

GIOVANNI COGLIANDRO

## FIORITURA, UMILTÀ, AMICIZIA

### *Sommario*

L'articolo prende in esame la connessione tra la fioritura della persona umana, la dinamica vitalizzante dell'amicizia e la virtù dell'umiltà, alla quale recentemente diversi filosofi hanno dedicato i loro contributi. Vi è un riduzionismo nella comprensione della nozione di persona tipico del *mainstream* filosofico contemporaneo che deriva dalla scelta, cosciente o meno, di fare astrazione dalla pienezza delle dimensioni che sono rappresentate al meglio, oggi come nei secoli passati, dalla scelta consapevole del lemma "persona". Si tende invece a comprimere la riflessione con l'opzione non riflessa per i termini riduttivi di individuo, soggetto, mente. Si propone in questo contributo l'opzione preferenziale per una visione multilivello della persona, da considerarsi allo stesso tempo nella pluralità delle sue dimensioni relazionali, sociali, emotive e razionali e il recupero di due concetti fondamentali legati allo sviluppo della sua piena realizzazione: il concetto di fioritura e quello della pratica della virtù, in particolare della feconda virtù dell'umiltà e si fa cenno a uno sviluppo di questa nelle dinamiche proprie dell'amicizia.

*Parole chiave:* persona, fioritura, virtù, umiltà, amicizia.

### *Abstract*

The article examines the connection between the flourishing of the human person, the vitalizing dynamic of friendship and the virtue of humility, to which several philosophers have recently dedicated their contributions. There is a reductionism in the understanding of the notion of person typical of the contemporary philosophical mainstream that derives from the choice, conscious or not, of abstracting from the fullness

of the dimensions that are best represented, today as in past centuries, by the conscious choice of the *lemma* "person". Instead, there is a tendency to mix reflection with the non-reflected option for the reductive terms of individual, subject, mind. This essay proposes the preferential option for a multilevel vision of the person, to be considered at the same time in the plurality of its relational, social, emotional and rational dimensions and the recovery of two fundamental concepts linked to the development of its full realization: the concept of flourishing and the practice of virtue, in particular of the fruitful virtue of humility, with a peculiar emphasis on the development of this in the dynamics of friendship.

*Keywords:* person, flourishing, virtue, humility, friendship.

### 1. *Pensare la persona*

Il filosofo pensa riflessivamente, volgendo lo sguardo su di sé nell'atto di pensare, osservando il proprio stesso pensiero, quindi operando diversamente dagli intellettuali e dagli eruditi. Scopo del metodo filosofico è approfondire gradualmente sempre di più l'interrogazione sui dati che intercettano la nostra capacità concettuale, che è quindi capacità di determinarli, organizzarli e porli in relazione alla nostra persona. Questo metodo accomuna l'interrogazione filosofica alla conoscenza scientifica, antropologica, psicologica: lo scopo di tale metodo non è spiegare il mondo sociale o il cosmo una volta per tutte, ma comprenderne gradualmente le dinamiche, formulando ipotesi e vagliando altre spiegazioni comprensive, operando con la presupposizione di un esercizio attivo dell'umiltà e mantenendo viva l'attenzione a nuove ipotesi e proposte ermeneutiche comprensive, sempre più avanzate ma con la coscienza al contempo della loro genealogia.

Oggetto eminente dell'indagine filosofica è la persona, declinata nel pensiero contemporaneo come soggetto (nel contesto del pensiero normativo morale o politico) o come individuo (economico o sociale). Questa bipartizione a volte non è tematizzata ed è basata su una nozione polisensu, tipica del pensiero post-illuminista influenzato dalle scienze positive che colloca la persona nei suoi contesti concreti predeterminandone in qualche modo l'autoanalisi, riducendo scorrettamente ma ormai come per abitudine invalsa da decenni il *Verstehen* allo *Erklären*.

La riflessione filosofica contemporanea offre diverse declinazioni possibili della nozione di persona, utili per instaurare un dialogo sui fondamenti dell'antropologia filosofica e sulle conseguenze che questa op-

zione ha per le varie declinazioni della filosofia dell'azione e della filosofia morale.

Dopo l'esperienza della teologia scolastica la teologia morale cattolica si è confrontata con gli esiti del pensiero post-cartesiano, uno stile filosofico che ha caratterizzato la filosofia moderna europea e che si è incentrato sulla nozione di soggetto, enfatizzando il ruolo del normativismo etico e la nozione di responsabilità morale associata con l'opzione antitetica di scegliere di seguire o disobbedire alle regole morali. L'esito di questo confronto non è stato brillante, a parte le vette raggiunte da Alfonso de' Liguori e da pochi altri pensatori la casuistica ha degradato la prospettiva organica e centrata sulla persona della filosofia cattolica a scomposizione e settorializzazione.

Oggi diversi autori si impegnano a riformare l'etica teologica cattolica riscoprendo, con forme e declinazioni nuove, un metodo etico alternativo al normativismo che, pur senza distruggere nessuna delle preziose intuizioni dell'etica normativa, riorienta la disciplina al fine di considerare la motivazione e l'intenzione umana, le aspettative, il carattere, le emozioni e i diversi aspetti della teoria dell'azione messi anche in luce dalla recente psicologia morale<sup>1</sup> prima di studiare le opzioni comportamentali, considerate come fasi dell'agire ordinate a realizzare il proprio *telos*.

Il Nuovo Testamento offre il fondamento di un metodo teleologico per un'etica che possa essere ulteriormente elaborata oggi in maniera peculiare muovendo dal metodo adottato da Tommaso d'Aquino. Purtroppo, le intuizioni dell'Aquinate sono state interpretate nella modernità prevalentemente in chiave meramente normativa, in particolare dopo la controriforma, giungendo, come rilevato da MacIntyre<sup>2</sup> a una continua riduzione delle potenzialità del suo contributo, che non sono riducibili a mera apologia, né possono essere *laudationes temporis acti*, senza immiserirne la fecondità, come più di recente ribadito da Bonino.<sup>3</sup>

Selling<sup>4</sup> mostra come il consolidamento di un metodo normativo sia stato influenzato dalla casuistica, volta a identificare i peccati al servizio della pratica della confessione sacramentale. Com'è stato invece più volte

<sup>1</sup> Si vedano al riguardo, ad esempio, i contributi di Doris, quali J. DORIS, *Lack of character: personality and moral behavior*, Cambridge University Press 2002.

<sup>2</sup> A. MACINTYRE, *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, a cura di V. POSSENTI, Massimo 1993.

<sup>3</sup> Si veda ad esempio S.-TH. BONINO, «Être thomiste» in *Thomistes, ou De l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, Éditions Parole et silence, Paris 2003, pp. 15–26; ID. «Le fondement doctrinal du projet léonin: *Aeterni Patris* et la restauration du thomisme », in: *Le pontificat de Léon XIII, Renaissances du Saint-Siège ? Études réunies par Philippe Levillain et Jean-Marie Ticchi*, « Collection de l'École française de Rome, 368 », Rome, 2006, pp. 267-274.

<sup>4</sup> J. A. SELLING, *Reframing Catholic theological ethics*, Oxford University Press 2016.

ribadito, dopo la rinascita degli studi tomistici alla fine del XIX secolo a seguito della *Aeterni Patris*, e poi nel corso del XX secolo, quindi nell'insegnamento del Vaticano II, la persona umana integralmente considerata fornisce il criterio fondamentale per affrontare le questioni etiche, tanto ai tempi dell'incontro tra filosofia aristotelica e cristianesimo quanto nel mondo contemporaneo.<sup>5</sup> Questione cruciale per una descrizione adeguata della persona è descrivere i fini o gli obiettivi della vita etica fornendo un nuovo approccio al concetto di virtù, che si interroghi su come combinare l'etica normativa con un metodo alternativo nell'etica teologica che inizi con l'orientamento etico della persona umana verso la vita virtuosa.

Oggi in particolare è possibile presentare diverse modalità per stabilire connessioni filosofiche tra idee di eccellenza e di perfezione mondana,<sup>6</sup> teorie della virtù, paternalismo e possibilità di pensare e perseguire ideali di vita buona in contesti comunitari segnati dalla secolarizzazione, a partire dalle prospettive degli autori che hanno dato a questo complesso di problematiche il maggior rilievo del panorama filosofico mondiale degli ultimi anni, nella transizione tra XX. e XXI. secolo e in particolare Taylor, Habermas e Rawls.

Si può quindi in questo contesto analizzare criticamente il pensiero di alcuni filosofi contemporanei la cui riflessione ha posto in questione l'idea di perfezione e le diverse declinazioni del perfezionismo nel contesto della filosofia (morale e politica) contemporanea e la loro realizzabilità nella società liberale contemporanea. È quindi oggi possibile pensare a partire dalla propria sensibilità filosofica le diverse possibilità per una società liberale di elaborare concetti condivisi di perfezione o di vita realizzata. Lo scopo che ci proponiamo è poter articolare una descrizione più ampia della normatività a partire da una nozione più ampia di persona, prendendo quindi posizione in merito alle recenti istanze provenienti dalle diverse versioni del perfezionismo e del paternalismo liberale, dai recenti sviluppi in tema di esemplarismo morale, per considerare criticamente i fecondi apporti provenienti dai *disability studies*, dal repubblicane-

---

<sup>5</sup> Questo vale anche per quanto riguarda la rimodulazione della considerazione della persona e dell'etica in tradizioni filosofiche diverse come nella fenomenologia post-husserlianna più recente. Si veda al riguardo J.J. DRUMMOND – L. EMBREE (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: A Handbook*, Springer Netherlands 2002.

