dell'*Etica Nicomachea* in cui Aristotele dice che i giovani parlano solo per sentito dire delle cose umane [1142 a 11-21], aggiungendo

che “i giovani” non sono necessariamente tali per età, quanto piuttosto per inesperienza o per immaturità [1095 a 1-12]). Per quanto riguarda l'auto-comprensione, il pensiero, il parlare e l'agire possono manifestare oppure coprire e addirittura deformare la realtà della persona, la sua essenza e dignità (sia nella sua individualità sia universalmente). In ogni caso, le espressioni rispecchiano il grado di auto-comprensione, di auto-stima o cura di sé del soggetto. Quanto avviene a tale riguardo per il singolo può avvenire collettivamente, nella formazione di una cultura e di uno stile di vita condiviso (un costume o un *ethos*). Allora, come si constata, ci sono culture che sono trasparenti oppure opache alla verità dell'umano: infatti, ci sono modi di pensare, parlare e agire (concezioni, scelte, azioni, opere influenti nella vita pubblica) nei quali la verità e il bene della persona sono di fatto sconosciuti (l'agire e il parlare non portano alla luce, ossia all'atto, l'essenza); e anche in tal caso possono essere in gioco, in diversa misura o con influsso reciproco, le dimensioni morali e intellettuali della veracità. Va aggiunta la responsabilità dell'uomo nei confronti dell'essere e di se stesso, poiché la realtà creata è esposta per natura alla possibilità del non essere, della corruzione o dell'oblio. Inoltre la capacità razionale è esposta alla possibilità dei contrari, all'essere e al non essere, al vero e al falso, al bene e al male, perciò al rischio di falsificare o rovinare l'esistente. Spetta perciò all'uomo manifestare l'esistente e farsi carico della sua fragile bontà prendendosene cura (è il compito di custode della creazione assegnatogli nella *Genesi*).

4. Sulla vocazione della filosofia ad esprimere la natura spirituale dell'uomo. La filosofia stessa, nel suo atto e contenuto, si può interpretare come una rappresentazione dell'anima umana, nel suo movimento verso la verità. L'anima umana è aperta all'eterno dalla situazione del tempo; il problema speculativo fondamentale è, perciò, di trovare una sintesi tra l'eterno e il temporale, tra l'infinito e il finito. La sapienza, la verità ultimamente cercata, riguarda le cose divine, o meglio è la comprensione delle cose umane alla luce delle realtà divine. Tale problema non è solo un affare speculativo, poiché appunto è radicato nell'essenza dell'uomo; altre dimensioni tipiche dell'umano, come la poesia, l'arte e la religione, affrontano in diverso modo lo stesso problema. Nel proseguo dovremo esaminare un altro aspetto della filosofia, in cui è pure rispecchiata la natura razionale dell'uomo: la dimensione dialogica.

Lezione 19 (17-XII)