<sup>6</sup> M.H. KRAMER, *Liberalism with excellence*, Oxford University Press 2017.

simo e dal comunitarismo nella loro capacità di criticare la giustificazione dell'esistente che la normatività liberale di fatto porta con sé.<sup>7</sup>

Com'è stato più volte rilevato, in particolare da Nussbaum,<sup>8</sup> è come se per un lungo periodo, che può avere come punti focali convenzionali l'illuminismo e lo storicismo, la maggior parte dei pensatori abbia messo da parte il pensiero emozionale, unitamente all'osservazione dello sviluppo del carattere e quindi abbiano trascurato la centralità di una nozione così ricca e potente come quella antica di *fioritura* della persona, limitandosi all'analisi delle opportunità di analisi razionale del reale pratico.

Kant nel suo scritto programmatico *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* promulga la massima normativa che gli esseri umani debbano determinarsi in primo luogo a uscire dallo stato di perpetua minorità in cui erano stati relegati nella loro autocomprensione nei diversi contesti del mondo pre-illuminista.<sup>9</sup> È interessante l'utilizzo, quasi costante da parte di Kant, di un lessico giuridico, in cui si evoca imputazione e ascrizione di responsabilità da parte di Kant, che incolpa proprio l'uomo come singolo e come associato di non aver fatto abbastanza per autoattribuirsi quanto gli spetta per natura. *Sapere aude*, avere il coraggio di osare è quindi principio di autodeterminazione originario a essere capace, degno e meritevole di libertà. La minorità che a parere di Kant era amata dagli uomini nelle (da lui presunte) età oscure si rivela intensamente pervasa da sostrati immaginali, archetipi condivisi, figure del futuro non soggiogato da *quantitabilità* predefinite. Tale ricco patrimonio sostanziava il carattere della persona e i suoi abiti e inclinazioni verso il bene proprio e degli altri.

La compressione dell'analisi delle virtù pur presenti in opere come la *Metafisica dei costumi*, così sviluppata in tutte le epoche precedenti, avviene in particolare le possibilità di sviluppo della nozione di umiltà, nozione cardine per la comprensione dell'antropologia cristiana e in generale per la piena valutazione di un'umanità che si voglia comprendere in tutte le proprie possibilità, non offuscate dalle infantili ambizioni di titanismo epistemologico o declinato nelle fattezze del contemporaneo *dominio*.

<sup>7</sup> Si veda al riguardo la ricostruzione delle diverse forme di critica del dominio in V. ROSITO – M. SPANÒ, *I soggetti e i poteri. Introduzione alla filosofia sociale contemporanea*, Carocci 2013.

<sup>8</sup> Si veda in particolare M.C. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2009, nel quale il posto dei filosofi è ben preso da narratori e poeti.

<sup>9</sup> I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in «Berlinische Monatsschrift» dicembre 1784, 481-94; ora in I. KANT, *Werke*, a cura di W. Weischedel, Meiner, Frankfurt a. M. 1968, volume XI, 51-61; per la traduzione italiana I. KANT, *Che cos'è l'illuminismo*, a cura di N. MERKER, Editori Riuniti, Roma 1997.

Analoga trascuratezza si stende fino agli albori del XX. secolo nei riguardi dell'analisi dello sviluppo del carattere al di là delle opportunità di analisi razionale del reale, così da inficiare alla radice l'antropologia e la proposta elaborata di Kant che risente del limite di voler conseguire un'autonomia caratterizzata da una forma di obbedienza volontaria di ogni individuo a principi universalmente generalizzabili.

La razionalità per Kant era molto diversa dalla razionalità che ha caratterizzato visioni più ampie della persona o dell'umano in generale, quali quelle classiche di Platone, Aristotele, Tommaso, recentemente rivisitati da diversi filosofi proprio per uscire fuori dalla dicotomia tra consequenzialismo e normativismo in filosofia pratica. Questi autori hanno dato maggior rilievo a eventi psicologici non osservabili, come la narrazione personale, che hanno notevole rilevanza filosofica, anche se non possono rientrare a tutti i costi nella formula delle massime universalizzabili o degli imperativi categorici. È impossibile formulare delle riflessioni filosofiche valide, eludendo la vita interiore, il vissuto che determina il nostro agire. Recuperare l'approccio dialettico-metafisico porta a considerare il bambino come potenziale pensatore e agente morale *in fieri*, che esplorando la realtà la concettualizza. La conseguenza è che la filosofia morale si determina come primigenia concettualizzazione della realtà: compito dei filosofi morali può quindi essere elaborare e comunicare stimoli per edificare nuovi modi di comprensione del reale.

Un autore di rilievo al riguardo è De Certeau<sup>10</sup> che con la sua scrittura descrive il percorso della soggettività in stretta connessione con l'esperienza del narrare e mostra una continua tensione nel rendere intellegibili quelle realtà che riguardano l'indicibile dell'esperienza. Il risultato è quello di mostrare un pensiero che, pur tenendo viva una forma dialettica intende superarla con una forma di conciliazione che egli indicherebbe come ossimorica, figura retorica tipica del linguaggio mistico come è ben dimostrato nel suo *Fabula mistica*. Tale forma retorica è la negazione del razionalismo della mediazione che troverà il suo compimento nella filosofia borghese e nel suo compimento sistematico ottocentesco. Nel contesto attuale di deprivatizzazione dell'esperienza comunitaria e religiosa ben descritto tra i pensatori viventi in particolare da Taylor<sup>11</sup> e Habermas<sup>12</sup> è possibile descrivere l'esperienza comunitaria e sociale e l'esperienza mistica a partire da alcuni effetti connessi, includendo nella descrizione disposizioni del carattere come l'umiltà, la compassione e la misericordia che appaiono connesse tra di loro, sviluppando un discorso

<sup>10</sup> M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, Jaca Book, Milano 2008, 2017<sup>2</sup>.

<sup>11</sup> CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

<sup>12</sup> J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2015.

che accomuna Tommaso d'Aquino a diversi filosofi del XX secolo tra loro molto diversi, da Maritain<sup>13</sup> a MacIntyre<sup>14</sup>, contribuendo a una analisi multilivello delle possibilità di piena realizzazione (fioritura, *eudaimonia*) del soggetto stesso anche quando in maniera solo apparentemente paradossale comportano un abbassamento di sé. Si inserisce qui in maniera potente la recente questione dell'esemplarismo che ha riproposto Zagzebski nel suo ultimo libro, classificando santi saggi ed eroi come i tre tipi di esemplari più rilevanti per una morale basata sulla *mimesis* di esistenze eccelse.<sup>15</sup>

Come recentemente riconosciuto in *Verbalizzare il sacro* da Habermas i due estremi opposti del laicismo dogmatico e del fondamentalismo religioso hanno per il XIX. e XX. secolo svilito una relazione dinamica tra ragione e fede che può oggi essere svelata come mutualmente feconda per una comprensione più ampia delle diverse dimensioni di fioritura della persona, quindi per una più ampia antropologia.

La fioritura della persona umana è paradigma morale per discernere gli atti leciti da quelli illeciti, si estrinseca nelle potenzialità concrete della persona, nei suoi talenti, nelle sue qualità umane, nei suoi aspetti caratteriali e psicologici, aprendolo in definitiva ad una vita felice perché realizzata. In Aristotele la felicità dell'uomo deriva dalla soddisfazione dei suoi bisogni e desideri reali, dalla possibilità di vivere un'esistenza compiuta in ogni sua prospettiva, primariamente in quella pratica.

## 2. La nozione di fioritura e lo sviluppo della persona

Una nozione feconda che attraversa tutta la filosofia cristiana che, sulle orme di San Tommaso, si è ispirata ad Aristotele, è quella della *fioritura* della persona.

La fioritura, riproposta oggi in diverse declinazioni dopo che per prima Anscombe la rese popolare attraverso il suo utilizzo del lemma inglese *flourishing*, è uno strumento espressivo potente e rilevante tanto per la metafisica della persona che per le sue conseguenze normative e pedagogiche. In particolare, la dinamica dello stupore, propria come già affermava Aristotele del filosofo, può esercitarsi in maniera ampia e feconda nel volgersi e nell'analizzare questa nozione che attraversa i secoli a partire dalla classica *eudaimonia* aristotelica, e che oggi è stata indagata da numeri filosofi contemporanei. Micheletti ci accompagna nell'esplorazione di come a partire dalla proposta filosofica di Anscombe si possa declinare fruttuosamente una direzione di ricerca per l'etica che sia finalizzata ad

<sup>13</sup> J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 2013.

<sup>14</sup> A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando, Roma 2007.

<sup>15</sup> L. ZAGZEBSKI, *Exemplarist Moral Theory*, Oxford University Press 2017.

“esplicitare le norme fondate sulle condizioni effettive necessarie per raggiungere la perfezione umana, sulle caratteristiche di una vita improntata alle virtù, e ancor prima a render conto adeguatamente dei concetti di ‘azione umana’, ‘virtù’, di una vita umana ‘pienamente riuscita’ (*human flourishing*)”.<sup>16</sup>

La fioritura può essere intesa in modo riduzionista se interpretata come uno stato di piacevolezza o di benessere, come conseguenza diretta di una sequenza o di alcune specifiche azioni. Andrebbe intesa invece in un modo più ampio come il modo migliore in cui *dovrei* e *potrei* vivere la mia vita, o il modo migliore, lo *stile* da imprimere e attraverso il quale ricilibrare il mio agire come una persona virtuosa. Micheletti nei suoi scritti ci mostra una via poco percorsa dai teorici delle virtù in Italia e all'estero, ovvero una concentrazione e una focalizzazione sulle virtù che MacIntyre chiamerebbe *della dipendenza riconosciuta*, in particolar modo discorrendo dell'umiltà e del suo peculiare *status* normativo nel passaggio dall'etica classica all'etica cristiana.<sup>17</sup>

Le virtù, quindi, non sono solo eventi che semplicemente hanno determinati effetti, ma sono inserite in una più ampia tessitura, dipendono nel loro sbocciare dalla conformazione del carattere, un processo *in itinere* fino alla fine della vita di un agente responsabile. Sono opzioni procedurali che si attivano sempre di più nel deliberare e nell'agire pratico della persona agente, costruito a partire da una decisione singolare ed esprimendo a poco a poco nelle successive decisioni e scelte che riflettono l'aumento (o la diminuzione nel caso di vizi) di un atteggiamento deliberativo consapevole. Quanto maggiore è l'atteggiamento deliberante, migliore è la qualità della libertà e la responsabilità normativa: questo è un passaggio rilevante che andrebbe sempre più portato al centro nel panorama *metaetico* della filosofia della normatività post-kantiana che a parere di chi scrive così potrebbe davvero porre al proprio centro una articolata concezione della persona come un qualcosa di più esteso del semplice soggetto deliberante e responsabile.