Ancora su Eth. Nic. VI

1. L'essere nella verità, la correttezza del giudizio e il superamento dell'errore come frutto comune delle virtù dianoetiche: cfr. 1139 b 14-16; 1141 a 3-7.
2. Sulla presenza dell'errore nella vita umana, cfr. 1109 a 20 e ss: è “difficile essere un uomo eccellente, infatti è difficile cogliere il punto centrale in ogni singolo caso (...) E così è alla portata di tutti, ed è anche facile, arrabbiarsi, donare ricchezze o spendere, ma farlo con chi, nella misura giusta, quando, per lo scopo giusto, e come si deve, questo non è più alla portata di tutti né facile. Per questo il bene è raro”. Si ricordi l'insistenza di Aristotele nel libro 1 e 2 sul carattere contingente dell'agire umano e sulle relative difficoltà del discorso morale (cfr. I.1, II.2). Inoltre, cfr. *De Anima* III, 427 b 1 e ss.: “Eppure [quanti sostengono che il pensiero sia come la sensazione] avrebbero dovuto parlare nello stesso tempo anche dell'errore, che è più abituale ai viventi e nel quale l'anima umana trascorre più a lungo” (trad. R. Laurenti).
3. Sull'affermazione e la negazione, l'assenso e il dissenso, ossia il giudizio come atto unitario della mente sia nell'esercizio del pensiero teoretico sia nella determinazione della prassi, cfr. 1139 a 21-30: “Ciò che nel pensiero è affermazione e negazione, nel desiderio è ricerca e fuga (...) del pensiero teorico, e non pratico né tecnico, il bene e il male sono verità ed errore (dato che questo è l'operare di tutta la parte pensante dell'anima), mentre della parte intellettuale pratica il bene è la verità che si trova in accordo con il desiderio corretto”. Per una esemplificazione del discorso (il giudizio, espresso in un'enunciato) pronunciato con una scelta e la condotta conseguente, cfr. 1113 b 7-8: “in ciò in cui dipende da noi l'agire, dipende da noi anche il non agire, e in ciò in cui dipende da noi il no, dipende da noi anche il sì”. Sulla verità e la falsità del giudizio pratico rispetto ai beni, cfr. 1104 b 30-34: “tre sono le cose che portano a scegliere e tre le cose che portano a rifiutare: bello, utile e piacevole, e i contrari, turpe, dannoso e doloroso, riguardo a tutto ciò l'uomo buono è colui che giudica correttamente, il cattivo colui che giudica sbagliando”. È da notare che la pervasività della dimensione locutiva del giudizio, ossia del dire, appare spesso nell'opera di Aristotele, particolarmente per descrivere l'attività dei sensi e dell'intelletto, ma non è mai da lui tematizzata (vi appare quasi come un portato del linguaggio ordinario o come una metafora).
4. Sull'importanza del piacere e del dolore, come indici dell'autenticità dell'assenso al bene e del rifiuto del male, cfr. 1104 b 4-13: “Come segno degli stati abituali ci si deve servire del piacere e del dolore che si accompagnano alle nostre opere, infatti chi si astiene dai piaceri del

corpo e gode di questo stesso astenersi è temperante, chi invece se ne rammarica è intemperante”. Sulla formazione del piacere e del dolore e degli atti corrispondenti, il godere e il soffrire, come obiettivo precipuo dell'educazione: “Per questo si deve essere abituati in certo modo fin da giovani, come dice Platone [nelle *Leggi*], in modo da godere e rammaricarsi per le cose per cui è doveroso provare questi sentimenti, infatti l'educazione corretta è di questo tipo”. Sulla virtù, ossia la conformazione reale pratica del soggetto al bene, quale condizione della verità del giudizio morale, cfr. 1113 a 25- : “in assoluto e secondo verità, oggetto del volere è il bene, ma che per ciascuno è il bene apparente; che per l'uomo eccellente è il bene secondo verità, mentre per l'uomo dappoco è ciò che capita, proprio come capita anche per i corpi: per quelli in buone condizioni di salute sono salutari le cose veramente tali, per quelli malati cose diverse”. Si noti che in questo passo Aristotele ha presente il relativismo di Protagora, secondo il quale la verità consiste nell'apparire (infatti poco più avanti egli indica nel saggio la misura autentica, che Protagora attribuiva invece ad ogni uomo: “l'uomo è misura...”). L'obiezione è la stessa che rivolge anche altrove: la cognizione della verità richiede, come per i sensi per le qualità sensibili (ad esempio la lingua per le qualità del vino), un organo sano. È interessante tale avvicinamento della conoscenza intellettuale alla sensibilità, poiché ne evidenzia la dimensione di assimilazione o la conformazione del soggetto alla realtà. La formazione morale può essere vista così come una preparazione dell'anima perchè trovandosi in equilibrio nella sua composizione sensibile possa essere aperta ai beni più alti e veri, ossia all'esercizio della sapienza. Un caso simile, ove è confermata la dimensione terapeutica dell'educazione morale come disposizione salutare dell'anima verso la massima ricettività del vero e del bene, è la descrizione del rapporto tra la temperanza e la saggezza: “chiamiamo la temperanza con questo nome (*sophrosune*), infatti riteniamo che salvaguardi la saggezza (*soizousa ten phronesin*); e salvaguarda un'apprensione di questo tipo [l'apprensione del bene pratico]. Infatti il piacere e il dolore non corrompono né stravolgono ogni tipo di giudizio, per esempio quello che il triangolo ha o non ha gli angoli uguali a due retti, ma stravolgono i giudizi che riguardano il contenuto dell'azione” (1140 b 11-15). Similmente, la saggezza dispone alla sapienza, che è apprensione e gusto delle cose divine.

Lezione 20 (7-I)

Riepilogo delle lezioni precedenti e prospetto del proseguo

1. In questo corso abbiamo deciso di esaminare la ragione dal suo versante antropologico, quale determinazione essenziale dell'essere umano. Un aspetto distintivo della ragione è il suo rapporto all'ordine: la ragione è ricettiva o produttiva dell'ordine, nell'esperienza del mondo e nella formazione del pensiero, nella regolazione della condotta e nella progettazione tecnica³⁹. Abbiamo visto inoltre che il fondamento della capacità ordinatrice della ragione è la cognizione del fine, ossia del bene. Il finalismo e la connessa facoltà ordinatrice è già una caratteristica dell'essere vivente in generale; ma la ragione assume tale finalismo in maniera consapevole, estendendolo fino alla cognizione dell'essere e del bene, in senso universale ed assoluto. Perciò l'uomo non si accontenta di sopravvivere nel proprio mondo, il mondo umano, poiché non può vivere bene se non riconosce la piena verità su se stesso; ciò implica la conoscenza del mondo in senso universale, quindi della ragion d'essere di tutte le cose⁴⁰.

2. Un altro aspetto della ragione su cui dovremo intrattenerci nelle prossime lezioni è il rapporto tra le due dimensioni etimologiche del *logos*: il pensiero e il linguaggio. Il nesso tra queste dimensioni è fondato sulla natura sociale dell'uomo. La dimensione di universalità, propria della ragione, è incarnata nelle concrete relazioni che l'uomo istituisce, attraverso la condotta pratica e comunicativa. Espressione di tale universalità concreta è il radicamento del pensiero nel senso comune, nel linguaggio e la formazione storica di una cultura.

3. L'analisi della struttura razionale della condotta attraverso l'*Etica Nicomachea* ci ha permesso di rilevare induttivamente alcune note della razionalità in generale. Peraltro abbiamo notato come il comportamento umano offra una base di esperienza appropriata per una considerazione sulla realtà in generale (o metafisica). Infatti, la realtà umana è internamente costituita da un principio spirituale, l'anima razionale, e dalle rispettive facoltà, l'intelletto e la volontà, la cui intenzionalità è riferita ad un oggetto trascendentale, l'essere, la verità e il bene. Tutto il comportamento umano, in quanto è tale, porta con sé i segni di tale riferimento. Così, l'uomo richiede sempre di interpretare il senso profondo dei propri atti, ed ogni gesto umano può essere espressivo di tale riferimento all'essere e al bene.

4. Abbiamo tratto esempi dell'unità dell'agire umano, appena accennata, dal testo dell'*Etica Nicomachea*, particolarmente il libro VI, che pure è impegnato a distinguerne le modalità specifiche (in polemica con Platone che tendeva a marcarne le affinità). A tale proposito, ci