MacIntyre indirizza la propria attenzione sul modo in cui diverse divergenti richieste in competizione sulla scelta umana implicano un'ampia risposta a domande quali: "cos'è il mio bene?" "come si può ottenere?" La persona agente affronta queste domande condizionata dalle abitudini acquisite, dall'esperienza e dall'apprendimento; considerando cosa è bene fare ora con riferimento a ciò che è meglio ottenere per tutta la sua vita. I desideri in competizione sollecitano le decisioni tra fini prossimi e l'op-

<sup>16</sup> M. MICHELETTI, *Elizabeth Anscombe e la "Filosofia morale moderna"*, in «Politeia», XXXI, 119, 2015, pp. 51-55.

<sup>17</sup> M. MICHELETTI, *L'umiltà e la compassione nella prospettiva dell'etica delle virtù*, in «Divus Thomas» 118 (2015), n. 3, pp. 11-45.

posizione delle responsabilità da ruoli diversi richiedono la considerazione della parte che ciascuno dovrebbe avere nella sua vita. Queste decisioni possono costituire presupposti impliciti per le attività e le intenzioni che caratterizzano come la persona riesce a vivere la sua vita seguendo i portati cognitivi derivanti dalle inclinazioni. L'articolazione e l'esperienza di questa unità narrativa possono mancare, ma è necessario affinché l'agente umano possa prosperare e conseguire unitamente la descrizione di un significato che sia anche scopo nella sua vita.<sup>18</sup>

Questa nozione ha avuto influenza profonda anche sull'odierno dibattito in tema di diritto naturale, ad esempio nel dibattito tra Finnis e Hart. Finnis nella sua concezione non lascia molto spazio all'indagine sulle virtù, si focalizza invece su una ripresa diretta di Aristotele a scapito dell'analisi tomista della persona, offrendo una concezione di beni pluripli tra di loro non reciprocamente ridicibili l'uno all'altro e che sono eterogenei come le categorie aristoteliche che attirarono la critica di Kant. Da qui la sua concezione della legge. "Il diritto dev'essere descritto in termini di regole per la guida di funzionari e cittadini"<sup>19</sup> scrive Finnis, descrivendo le regole come binario da seguire sia per chi governa sia per chi è governato, in quanto sono proprio tali; regole che permettono di partecipare ai *beni* fondamentali dell'esistenza. Finnis presenta il suo approccio neoclassico al diritto naturale e, rivisitando Tommaso, individua sette beni fondamentali: la conoscenza, la vita, il gioco, l'esperienza estetica, l'amicizia, la religione e la ragionevolezza pratica. Questi beni primari, indeducibili e indimostrabili, sono le condizioni per la realizzazione degli individui. Il diritto deve garantire la realizzazione dei piani di vita degli uomini connessi e ispirati da questi sette beni, traducendo in norme giuridiche alcune norme morali inderogabili, come quelle che vietano, per esempio, l'uccisione e il furto. Secondo Finnis dall'insegnamento di Tommaso discende una dottrina dei diritti naturali o diritti umani, derivabile dalla definizione di giustizia come la volontà di dare a ciascuno ciò che è suo diritto ricevere. L'elenco di ingiustizie redatto da Tommaso (essere uccisi, feriti, falsamente accusati, traditi, subire danni alla proprietà) sarebbe quindi il risvolto di una lista di diritti di cui ciascuno è titolare e vi è un parallelismo tra i doveri nei confronti degli altri e i diritti che gli altri hanno in quanto beneficiari di tali doveri. Diversi autori sono contrari a questa tesi di Finnis, come McInerney, Willey e Tierney.

Quello che comunque ci può accomunare a Finnis è l'idea che il diritto è tale non in quanto costruito, frutto di convenzione, ma in quanto

---

<sup>18</sup> Questa opzione ha implicazioni rilevanti per una teoria politica emancipatoria come bene evidenziato in J. GREGSON, *Marxism, Ethics and Politics: The Work of Alasdair MacIntyre*, Palgrave Macmillan 2019.

<sup>19</sup> J.M. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996, p. 7.

trovato, scoperto, disvelato come già iscritto nei cuori e nelle menti. Il diritto dischiude la possibilità di fiorire, di realizzarsi, non di conseguire un bene uno stato di benessere ma di vivere bene. Il diritto così concepito come armonizzantesi dinamicamente con la normatività morale apre alla possibilità di accedere alla piena fioritura di sé stessi nel consesso civile. Queste norme, che assumono connotati chiaramente etici, verranno più facilmente riconosciute come proprie dal cittadino. Simili articolati concettuali in merito al contenuto del diritto sono rinvenibili anche nelle tesi di Raz, tesi che paradossalmente ma non troppo vengono adottate da Finnis: il diritto è una serie di direttive dell'autorità che entrano a far parte delle ragioni pratiche del soggetto agente.<sup>20</sup> Raz è uno dei teorici della normatività nel paradigma del liberalismo politico più discusso dai critici del perfezionismo come Quong, per cui giova anche solo cursoriamente ricordare la sua idea di perfezione che sembra molto simile a come si può declinare l'eccellenza aristotelica oggi.

La comprensione e l'indagine sulle possibilità di sviluppo ulteriori a partire da questa nozione richiede analisi delle condizioni concrete, dei mondi vitali in cui essa si dispiega, come è stato fatto da autori molto diversi tra di loro come recentemente da Foot<sup>21</sup> con la sua indagine sulla bontà naturale e da Alfano che ha studiato la nozione finzionale di carattere.<sup>22</sup> Taylor rileva nella sua opera sull'età secolare una preconditione di questa è stato lo sfaldarsi delle comunità e il rafforzarsi di gruppi identitari, nella politica e nella Chiesa, una tendenza ancora oggi attuale e derivante dal fatto che anche nel contesto laicale i suoi membri continuano a volersi raccogliere in denominazioni, movimenti, gruppi costituiti a partire dalle proprie affinità. Questa tendenza probabilmente irrinunciabile dell'umano porta a un bacino di possibili ostilità pur nella fraternità impedendo un sereno confronto tra persone che anche se condividono la fede nell'Incarnazione hanno punti di vista diversi. Pur non avendo nulla contro questi gruppi che si riuniscono in base alla loro sensibilità, per Taylor è necessario che si creino organismi che spingano quanti hanno prospettive diverse ad incontrarsi regolarmente, portando armonia tra prospettive diverse. Questa idea sembra far da contraltare alla proposta liberale di istituzioni basate sulla Ragione Pubblica, in particolare in seguito a quanto proposto da Rawls in *Liberalismo Politico*.<sup>23</sup> Tali questioni

---

<sup>20</sup> J. RAZ, *The Authority of Law: Essay on Law and Morality*, Oxford University Press 1979, 16-19.

<sup>21</sup> PH. FOOT, *Natural Goodness*. Oxford University Press 2001.

<sup>22</sup> M. ALFANO, *Character as Moral Fiction*, Cambridge University Press 2013.

<sup>23</sup> Per una esposizione ampia ed attenta di questa problematica rinvio a P. WEITHMAN, *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, Oxford University Press 2011.

odierne appaiono al confronto ben più delimitate, sempre più “urbanizzate” sulla scorta di una metafora ben nota relativa al rapporto tra Bockenförde e Carl Schmitt, in cui il primo avrebbe appunto “urbanizzato” il secondo. In questo quadro più ristretto, in cui la trascendenza viene neutralizzata si colloca Habermas che nei confronti del contenuto ritiene opportuno, in maniera analoga a quanto realizzato da John McDowell nei riguardi del contenuto concettuale,<sup>24</sup> rimeditare i risultati kantiani alla luce della elaborazione di Hegel. Il sistema sociale del diritto si propone di garantire la realizzazione dei piani di vita degli uomini traducendo in norme giuridiche positive alcune stipulazioni che poggiano su un ideale perfezionistico di una vita buona, oppure possono di converso seguire anche un ideale antiperfezionista nei confronti della manipolazione della vita, che comunque si deve confrontare con l’elaborazione di una teoria sull’origine della persona che non può essere ingenua. Non è un caso che proprio McDowell consideri le virtù come una natura seconda, non spontanea ma costruita nel processo di formazione del carattere, nella dinamica della crescita che già nei libri VIII e IX dell’*Etica Nicomachea* trova la sua più alta declinazione e fioritura nell’amicizia.

### 3. *L’esemplarismo, la teoria delle inclinationes e lo sviluppo della persona*

La questione dell’origine della persona intesa come soggetto e del suo radicamento in una rete relazionale pre-comunicativa può essere affrontata come struttura portante dell’intera riflessione sul soggetto stesso. Il soggetto viene pensato come comunitario prima ancora di essere soggettivato, quindi viene ipotizzata una serie di figure gradualistiche del suo sviluppo che ha come suo fuoco la possibilità di parlare, quindi di farlo dopo avere osservato altri parlare. Il soggetto è parlato prima di parlare, *alloquiscit* in quanto viene *alloquuto* e in questo riproduce lo svilupparsi della capacità di amare che può sorgere solo dopo averla osservata.

Di qui la possibilità feconda di incrociare la riflessione sulla genesi del soggetto con il contemporaneo dibattito sull’esemplarismo morale nello

---

<sup>24</sup> John McDowell, influenzato da una lettura originale di Hegel condotta alla luce della filosofia del linguaggio, si è dedicato a una approfondita indagine sulla nozione di concetto. Punto di partenza della problematica è il fatto che la rappresentazione non è indipendente dalla capacità di concettualizzare la propria esperienza: questa capacità è la prima forma di spontaneità che viene epistemologicamente sperimentata e si può inferire da quanto McDowell afferma che da essa dipende la nostra capacità di essere coscienti in generale. I suoi lavori più significativi sono J. MCDOWELL, *Mente e mondo* (ed. orig. 1994), Einaudi, Torino 1999 e J. MCDOWELL, *Wittgenstein On Following A Rule* (1984), in J. MCDOWELL, *Mind, Value, And Reality*, Harvard University Press, Cambridge-London 1998.

sviluppo del carattere.<sup>25</sup> Diversi sono al riguardo gli approcci declinati dai pensatori che si sono dedicati alla riflessione sulla pratica delle virtù: tra questi mi limito a ricordare le filosofe inglesi e americane che perseguono questa ricerca in modo sistematico e originale quali Hursthouse, Murdoch, Snow, Zagzebski. In particolare, Zagzebski sviluppa la sua teoria morale a partire dall'emozione dell'ammirazione, che si sviluppa a partire dall'osservazione partecipata dell'agire di persone esemplari che in modo preverbale mostrano una linea di condotta da seguire, convincendo e non persuadendo, quindi sfuggendo alle logiche di dominio implicite nell'agire nascostamente strategico ben analizzato da Habermas e da altri.<sup>26</sup> Una tale dinamica mi sembra molto feconda per riflettere sul passaggio dallo stato di infante a quello di fanciullo (o *fante*).

Questa antropologia relazionale preserva efficacemente una concezione della persona intesa come geneticamente autonoma e dipendente, come mostrato da MacIntyre nell'opera che più ha portato progressi nella direzione di una filosofia cristiana e tomista della persona rispetto a quanto proposto nel 1981 in *Dopo la virtù*, cioè nel più recente *Animali razionali dipendenti*.<sup>27</sup> Una tale antropologia potrebbe essere intesa come rappresentativa della posteriorità della politica rispetto all'etica, ma forse anche della loro irriducibile coappartenenza genetica. L'azione politica *in quanto* preserva efficacemente la dignità delle persone *osservando* le dinamiche delle inclinazioni e la possibilità che esse diventino abiti virtuosi e quindi vie verso l'autorealizzazione e la felicità conseguente.

Al riguardo ha ancora tanto da offrire al dibattito contemporaneo la riflessione portata avanti sulle *inclinaciones*: questa forma teoretica incentrata su inclinazioni dinamiche che si rimodulano a formare i diversi tipi caratteriologici e psicologici fa da contraltare al normativismo che considera poco il rapporto tra i motivi dell'agire e l'ideale regolativo. Le inclinazioni sono possibilità di realizzare degli abiti, quindi di far crescere mature disposizioni al bene quali sono le virtù o al contrario di edificare abiti molto diversi dalle virtù, che però secondo quanto riscontrato speri-

<sup>25</sup> Si veda ad esempio il già citato L. ZAGZEBSKI, *Exemplarist Moral Theory*.

<sup>26</sup> HABERMAS in *Teoria dell'agire comunicativo* (1981) analizza il concetto di agire comunicativo declinato come apertamente o nascostamente strategico in quanto si traduce in forme di controllo di situazioni soprattutto due aspetti: l'aspetto teleologico della realizzazione di scopi o dell'attuazione di un piano di azione, oppure l'aspetto comunicativo dell'interpretazione della situazione e del conseguimento di una intesa tra i parlanti coinvolti. Nell'agire comunicativo i partecipanti perseguono i propri piani di comune accordo sul fondamento di una comune definizione della situazione.

<sup>27</sup> A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Duckworth, London 1999, trad. it., *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

mentalmente, non portano alla realizzazione di esseri felici e relazionalmente maturi.

Il carattere si sviluppa secondo i teorici che lo ritengono esistere come temporaneo punto di approdo di un itinerario genetico che lo precede e, a sua volta, lo fonda, muovendo dalla genesi neonatale o infantile della persona umana. In questa prospettiva il soggetto che pretende di autofondarsi e fondare insieme a sé l'intera realtà, secondo un'interpretazione superficiale della filosofia di Fichte si svela come autopponentesi in quanto riconoscentesi come posto, messo al mondo da altri, in quanto nasce come risposta etica ad altri soggetti già costituiti. Questi soggetti, in particolare nella loro occorrenza femminile, sono gli stessi che possono renderlo capace di esistere in quanto capace di operare delle scelte, autopercepirsi come degno di ricevere cure, quindi a loro volta capaci di offrirle in una dinamica che si pone come totalmente altra rispetto al dibattito un po' costretto da etiche applicate che si susseguono in questo secondo decennio del XXI secolo a volte conducendo a una sorta di appiattimento dell'eccezionalità del soggetto umano su altre (anche ipotetiche) entità dotate di vita ma non ancora verificate nel loro essere filogeneticamente capaci di integrare i loro orizzonti con quelli di altri soggetti. Andrebbe mostrata infatti per avere una tale prova la capacità di condurre il cucciolo ad autocomprendersi come *alloquito, invitato, parlato*: andrebbe mostrata la capacità, che a volte viene negata ai cuccioli d'uomo, di poter passare dallo stadio di infante, attraverso amorevoli cure, allo stadio di fante, di parlante aperto all'incontro con orizzonti altri, derivanti da uno sviluppo emozionale sempre *in itinere*.

La persona si riconosce sempre posteriore, sempre dipendente dagli altri, mentre il soggetto si assoggetta a un padrone che lo può utilizzare come entità generatrice di violenza. La ricostruzione della genesi prelinguistica e protologica dell'etica giunge fino alla ipotesi della costituzione del linguaggio stesso a partire dalla relazione affettiva prelinguistica instaurata dall'infante con la madre, che solo tramite questa relazione diviene capace di diventare fante, rispondendo al primo invito preverbale cioè alla prima allocuzione implicita nella carezza, nella nutrizione, nel calore trasmesso: «tu sei amato, tu sei protetto». La relazione non è un legame che mira al raggiungimento di un'identità, non si volge alla realizzazione di un processo d'identificazione. La relazione, intesa nel suo carattere di verità, non comporta il superamento hegeliano o meno del diverso, annullando in tal modo anche la platonica *metaxu*, oppure in un contesto dinamico-relazionale il compito di stabilire un medio tra le differenze. Il fenomeno della relazione esprime l'instaurarsi attivo di un legame, e il suo mantenimento, proprio attraverso le differenze che per

suo tramite vengono incontrate tra esseri umani di ogni carattere o classe.<sup>28</sup>

Gli animali hanno *cuccioli*, gli uomini invece generano *infanti*, perché in un processo sempre sfuggente ma che si può tentare di descrivere per approssimazione si generano all'autopercezione attraverso la comprensione della loro posteriorità rispetto al loro dover imitare e quindi dover essere. L'anteriorità dell'*ethos* sul *subjectum* è l'antidoto contro la possibilità anche solo concettuale della distruzione delle altre persone. Per questo nella tradizione cattolica la nozione di persona viene preferita e trapassa dalla dinamica intra-trinitaria alla dinamica intersoggettiva. La persona è nozione intrinsecamente feconda in quanto aperta alla possibilità di fiorire in un contesto virtuoso, declinazione di una concezione dinamica della dignità.

La persona *si fa* insieme all'etica, si autopone nel soggetto prima che questo inizi a parlare. Questa dinamica viene analizzata da Olivetti con originalità in diversi contributi, connessa con l'accezione di persona e di soggetto, e viene declinata in connessione con lo sviluppo dell'infante prima e dopo la cesura che avviene con l'acquisizione del linguaggio. La distinzione che risalta è la dinamica della personificazione, la trasformazione dell'inanimato in persona, questione originaria che concretizza l'anteriorità dell'analogia come originario duale prima di ogni univocazione possibile dal punto di vista della metafisica, se l'oggetto osservato è il soggetto, ancora di più se è persona parlante.<sup>29</sup>

Dire la persona è più che dire il soggetto, in quanto è soggezione che si esprime in quanto azione reciproca solo parzialmente identificabile, che dice la propria relazionalità e si costituisce come persona in quanto si dice.

---

<sup>28</sup> Si veda al riguardo A. FABRIS, *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016. In questo senso la metafisica come pensiero *della* relazione è nel contempo un pensiero *in* relazione.

<sup>29</sup> Al riguardo questo passaggio sintetizza molto bene alcuni nodi teorici caratteristici degli ultimissimi scritti di Olivetti: «Il linguaggio ordinario non condiziona al *ti esti* la sensatezza della domanda 'chi parla?'. Affermare che le ascrizioni personali sono predicati aggiuntivi rispetto a quelli che competono comunque ai 'particolari di base', ovvero agli 'enti', ovvero alle 'cose', significa ignorare troppi aspetti sia del linguaggio considerato come sistema, sia dell'acquisizione linguistica da parte dell'*infans* che progressivamente diviene parlante (la recente 'linguistica cognitiva' conforta in ciò meno recenti considerazioni filosofiche). Infante o fante (o magari embrione), uomo o altro che uomo, 'persona' comunque è 'chi' parla. Detto etimologicamente: *persona personat*.» M.M. OLIVETTI, *Universalità e molteplicità personale*, in *Universalismo ed etica pubblica*, a cura di F. BOTTURI – F. TOTARO, Milano, Vita e Pensiero, 2006, pp. 23-34, p. 24.