39 Cfr. Thom. *Commento all'Etica Nicomachea*, prologo.

40 Si confronti il saggio "Verità trascendentale" nei *5 brevi studi di filosofia* (sulla Piattaforma didattica).

siamo trattenuti sul comune riferimento delle virtù dianoetiche alla verità. All'origine di tutte le dimensioni dell'agire umano, in quanto agire razionale, è presente l'atto del considerare (*theorein*) e del giudizio, e la relativa cognizione dell'essere, del bene, del bello, del giusto, ossia dell'essere secondo verità. La condotta è vera in quanto il giudizio da cui è determinata è adeguata al bene dell'uomo. Un oggetto prodotto è vero in quanto è realizzato con arte, soddisfa un'esigenza legittima o incarna un'idea valida, ossia un'esigenza ed un'idea universalmente riconoscibili. La verità è qui richiamata per indicare da un lato lo stato salutare dell'anima, il suo trovarsi nella verità rispetto al mondo, d'altro lato per indicare l'essere stesso che la ragione solo può cogliere, che è l'essere giusto, doveroso, buono, perfetto, appropriato, bello, etc. Da entrambi i lati la verità assume una connotazione assiologica: come bene dell'anima e come essere informato dal bene (l'essere "giustificato" dalla modalità più alta e definitiva della necessità: il bene. A questo proposito, l'essere che la ragione apprende non è la mera esistenza empirica o l'essere oggettivo che si dovrebbe solo descrivere correttamente, ma ciò che si può dire il vero essere, autentico, che incarna una necessità intrinseca che la ragione può riconoscere, l'essere degno di amore e di ammirazione.

Lezione 21 (12-I)

Sul dialogo come aspetto specifico della vita umana

- 1.** Ricognizione induttiva: dove nell'aula possiamo riconoscere i segni sensibili della ragione.
 - 1) Nella costruzione della stanza e nell'allestimento degli arredi necessari per lo svolgimento di una lezione (inoltre, come possiamo constatare, nella buona qualità del lavoro fatto). Possiamo immaginare le difficoltà di diverso genere che si sono dovute affrontare per giungere a questo risultato e che sono state risolte felicemente attraverso un calcolo razionale della spesa, dei materiali, dei tempi, etc. 2) Nell'attività stessa del parlare e dell'ascoltare che stiamo svolgendo, a cui l'aula è stata destinata. Se questa attività fosse vista del tutto dall'esterno, cioè da parte di un soggetto non razionale (ad esempio, un gabbiano o un gatto che si affaccino alla finestra dell'aula), essa risulterebbe incomprensibile. Tale attività è infatti interamente fondata sulla ragione, poichè ha questa per presupposto, contenuto e scopo, poichè l'oggetto della nostra lezione è appunto la ragione e non ha altro scopo che di conoscerla meglio, per conoscere meglio noi stessi.
- 2.** La conversazione filosofica, ossia la comunicazione che si stabilisce nel parlare insieme su argomenti universali, tipici della filosofia, realizza ed esprime in maniera specialmente

significativa le caratteristiche distintive della vita umana. La vita umana è essenzialmente riflessiva. Perciò, la sua realtà, con la stessa realtà del mondo di cui è parte, dev'essere appropriata dalla ragione. La misura ultimativa della verità che la filosofia si assegna, almeno come scopo orientativo ideale, corrisponde all'esigenza di autocomprensione che è propria della natura razionale dell'uomo. La riflessione razionale è condizione e insieme parte di quella riflessività in virtù della quale l'uomo è chiamato ad assumere e configurare il proprio essere attraverso il proprio volere ed agire (non già in senso assoluto, poiché ciò sarebbe in contrasto con la sua natura creata e materiale, ma comunque in quel senso radicale di autopossesso e di autodeterminazione, che è costitutivo della natura personale, e che rende poi possibile, sia pure accidentalmente, le deviazioni titaniche o nichilistiche della libertà). Così la domanda sull'essere è tipica della disposizione teoretica e non utilitaria della filosofia; ma tale domanda sorge dalla richiesta umana più essenziale della saggezza o della sapienza. Alcune domande sono destinate a rimanere senza risposta, o a non ricevere una risposta incontrovertibile (ad esempio, su Dio o sul destino dell'uomo). Si possono allora scartare o si può dare loro una risposta fittizia, per ripiegare verso ciò la cui realtà e il cui beneficio sono garantiti da procedure controllabili. La filosofia, quando è fedele al proprio ideale, sembra invece provvidenzialmente destinata a ridestare quelle domande universali sull'essere, in cui è riposta la radice dell'umano, e all'audacia di abbozzarne almeno una certa, meditata risposta.