Il soggetto non parlante è essenzialmente sottoposto, è soggetto che gradualmente si conoscerà come persona, probabilmente non riconosce neanche il proprio corpo come proprio, anche se non è più immerso nell'indifferenziato liquido amniotico (in cui l'udito sembra si eserciti, almeno per contatto diretto con le vibrazioni mediate dal liquido). Il proprio autoriconoscimento avviene invece dalla relazione prelinguistica, identificantesi progressivamente attraverso la suzione e lo sguardo, nonché tramite il sorriso e la sensazione tattile dell'abbraccio materno.

Un'indagine particolarmente interessante sulla genesi della facoltà del linguaggio nell'*infante* viene svolta da Olivetti come anteriore rispetto al gioco linguistico e alle possibili modalità di costituzione dei parlanti, che avvengono attraverso la *mimesis* dei genitori, attraverso in particolare l'osservazione e la ripetizione: da qui la sequenza imitativa che si sviluppa tra gesto, movimenti del volto, sorriso, parola. La ripetizione all'inizio è *behaviouristicamente* automatica poi ineffabilmente (è il caso di dire) scivola nel non-automatismo quando sorge la spontaneità propria del lattante che si trasforma in *fante*. Come questo avvenga non è dato ancora sapere: rimane tuttora la messe di intuizioni presenti nella risalente preziosità delle indagini di Vygotskij sui processi iterativi che permettono al bambino di acquisire nuove capacità. Vygotskij nella sua opera del 1934<sup>30</sup> sulla base del nuovo paradigma fornito dalle sue ricostruzioni suggerisce agli educatori di proporre al bambino problemi di livello superiore alle sue competenze, comunque tali da risultargli comprensibili e situati all'interno di quella che lui definiva la *zona di sviluppo prossimale*, cioè l'area evanescente in cui il bambino può estendere le sue competenze e risolvere problemi *grazie all'aiuto* degli altri. Se il processo è impostato correttamente tale area si amplia, l'infante e poi il fante diventa capace di eseguire autonomamente un compito che prima non sapeva eseguire, e il processo si ripete e si ampliano i confini del potenziale apprendimento, oltre la zona di sviluppo attuale si crea quindi una nuova zona di sviluppo prossimale.

I costituenti del soggetto, memoria, intelletto e volontà, sorgono nel paradigma indagato sperimentalmente da Vygotskij unitamente allo sviluppo del linguaggio. Questa tesi può essere fatta interagire con la proposta teorica di Olivetti, e con il punto di vista che viene tratteggiato da Olivetti relativamente alla costituzione protologica dell'etica. Potremmo forse spingerci ancora oltre e affermare che l'*ethos* è il contesto anteriore in cui si situano tutti questi componenti e in tale contesto avviene il riconoscimento della reciproca costituzione dell'etica e del soggetto, prima dell'appartenenza etica e prima dell'identificazione del fante che si cono-

---

<sup>30</sup> L. VYGOTSKIJ, *Pensiero e linguaggio. Ricerche psicologiche*, a cura di L. Mecacci, Roma-Bari, Laterza, 1990 (IX edizione 2001).

sce come *io parlo* perché *sono parlato* (*loquor ergo sum* secondo la felice espressione che Olivetti utilizzava per esprimere adeguatamente un tale fecondo straniamento).

In *Analogia del soggetto*<sup>31</sup> si argomenta come l'etica si mostri co-estesa con la soggezione del soggetto, intesa radicalmente come anteriorità dell'autopercezione rispetto al linguaggio, quantomeno al linguaggio proferito, come anteriore rispetto alla metafisica in quanto essa è anteriore al costituirsi del soggetto come parlante. *Loquor ergo sum*, secondo l'intuizione olivettiana, la passività primaziale espressa da un verbo passivo e deponente antecede l'attività, anche l'attività riflettente che a partire dalla sua prima apparizione nelle meditazioni di Descartes condusse alla *Tatbandlung* fichtiana. Esprimere in tal modo il sorgere della soggettività dalla passività è un modo di procedere a una descrizione non per *hyatus* (quindi riducendo al minimo i salti), di comprendere lo sviluppo delle interazioni, non pensando l'evento della nascita come l'inizio di una sequenza intervallata da salti, ma come l'inizio di un *processo*.

Più di recente si è avuto un tentativo filosofico articolato di comprendere il fenomeno della nascita, ad opera di Zucal, con intenti che esulano dal contesto della nostra discussione che però forse, proprio per antitesi, possono essere utili per meglio definirla.<sup>32</sup> Zucal si concentra sulla nascita dei figli come un *evento* irriducibile che modifica radicalmente la struttura relazionale delle persone, che in quanto generatori si vedono cambiare intimamente, psichicamente oltre che ovviamente (almeno per la componente femminile) nel fisico. E' quindi una prospettiva focalizzata sui salti e sul punto di vista dei generanti, non del generato. In particolare la neo-madre viene focalizzata da Zucal come soggetta ai più grandi mutamenti, il genitore che vede la vita uscire dal grembo e che vive un'esperienza che per sempre la muterà, in quanto avendo ospitato l'altro non potrà più essere indifferente alla dimensione della prossimità. Interpretare l'esperienza della nascita *come in primis* un'esperienza di apertura alla prossimità è se vogliamo un complemento alle intuizioni di Olivetti, che invece si volgono alla costituzione del *fante* a partire da un graduale modificarsi dell'*infante* come destinatario di amore, di sorrisi e di carezze, come una *protopersona* situata in un grembo che prima dell'articolazione del linguaggio la caratterizza già come capace di ridonare ciò che ha ricevuto e lo *invitano*, secondo la suggestione fichtiana, ad agire eticamente, ad agire secondo quanto consegue al rispondere.

Olivetti dedica pagine di grande profondità al tema dell'infanzia come soggettività che si forma, nell'assenza della parola, ma nella presenza di

<sup>31</sup> M.M. OLIVETTI, *Analogia del soggetto*, Roma-Bari, Laterza 1992, p. 83.

<sup>32</sup> S. ZUCAL, *Filosofia della nascita*, Brescia, Morcelliana, 2017.

gesti quali il sorriso e la carezza, manifestazioni intenzionali pre-verbali sin dal suo situarsi come ascoltatore e percettore tattile nel grembo materno. In questo egli va oltre la visualizzazione e la percezione del volto, risalendo geneticamente più indietro rispetto all'epifania che Lévinas aveva osservato, descritto e approfondito come manifestazione per eccellenza dell'alterità, del venire a manifestazione senza essere racchiudibile da un concetto, di apertura al non cercato che connota l'etica come filosofia prima.

Il paragone continuo tra *fante* e *in-fante* rimette in questione, in un'indagine del plesso praticoteoretico che dura fino agli ultimi scritti di Olivetti, il trovarsi del soggetto, il suo farsi a partire da una originaria apertura dinamica.

Nella teorizzazione di Olivetti la questione dell'origine del soggetto viene affrontata come struttura portante dell'intera sua riflessione sul soggetto stesso. Il soggetto viene pensato non più come costituito, ma come comunitario prima ancora di essere soggettivato, quindi viene ipotizzata una serie di figure gradualmente del suo sviluppo che ha come suo fuoco la possibilità di parlare, quindi di farlo dopo avere osservato altri parlare. Il soggetto è parlato prima di parlare, alloquire in quanto viene *alloquito* e in questo riproduce lo svilupparsi della capacità di amare che può sorgere solo dopo averla osservata.

Per tale motivo l'analisi dei limiti del trascendentale post-kantiano condotta da Olivetti in *Analogia del Soggetto* e in alcuni articoli dei primi anni 2000 cui abbiamo fatto cenno, in particolare confronto dialogico con le prospettive di Habermas e di Levinas, potrebbe essere applicata anche alla prospettiva di rivalutazione creativa del ruolo delle tradizioni in etica per come declinata da MacIntyre e alla luce della sua riscoperta del tomismo nelle sue ultime opere e per come recepita in Italia ad esempio per tramite di Micheletti.

Una tra le caratteristiche peculiari del tomismo è la sua feconda analisi dell'esperienza pratica, oltre che la sua metafisica del diritto. Si può affermare che il contributo filosoficamente più importante a una dottrina organica delle virtù, con Aristotele e lo stoicismo, fu dato da Tommaso d'Aquino, che conciliò con la peculiare nozione di persona tipica della dottrina cristiana con l'antropologia e la psicologia aristotelica e platonica e la tradizione stoica del diritto naturale, secondo la tradizione che dagli stoici attraversava tutta la tarda antichità con una delle vette nelle opere ciceroniane. La ragione umana è ritenuta in grado di comprendere le leggi dell'ordine naturale, un ordine dinamico che non si limita all'empiria sensibile, in quanto anche l'uomo ha una sua determinata natura, trascendente ma anche integrata nell'ordine cosmico. Da qui la grande at-

tualità dell'approccio tomista e la possibilità di declinarlo in modi molto diversi.

La giustizia non è sufficiente a conseguire il bene comune, è necessaria anche l'amicizia, scopo primario della *lex humana*.<sup>33</sup> La giustizia senza l'amicizia non potrebbe infatti da sé realizzare il bene comune. Già Aristotele offre un particolare rilievo all'analisi dell'amicizia, che inizia con la determinazione "l'amicizia è comunione".<sup>34</sup> Il lemma amicizia indica una relazione interpersonale e integrata costituitasi su un nucleo di valori inclinazioni, passioni.