3. L'insegnante normalmente si rivolge ai propri studenti presupponendo che questi lo possano intendere, sì da potere trasmettere loro il frutto della sua ricerca; ciò significa che gli studenti possano infine accedere alla stessa realtà o allo stesso problema di cui l'insegnante ha già fatto esperienza. L'obiettivo di una lezione è infatti una coincidenza o comunione delle menti intorno a un medesimo "oggetto"; si badi un oggetto la cui realtà, interesse o problematicità debbono essere in certo modo sin dall'inizio percepibili dagli interlocutori. L'oggetto con le sue proprietà, o i relativi indizi, debbono essere dati con sufficiente certezza nel campo dell'esperienza umana universale, perché si possa iniziare di qui una ricerca comune di approfondimento o analisi. Del resto, l'esperienza umana non riguarda solo gli oggetti sensibili. Se parlo della ragione o della libertà presuppongo che chi mi ascolta percepisca, ossia sappia immediatamente di quale realtà sto parlando (non posso svolgere un discorso che dimostri in maniera rigorosa l'esistenza della ragione o della libertà, poiché almeno nel condurre questa dimostrazione dovrei presupporle, e del resto non posso rivolgermi su ciò al mio interlocutore, ritenendo che esso sia un automa); presuppongo inoltre la percezione dell'importanza di una tale riflessione (altrimenti nessuno mi ascolterebbe).

4. Il campo dell'esperienza umana universale è un presupposto necessario del discorso, ontologicamente (o “materialmente”) qualificato, che coincide, da un lato, con la realtà del mondo, nell'insieme delle sue proprietà fondamentali (ad esempio, la molteplicità, la causalità e il divenire), all'interno del quale o rispetto al quale è determinabile un qualsiasi oggetto di cui si voglia parlare (il mondo come il campo di ogni possibile referenza, già internamente strutturato). D'altro lato, il concetto dell'esperienza implica alcune nozioni fondamentali intorno al suo soggetto e al suo comportamento. Infatti l'uomo fa esperienza del mondo attraverso il complesso del proprio agire, che è un agire razionale. Così, si presuppongono come originariamente note le modalità tipiche con cui l'uomo è attivamente presente nel mondo e ne può venire quindi a conoscenza (ad esempio, il carattere temporale, intersoggettivo, gli strumenti e i metodi più elementari, le più tipiche cause di errore).

5. Tale presupposto del contenuto e della struttura soggettiva dell'esperienza umana si ritiene universale e necessario, appunto in quanto esso risulta come costitutivo della vita umana, di cui la stessa pratica del discorso è parte, e di certo una parte importante (si badi che il termine “esperienza” può essere sostituito dal termine “vita”, qualora ci si riferisca alla vita cosciente e razionale; infatti, “l'esperito” si suole chiamare anche “il vissuto”). Così l'esistenza del mondo e della libertà o la simmetria dei soggetti razionali intorno alla verità e al bene non sono dei meri postulati ma sono i principi fondamentali del pensiero e della prassi, da cui dipende in modo essenziale la vita umana associata. Peraltro, la loro esplicitazione riflessiva e proposizionale non è indispensabile; tuttavia la loro negazione renderebbe impensabile o assurda la realtà che esperiamo in noi stessi; la loro riduzione a congetture o postulati renderebbe altamente problematica la prassi del dialogo, che stiamo conducendo: nel dialogo dovrei solo scommettere che il mio interlocutore possa intendermi o che la sua presenza sensibile non sia illusoria, senza poterlo mai assumere con certezza⁴¹.

5. Lettura e commento di Aristotele, *Metafisica*, l. II, par. 1. In particolare, sui punti seguenti: 1) distinzione tra “verità facili” e “verità difficili”, rispettivamente tra la visione universale o sintesi originaria sul mondo, offerta dai primi principi e l'indagine analitica svolta a partire da essi. 2) Carattere comunitario e storica della ricerca della verità.

6. Lettura e commento dell'articolo “Opinione e verità” (dalla silloge “5 brevi studi di filosofia”, sulla Piattaforma didattica), paragr. 2 e 4.