Finnis si interroga<sup>35</sup> su perché l'Aquinate decida di non specificare quali siano i primi principi evidenti *per se*. L'approccio analitico, infatti, impone una tassonomia dei beni, intesi come principi evidenti; mentre quindi il Dottore Angelico si concentra sui principi del bene e della relazione, i pensatori neoclassici come Finnis assegnano il carattere dell'evidenza ai beni e non ai principi, in questo rendendosi più simili ad Aristotele che a Tommaso.

Finnis individua sette beni fondamentali già menzionati, che, indeducibili e indimostrabili, sono le condizioni per lo sviluppo e la realizzazione, in una parola la fioritura (*flourishing*) delle persone. Come già affermato egli pone in secondo piano lo studio delle virtù, quindi riteniamo che si possa comunque prendere spunto dal suo tentativo di confrontarsi con i sostenitori della soggettività liberale perfezionabile e in crescita verso l'eccellenza, come Raz e Kramer, ma riteniamo che questo possa avvenire con maggiore fecondità lo studio delle dinamiche proprie delle *inclinationes* e delle virtù come nell'originario tentativo condotto da Tommaso d'Aquino e come mostrato nei suoi diversi contributi da Micheletti. Un tentativo di analizzare le persone intese come coerenti con loro stesse e come realtà in evoluzione verso la realizzazione dei propri piani di vita attraverso alcune norme morali che poggia su una tradizione vivente che considera come proprio oggetto d'indagine la ragione umana e l'ideale perfezionistico di una vita buona viene ripreso con diverse sfumature negli ultimi anni da Taylor e da MacIntyre, che si concentrano sull'autocomprensione della soggettività come narrazione cosciente delle proprie potenzialità sempre non del tutto espresse.<sup>36</sup>

L'etica della virtù è diventata un luogo comune nel panorama etico contemporaneo e viene solitamente discussa come uno degli approcci

<sup>33</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 99.

<sup>34</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IX, 1171b32-33.

<sup>35</sup> Cfr. J.M. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996, pp. 55 e ss.

<sup>36</sup> Si veda in particolare A. MACINTYRE, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge University Press 2016.

caratteristici ai problemi etici più rilevanti, accanto all'utilitarismo e alla prospettiva dell'etica kantiana. Sia l'utilitarismo che il normativismo contengono elementi riconducibili alle descrizioni che Martha Nussbaum<sup>37</sup> offre delle virtù, quindi la stessa etica della virtù non può essere un terzo approccio in contrasto con questi due. Nussbaum si concentra sulle connessioni tra virtù ed emozioni e sfida la nozione stessa di etica della virtù.

Vi sono, d'altra parte, alcuni filosofi contemporanei che indagano sulle virtù senza essere né utilitaristi né kantiani; alcuni di loro trovano la loro ispirazione nelle teorie sulle virtù della Grecia antica. Anche se questi autori sono compatibili sotto alcuni aspetti, come per esempio nel loro interesse sul ruolo delle ragioni e passioni per la scelta e la vita buona, o nel loro interesse per il personaggio o per l'intero corso della vita dell'agente dall'altra parte, possiamo riscontrare tuttavia tra di loro un profondo disaccordo sul ruolo della ragione nell'etica. Nussbaum sostiene quindi che i contemporanei teorici della virtù si pongono in primo luogo come anti-utilitaristi, in riferimento alla pluralità delle modalità di identificazione del valore e alla focalizzazione delle passioni nella sfera sociale. Questo indica normativamente un ampliamento del ruolo della ragione nell'etica, sostenendo che la ragione possa deliberare sullo scopo dei mezzi e che la ragione può cambiare l'orientamento delle passioni, contro l'idea umana di ragione. Tuttavia, esistono anche dei teorici della virtù che sono prevalentemente anti-kantiani e che ritengono che la ragione giochi un ruolo troppo dominante nella maggior parte delle spiegazioni filosofiche in etica, e che invece un ruolo più importante dovrebbe essere dato ai sentimenti e alle passioni. Nussbaum propone<sup>38</sup> un'indagine dettagliata di queste due prospettive, concludendo che non è utile parlare di "etica della virtù" e che sarebbe un arricchimento maggiore definire le posizioni reali di ciascun pensatore, e quindi arrivare a capire esattamente quello che possono conseguire i diversi progetti di ricerca.

---

<sup>37</sup> M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 2004; ID. *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

<sup>38</sup> M. NUSSBAUM, *Virtue Ethics: a misleading category?* in «The Journal of Ethics», 3, 1999, 163–201.

#### 4. La fecondità dell'umiltà

La già menzionata riscoperta della fecondità della nozione di virtù è frutto dell'articolo *Modern Moral Theory* di Anscombe,<sup>39</sup> ed allo stesso modo lo è anche l'impiego del termine *consequenzialismo* come categoria più ampia sotto la quale si possono classificare le teorie morali riconducibili all'utilitarismo, cioè a quella nozione della normatività che ha di mira l'accrescimento della felicità, per il maggior numero di persone possibile, declinato nelle maniere più diverse, che comunque presuppone l'anteriorità del bene sul giusto.<sup>40</sup> L'altro opposto dello spettro della filosofia morale contemporanea è rappresentato dal normativismo di ispirazione kantiana, del *devi perchè devi*, incentrato sulla nozione di giusto come anteriore al bene. Julia Driver ha sviluppato<sup>41</sup> una teoria completa del consequenzialismo applicato all'etica delle virtù, spiegando anche perché la distinzione tra consequenzialismo soggettivo e oggettivo dovrebbe essere considerata rilevante per la valutazione della teoria. Considerare un bene esteso a tutta la platea delle persone con cui è possibile entrare in relazione è cosa ben diversa che focalizzarsi su una valutazione del benessere che è possibile conseguire per la mia persona e per il suo ambito di influenze.

L'umiltà è in questo contesto di superamento del normativismo e del consequenzialismo a partire dai loro riflessi presenti nell'etica delle virtù una possibile efficace prova delle potenzialità insite nella nozione di fioritura della persona che oltrepassi seguendo le elaborazioni più recenti e che non sia schiacciata sull'aristotelica nozione di eccellenza.

In particolare, l'umiltà può essere valutata come notato da Micheletti nei suoi saggi sull'argomento a partire da questa prospettiva come una virtù necessaria per conseguire il bene cercato della fioritura o della realizzazione autentica della persona umana. Micheletti amplia lo spettro dell'indagine proponendo il riferimento ad autori come Kellenberger che hanno riscontrato come sia possibile riscontrare la presenza di un elemento cognitivo nell'umiltà.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> G.E.M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, in EAD., *Collected Philosophical Papers*, Vol. 3, Blackwell, Oxford 1981, pp. 26–41.

<sup>40</sup> E. GRIMI, *G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady*, Cantagalli, Siena 2014; J.A. MERCADO (a cura di), *Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale*, Armando, Roma 2010.

<sup>41</sup> J. DRIVER, *Uneasy Virtue*, Cambridge University Press 2007.

<sup>42</sup> M. MICHELETTI, *La virtù dell'umiltà e l'eudemonismo*, in «Recherches Philosophiques» - DOSSIER: L'humilité, N° 4 (premier semestre 2017), pp. 25-34.

Come ricordato da Micheletti in alcuni suoi contributi recenti<sup>43</sup> si deve procedere ad un'analisi multilivello di questa virtù così specifica del cristianesimo e così rivoluzionaria per l'intera antropologia filosofica.<sup>44</sup> Al riguardo credo possa essere molto feconda la ripresa delle numerose tracce di ricerca sviluppate nella *Secunda Pars* della *Summa Theologiae*<sup>45</sup> e nel successivo Commentario all'*Etica Nicomachea* redatto da Tommaso d'Aquino nella parte finale della sua vita e non connesso apparentemente né al lavoro di redazione della *Summa* né ad uno specifico ciclo di lezioni.<sup>46</sup> L'umiltà è virtù che sostituisce nell'etica cristiana la magnificenza pur senza essere antitetica con la magnanimità.

L'umiltà è del tutto assente dall'*Etica Nicomachea* e dalle altre opere di Aristotele, mentre ai nostri occhi l'umiltà può ben essere un esempio di quello che nella teoria aristotelica è la mediana posizione in un centro virtuoso situato tra i due estremi, questo non era percepibile dai greci dato che per la loro visione del mondo l'umiltà trasmetteva un senso di stravaganza, l'ingiusto svuotamento di sé. Anche oggi il problema dell'agire supererogatorio si trova declinato nell'umiltà come nozione inspiegabile di una disposizione al dono di sé o allo svuotamento di sé che solleva l'ulteriore questione di come l'umiltà favorisca la pienezza e il completamento associati al desiderio umano, l'obiettivo tradizionale dei tipi più influenti di etica della virtù. Possiamo anche affermare come sia anche difficile vedere come l'umiltà si integri con la maggior parte degli approcci alternativi all'etica della virtù, come quelli basati sull'agente, esemplaristi o centrati sull'obiettivo.

Più in generale però l'umiltà ha indubbiamente un ruolo di apertura all'accoglienza, di posizione dell'antioriorità dell'altro nei nostri confronti, un'apertura che svolge un ruolo nel rendere possibile l'instaurarsi di una relazione feconda tra persone e nel rendere possibile un'amicizia della tipologia più elevata tra quelle enumerate da Aristotele nei libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea*. Una tale amicizia è radicata nell'interazione tra pari, non considera l'altro in maniera strumentale, né come terminale per l'acquisizione di beni o di utilità di un qualunque tipo, né come mero

---

<sup>43</sup> M. MICHELETTI, *La virtù dell'umiltà e l'autorealizzazione personale*, in AA. VV., *Persona e educazione*, a cura di S. ANGORI – S. BERTOLINO – R. CUCCURULLO – A. G. DEVOTI – G. SERAFINI, Armando, Roma 2010, pp. 233-240.

<sup>44</sup> M. MICHELETTI, *Il problema dell'etica nel tomismo analitico*, in M. SALVIOLI (a cura di), *Tomismo creativo. Letture contemporanee del Doctor Communis*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2015, pp. 283-316.

<sup>45</sup> Si veda al riguardo il recente J. BUDZISZEWSKI, *Commentary on Thomas Aquinas's Virtue Ethics*, Cambridge University Press 2017.

<sup>46</sup> Si veda al riguardo quanto affermato nell'introduzione dai tre curatori di T. HOFFMANN – J. MÜLLER – M. PERKAMS, *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press 2013.

compagno di piaceri o soddisfazioni psicologiche. Anche nella contemporanea ricerca filosofica si sottolinea il ruolo dell'umiltà nell'ambito intellettuale, ad esempio come ha provato a mostrare Zagzebski, come virtù che promuove l'acquisizione di beni *epistemici*, in contrasto con la vanità, l'arroganza, le forme *irrazionali* di sospetto e di sfiducia. Già nella concezione di Aristotele l'aiuto reciproco nella dinamica della crescita delle virtù è essenziale perché l'amicizia sia autentica e pienamente dispiegata. Le coppie di amici santi nella tradizione cristiana, quali Cirillo e Metodio, Basilio e Metodio, sono utili indicazioni di un'intersezione antica tra l'agiografia esemplarista e la rivisitazione dell'etica classica a partire da una nuova declinazione dell'amicizia aperta ai doni più alti dello Spirito Santo.

In questi ultimi anni vi è stata una crescita di interesse per l'umiltà tra i filosofi di lingua inglese che si occupano di etica delle virtù e di filosofia della religione. Mi limito a menzionare i recenti contributi di Kvangig<sup>47</sup> e Dunnington<sup>48</sup> nel contesto della filosofia analitica della religione e la raccolta di studi interdisciplinare dedicata all'umiltà curata da Alfano, Lynch e Tanesini.<sup>49</sup>

Nel contesto dell'etica cristiana un'elaborazione centrata sulla persona, che ha sviluppato con diverse sfumature il discorso sulla virtù dell'umiltà, continua ad essere la trattazione che ne ha offerto Tommaso d'Aquino. Egli, all'interno della vastissima trattazione da lui dedicata alle virtù, che occupa la parte conclusiva della *Prima Secundae* e tutta la *Secunda Secundae* della *Summa Theologiae* con 815 articoli, dedica cinque diverse questioni (S.Th. IIa-IIae qq.161–165) comprendenti 22 articoli all'umiltà e al suo opposto vizio di orgoglio e analizza le passioni e le inclinazioni connesse a questa virtù.

In particolare, nella questione 161 l'Aquinate sostiene, in primo luogo, che l'umiltà sia una virtù (a.1); che l'umiltà modera il moto dell'appetito piuttosto che il giudizio della ragione (a.2); che a causa dell'umiltà la persona dovrebbe essere soggetta al proprio prossimo (a.3); e che l'umiltà fa parte della virtù della temperanza poiché sopprime tendenze disordinate (a.4). successivamente egli classifica l'umiltà, posizionandola successivamente alle virtù teologali, le virtù intellettuali e dopo la giustizia, specialmente la giustizia legale, ma prima di tutte le altre virtù (a.5). Infine, interpreta e fa propria un'antica guida all'umiltà, ossia i 12 gradi di umiltà per come sono presentati nella Regola di San Benedetto (a.6).

<sup>47</sup> J.L. KVANGIG, *Faith and Humility*, Oxford University Press 2018.

<sup>48</sup> K. DUNNINGTON, *Humility, Pride, and Christian Virtue Theory*, Oxford University Press 2019.

<sup>49</sup> M. ALFANO – M. P. LYNCH – A. TANESINI, *The Routledge Handbook of Philosophy of Humility*, Routledge 2020.

L'orgoglio, inteso secondo le quattro specie elencate da Tommaso d'Aquino, ha il potenziale di inibire ogni grandezza che si vorrebbe realizzare per sé stessi ed inoltre ha la capacità di far degenerare le proprie relazioni con gli altri. Dato che l'orgoglio è tossico per l'amicizia, esso è del tutto antitetico alla fioritura umana descritta in tutta la *Secunda Secundae*, ordinata alla *Caritas* nella ricostruzione di Tommaso d'Aquino. L'orgoglio tende anche a ostacolare i primi passi verso l'obiettivo della fioritura stessa poiché, come ben descritto in diversi luoghi da Pinsent,<sup>50</sup> l'intero racconto dell'etica della virtù dell'Aquinate è costruito attorno a ciò che gli psicologi oggi denominano *Joint Attention*,<sup>51</sup> condizione nella quale si consente di essere indirizzato da una seconda persona proprio allo scopo, cosciente o meno, di allinearsi psicologicamente con quella medesima seconda persona. Poiché proprio in una situazione nella quale si consente all'orgoglio di dispiegare tutta la sua forza distruttiva il primo risultato è una pulsione all'isolamento e quindi la disposizione è certamente quella opposta all'essere spinti ad allinearsi con un'altra persona, l'orgoglio non solo inibisce l'amicizia ma anche più in generale la relazione con la seconda persona, distruggendo anche l'apertura all'anteriorità dell'ethos di cui si parlava prima in riferimento alla posizione di Olivetti, chiudendo al tempo stesso la possibilità di fiorire come persona in relazione e quindi di avere la precondizione per essere aperta e orientata all'amicizia. Per questo motivo, l'orgoglio lascia la persona fredda, isolata e incapace di crescere nella virtù.

Data la capacità distruttiva propria dell'orgoglio nei confronti della possibilità della fioritura della persona che viene delineata efficacemente in quello che possiamo definire la narrazione relazionale dell'etica della virtù sviluppata dall'Aquinate, si può chiaramente percepire come l'umiltà abbia un ruolo importante nella sua narrazione dell'etica della virtù, dato che l'umiltà custodisce in modo specifico la relazione con la seconda persona, quella relazione che è il mezzo per continuare e svilupparsi in virtù così come l'amicizia o l'amore divino che è l'obiettivo o la fruizione della virtù.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> A. PINSENT, *The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics: Virtues and Gift*, Routledge, 2012.

<sup>51</sup> Si veda ad esempio N. EILAN – CH. HOERL – T. MCCORMACK – J. ROESSLER, (eds.), *Joint Attention: Communication and Other Minds: Issues in Philosophy and Psychology*, Clarendon Press, 2005.

<sup>52</sup> Si veda al riguardo R. KONYNDYK DE YOUNG, *Aquinas's Virtues of Acknowledged Dependence: A New Measure of Greatness*, in «Faith and Philosophy», 21(2) (2004), pp. 214–227.

Possiamo quindi concordare appieno con Micheletti<sup>53</sup> che ritiene come, sebbene a parere di chi come Tara Smith non riconosce la necessità dell'umiltà perché ci sia lo sviluppo della compassione,<sup>54</sup> sia comunque preferibile identificare un ruolo costruttivo essenziale della virtù dell'umiltà per lo sviluppo di un carattere che possieda un reale tratto di rispetto di sé. Questo in contrasto, come più volte già delineato da MacIntyre, con il *megalopsychos* aristotelico che vede negli altri comunque degli inferiori, quindi si trova ad essere limitato cognitivamente in modo non giustificato. Così non avviene invece per il magnanimo, inteso nella sua accezione che integra una percezione dei propri limiti come un qualcosa che lo spinge sempre ad autosuperarsi, alla ricerca di un'eccellenza che non è mai svalutazione dell'alterità. L'umiltà si mostra essere la virtù che più delle altre implica una valutazione adeguata delle proprie abilità e dei propri conseguimenti, è quindi radicalmente connessa col rispetto di sé, consente di perseguire efficacemente e prima ancora rende epistemicamente conoscibile il bene come radicato nella relazione, secondo i diversi autori che hanno tratto ispirazioni dalla perspicace operazione di ampliamento compiuta da Tommaso d'Aquino nei confronti della prospettiva del bene delineata nell'*Etica Nicomachea*.

### 5. *L'amicizia e la fioritura della persona*

La persona nella sua crescita impara a cercare il bene comune di per sé, lasciando sviluppare secondo i gradi di universalizzazione etica descritti da Kohler una base motivazionale che tende ad universalizzare il bene comune. Questo, aggiungendo qualcosa alla ricostruzione operata da MacIntyre in *Animali razionali dipendenti*, spiega perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù. Le virtù umane non sono semplicemente strumentali all'efficacia basata sui ruoli. Il suo resoconto delle virtù come standard interni alle pratiche fornisce solo una definizione parziale; completato dall'ordinamento di quelle inclinazioni umane a un bene generale, vissuto in comunità. Le virtù acquisiscono tratti caratteriali che dispongono gli esseri umani per giudicare e agire bene per il fiorire umano, e il bene comune che è costitutivo di quella fiorente. Ma non dovrebbero essere visti come puramente strumentali a una concezione esternalizzata di *eudaimonia*. La pratica delle virtù è preziosa in sé stessa e costitutiva della prosperità umana. Secondo MacIntyre,<sup>55</sup> lo standard primario cui applli-

<sup>53</sup> Si veda M. MICHELETTI, *La virtù dell'umiltà e l'endemonismo*, cit., p. 25.

<sup>54</sup> T. SMITH, *The Practice of Pride*, in C. WILLIAMS (ed.), *Personal Virtues*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2005, pp. 90-116.

<sup>55</sup> A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, cit.

care il giudizio è la possibilità di caratterizzare e valutare la persona in quanto *agente virtuoso*, persona che, attraverso la sua vita e azioni, incarna ciò che significa per gli esseri umani vivere bene in comunità.