41 Tale consistenza ontologica dei principi trascendentali del discorso sembra invece trascurata, per affermarne invece il mero valore etico e logico pragmatico (ossia la funzione regolativa, con la relativa normatività formale e procedurale) dai filosofi di ispirazione kantiana, come Apel e Habermas.

Lezione 22 (14-I)

Ancora sul dialogo, con riferimento ad Aristotele

1. Cfr. *Metaph.* I,1 998b 25-28: “mentre gli altri animali vivono con immagini sensibili e con ricordi, e poco partecipano dell'esperienza, il genere umano vive, invece, d'arte e di ragionamenti (*tekne kai logismois*)” (trad. G. Reale).

2. Cfr. *Eth. Nic.* IX,9 1170b 6-14: “Abbiamo detto che l'esserci è desiderabile perché si percepisce che noi stessi siamo buoni, che una tale percezione è piacevole in se stessa, e quindi si deve percepire insieme anche l'esistenza dell'amico [poiché l'amico è come un altro se stesso]; ciò potrà verificarsi per mezzo della vita in comune (*suzen*), e della comunità di ragionamenti e pensiero (*koinonein logon kai dianoias*). Infatti, a quanto pare, tale è detto dalla gente il vivere insieme, e non, come per le bestie, un pascolare nello stesso luogo”. Si notino i punti seguenti: 1) la percezione del proprio essere è immediatamente congiunta alla percezione del proprio valore. 2) la percezione di sé è immediatamente congiunta alla percezione dell'altro (si badi che nelle righe precedenti Aristotele aveva detto che nell'osservazione dell'altro si conosce meglio se stessi: cfr. 1169b 34); 3) la percezione dell'altro come un altro se stesso, ossia come essere personale, è mediata da una condivisione vitale: non è una percezione puntuale e meramente oggettiva⁴². 4) La relazione dell'uomo coi propri simili è diversa da quella degli animali, poiché è costituita da una condivisione non già solo del luogo e dell'attività o del bene esterno verso cui si converge, ad esempio un luogo per la raccolta del cibo, ma del bene stesso inerente alla vita personale, tramite il linguaggio. Si badi che il termine conversazione (dal latino *conversatio*) ammette un transito analogico dalla mera contiguità fisica, alla condivisione degli atti della vita propria degli animali, fino al comportamento e alle dimensioni sociali proprie della vita umana, laddove è significativo che la vita s'identifichi con quella che noi chiamiamo solitamente conversazione, ossia dialogo.

3. Cfr. *Pol.* I,2 1253a 10-18: “l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso, e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il

⁴² Il passo che abbiamo citato è tratto da uno dei testi più significativi di quelli di Aristotele sulla coscienza e su quella che con linguaggio moderno possiamo chiamare intersoggettività. Sul tema cfr. J. J. Sanguineti, “The Ontological Account of Self-Consciousness in Aristotle and Aquinas”, *The Review of Metaphysics* 67 (December 2013), 311-344: <http://didattica.pusc.it/mod/page/view.php?id=1989>

possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo stato” (trad. di R. Laurenti, Laterza). Risulta assai istruttivo il commento di san Tommaso di un passo confrontabile del *De Interpretatione*: “poiché l'uomo fa uso anche della conoscenza intellettuale, che astrae dall'*hic et nunc*, ne segue che esso si preoccupa non solo di quanti gli sono presenti nello spazio e nel tempo, ma anche di quanti sono distanti nello spazio o nel futuro. Ecco perché all'uomo fu necessario l'uso della scrittura” (S. Tommaso, *In Peri Hermeneias*, L. I, l. II, ed. Marietti, nr. 12; trad. mia). La comunità umana è così congiunta sopra le condizioni del tempo e dello spazio, attraverso la scrittura (o attraverso altre forme durature di espressione del pensiero, come l'arte), dove è depositata una traccia della vita umana, che è una vita animata dal senso universale dell'essere e del bene. Perciò, la vita umana, in quanto è razionale, è una vita aperta all'intera umanità e all'estensione completa dei tempi.