L'agente virtuoso ha bisogno di possedere non solo le virtù proprie del ragionamento pratico indipendente, ma anche le virtù della *dipendenza* che sostengono le sue motivazioni cooperative e sostengono la concordia necessaria per la prosperità umana. In particolare, ha bisogno di essere ben disposta ad apprezzare la sua dipendenza dalle reti comunitarie di dare e ricevere, così da poter perseguire il bene comune di quelle reti come il proprio bene. Di conseguenza ha bisogno di gratitudine e umiltà per permetterle di riconoscere il suo debito, quindi è pronta a dare. Fondamentalmente, questa generosità è connessa alla virtù della giustizia. Dato il minimo di ciò che è dovuto ai bisognosi dalle reti di dare e ricevere all'interno di una comunità, la disposizione a dare liberamente in base alle necessità diventa una questione di giustizia e di generosità insieme. L'agente virtuoso deve essere sufficientemente sensibile ai bisogni degli altri, sostenuto dalla virtù della *misericordia*,<sup>56</sup> per agire con giusta generosità.

Come possiamo caratterizzare il profondo e duraturo senso di felicità che gli eudemonisti sostengono costituisca il fiorire dell'essere umano? Aristotele crede che l'*eudaimon* - la persona che fiorisce - abbia beni esterni in aggiunta alle virtù, come buona famiglia, amici virtuosi, nobile nascita e bell'aspetto, e si compiace dell'attività virtuosa. Questi elementi costituiscono il tipo di vita che conta come una vita fiorente, come «il bene dell'umanità», secondo i termini di Foot. Seguendo questa linea di pensiero, possiamo dire che la concezione della felicità per cui è necessaria la virtù è segnata da due importanti caratteristiche: benessere oggettivo e benessere soggettivo. Quindi sul quadro aristotelico sono necessari tre elementi per la felicità: virtù, benessere oggettivo e benessere soggettivo.

Una delle condizioni peculiari della fioritura della persona è la qualità e il grado di verità proprio delle sue relazioni. Tanto nei già menzionati libri VIII e IX dell'*Etica nicomachea* che ancor di più nell'orizzonte più ampio delineato da Tommaso d'Aquino assume quindi rilievo particolare l'indagine e la considerazione della relazione più vera e profonda possibile tra le persone in ricerca della propria fioritura, quella dell'amicizia, che si sviluppa a partire dall'infanzia cui prima si faceva cenno e cresce nelle

---

<sup>56</sup> Mi permetto di rimandare a G. COGLIANDRO, *Al di là dei beni. Il Tomismo giuridico nel XXI secolo*, in «FORUM. Supplement to Acta Philosophica», Volume 5/2 (2019), pp. 755-777 e a G. COGLIANDRO, *Fioritura della persona umana e misericordia: alleanza, immaginazione apertura*, in «Res Publica» n. 16 *Esperienza, storia e misericordia*, 2017, pp. 23-40.

diverse situazioni di vita. L'Aquinata definisce l'amicizia a partire da tre caratteristiche, atti o effetti: *concordia*, *benevolentia* e *beneficentia*, che possono verificarsi nell'amicizia interpersonale che nell'amicizia di una persona verso sé stessa.

Queste caratteristiche proprio dell'amicizia verso sé stessi si estendono quindi alla persona dell'amico, poiché l'amico è tale in quanto può essere considerato una sorta di riflesso non identitario, un altro sé che però non è una mera duplicazione narcisistica. Proprio come desideriamo alcune realtà concrete e fruibili per noi, e quindi possiamo considerarle come beni, così desideriamo beni per l'amico. Proprio come agiamo in modo da ottenere le cose che desideriamo, così ci si pone l'invito ad aderire a questa originaria normatività, cioè l'invito, la voce interiore agostiniana che ci muove ad agire in modo simile nei confronti dell'amico.

La ragione fondamentale dell'amicizia tra le persone umane è, secondo la ricostruzione offerta da Tommaso, l'amore sincero per l'altro inteso come un bene in sé, quindi la disposizione costante a volere il suo bene, e questo reciprocamente. Il bene che gli amici si vogliono reciprocamente e che fonda la loro comunione di vita è innanzitutto il bene delle virtù, quindi possiamo facilmente sintetizzare questa posizione come ciò che caratterizza la vera amicizia sia il bene delle virtù (S. Th., IIa-IIae, q. 27, a. 3).

Ogni amicizia è fondata su una comunione di vita: niente, in effetti, è più proprio all'amicizia come il vivere assieme, come già afferma Aristotele nel libro VIII dell'Etica Nicomachea. Questa comunione che fonda l'amicizia è innanzitutto di ordine spirituale, un'intimità di vita non originaria ma sviluppata insieme dagli amici, una comunione di pensiero prodromica allo sviluppo di una comunione di sentimenti.

Un criterio di controllo nella specificazione degli atti di amicizia è la misura in cui questi atti potrebbero essere mutuamente eseguiti da persone che non conoscono o non si conoscono l'un l'altro. La *benevolenza* presa da sola è quindi insufficiente per l'amicizia, come si possono fare cose buone per le persone che non si conoscono, tali come partecipante a una competizione.

La *beneficenza* è l'espressione pratica della benevolenza. Dal momento che la benevolenza può essere diretta verso gli estranei, se ne deve dedurre che anche la beneficenza è una prova insufficiente di amicizia. Sopra lo stesso accordo di terra sulle questioni scientifiche non emerge amicizia poiché può accadere tra persone che non si conoscono tra di loro. La *concordia*, secondo san Tommaso, designa l'unione di volontà, equivalente all'*omonoia* di Aristotele, la mente comune, fondamento trascendentale di qualunque concreta comunità, che sostiene progetti e vita comuni. Tommaso d'Aquino argomenta contro Aristotele che l'amicizia

non è né un sentimento né un atto, ma piuttosto uno stato o un'abitudine: l'amicizia è una declinazione dell'abito della virtù in quanto è un'abitudine di scelta. Pertanto, gli amici continuano ad essere così anche quando non compiono gli atti di amicizia, quando dormono o sono temporaneamente distanti.

Amicizia per l'Aquinate significa sempre la propria amicizia nei confronti dell'amico, cioè una realtà che non può prescindere dall'essere proiezioni di sé verso un'analogia persona con cui siamo in relazione. Gli amici di solito agiscono per scelta, piuttosto che per passione: dal fatto che l'amicizia sia una fonte di scelte, ne consegue che l'amicizia possa darsi solo tra esseri razionali, i soli a essere dotati della capacità di scegliere.

Gli atti di amicizia vengono scelti, non sono predeterminati, quindi questi atti sono espressivi della dimensione razionale della volontà dell'amico; sono espressivi di chi sia l'amico, di quale sia il suo carattere e di come sia strutturata la sua libertà in questo carattere.

La dinamica relazionale peculiare dell'amicizia è dovuta non già dalla riduzione o dall'abolizione delle differenze in quanto tali, ma dal loro effettivo sviluppo. Questo sviluppo può anche essere spinto fino alla rottura, alla separazione, alla distruzione del legame di una relazione amicale. La relazione in generale non è mai qualcosa di definitivo o di garantito, anzi resta il più delle volte una possibilità.

L'Aquinate insiste nel riferirsi all'amore che lega gli amici come diletto, definito come un amore che implica la scelta. Una possibile interpretazione di questa dottrina è che la *dilectio* è l'amore che deriva dalla nostra determinazione, attraverso la scelta, dell'oggetto dell'amore, cioè dalla nostra scelta degli amici. In questa prospettiva, la *dilectio* sembrerebbe non essere correlata alla concordia, perché la concordia riguarda il rispetto delle scelte degli amici, piuttosto che la scelta degli amici.

Ci sembra feconda l'analisi dell'amicizia che nel solco dei teorici della *New Natural Law Theory*, ma considerandoli criticamente a partire dalla fecondità della filosofia relazionale di Tommaso conduce Daniel Schwartz.<sup>57</sup> Le peculiarità relazionali, emozionali e le inclinazioni mature che caratterizzano in maniera feconda l'amicizia portano a una espansione alla considerazione del bene comune quando la contemporanea esangue nozione di società si espande a includere l'alterità nella comunità, con un movimento che abbiamo provato sinteticamente ad stato analizzare nelle dinamiche dell'inclusione necessaria dell'alterità da autori diversi quali MacIntyre, Habermas, Olivetti, Micheletti.

---

<sup>57</sup> D. SCHWARTZ, *Aquinas on Friendship*, Oxford University Press 2007.

Tendere alla propria fioritura equivale a cercare di vivere la propria vita virtuosamente. Le teorie etiche moderne, anche quando si differenziano grandemente fra loro sotto l'aspetto formale, condividono spesso la presupposizione che la mia felicità, la mia piena realizzazione, e la felicità e gli interessi degli altri si possano esaminare in sfere di ragionamento pratico del tutto distinte. Un aspetto caratterizzante dell'etica delle virtù è invece la declinazione peculiare della regola aurea (altresì nota come regola di platino) per la quale il bene degli altri deve importare a me *proprio perché* è il bene degli altri, non perché faccia parte del mio bene o perché si riduca al mio bene.

Come abbiamo cercato di mostrare, un pensiero più ampio della persona rinnova l'antropologia tipica della filosofia morale oltrepassando i paradigmi normativista e consequenzialista tipici della nozione moderna di soggettività e individualità. La stessa nozione di persona è diversa: non si tratta del soggetto della filosofia liberale compreso solo nei termini della gratificazione che si ottiene col raggiungimento di vantaggi. Se lo scopo è più ampiamente quello della realizzazione e il *telos* è quindi quello della fioritura ottenuta attraverso l'attualizzazione delle virtù nel vivere concreto, allora adempirò anche ai precetti propri della società liberale progredendo in una relazionalità improntata alla mutua dipendenza come si mostra in modo eminente nella pratica dell'amicizia.