

ENRICO BERTI

Il bene

IL PROBLEMA

Del «bene» oggi non si sente quasi più parlare, almeno tra i filosofi. Già Emanuele Kant, nel 1788, scriveva che presso i moderni «la questione del sommo bene sembra sia andata in disuso, o almeno sia diventata una questione soltanto secondaria».¹ Ed aveva ragione, perché effettivamente nessuno dei grandi filosofi moderni, cioè Descartes, Spinoza e Leibniz, per la tradizione razionalistica, o Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, per quella empiristica, ha dedicato più al concetto di bene le trattazioni ampie ed approfondite che esso aveva avuto nella filosofia antica e medioevale. Kant stesso, del resto, con la sua famosa affermazione secondo cui «non c'è proprio nulla al mondo [...] che possa essere ritenuto buono senza limitazione alcuna, all'infuori di una buona volontà»,² sferrava un colpo decisivo a qualsiasi sopravvivenza del concetto di bene, per cui non c'è da stupirsi se i grandi filosofi dell'Ottocento dedicarono al «bene» scarsa (Hegel) o nessuna (Marx) attenzione e se alla fine del secolo Nietzsche poté scrivere un'opera dal titolo emblematico *Al di là del bene e del male*, il quale, interpretato sovente anche con un significato di licenziosità che andava ben oltre il pensiero dell'autore, esercitò un'influenza determinante nella letteratura, spesso di secondo e terzo ordine, dei primi decenni del Novecento.

Quanto ai filosofi di professione, cioè ai professori di filosofia, di quest'ultimo secolo, alcuni, pur continuando ad attribuire al bene una certa importanza, si sono dichiarati incapaci di darne una definizione, mentre altri hanno preferito sostituirvi altri concetti, considerati più moderni, come quello di «valore», affidandone però la conoscenza ad una intuizione pressoché ingiustificabile. Il primo caso è quello di Moore, considerato il fondatore della contemporanea filosofia analitica, specialmente di quella applicata ai problemi morali, mentre il secondo è quello dei moderni fenomenologi, Scheler e Hartmann, che hanno applicato al «mondo della vita» il metodo fenomenologico husserliano. Si è giunti così alla radicale, ma coerente, posizione di Sartre, il grande scrittore esistenzialista, il quale ha avuto almeno il coraggio di proclamare: «non sta scritto da nessuna parte che il bene

* Già pubblicato in: E. Berti, a cura di, *Il bene*, La Scuola, Brescia, 1983.

¹ E. KANT, *Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra, riveduta da E. Garin, Bari, Laterza, 1963, p. 82.

² E. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, parte I, sez. I, trad. di G. Vidari, Torino, Paravia, 1944³ (4^a ristampa 1973).

esiste, che bisogna essere onesti, che non si deve mentire», e ne ha indicato lucidamente la ragione: «siamo su di un piano in cui ci sono solamente degli uomini».³

Eppure il problema di «che cosa sia bene e che cosa sia male» rimane, esso è attestato dalla coscienza ingenua, se si vuole, ma fresca, incontaminata, non timorosa di sfigurare esprimendosi in un linguaggio superato, dei giovani, i quali, affrontando la vita, vogliono sapere che cosa si deve fare, per cosa si deve vivere, quale senso hanno le diverse cose che vengono loro proposte. È un'esperienza che ogni insegnante ha fatto negli anni recenti e che continua a fare, quella di sentirsi chiedere dai propri allievi: ma lei come la pensa, qual è il suo giudizio, secondo lei per che cosa vale la pena di vivere? Il problema del «bene» si ripropone dunque sotto la forma di problema del senso della vita, specialmente dopo lo scossone impresso alla società tecnologica, industriale, avanzata, opulenta, dalla rivolta giovanile del '68, la quale, pur nella sua confusione e nel suo velleitarismo, metteva avanti in fin dei conti l'esigenza di dare un senso alla vita, di tener conto dell'uomo, dei suoi bisogni, dei suoi interessi, dei suoi fini, del suo bene insomma. Ai problemi del «che cosa» e del «come», oggetto di analisi più o meno scientifiche, si sono venuti di nuovo affiancando i problemi del «perché» e dell'«a quale scopo»; oppure, se si preferisce esprimersi in termini più alla moda, ai problemi di «significato» si sono venuti affiancando i problemi di «senso»: che cosa vuol dire questo per me, quali riflessi ha sulla mia vita?

Il problema del «senso della vita» è in fondo il problema dello scopo, della ragione esistenziale, della «salvezza». Quest'ultimo termine non appartiene solo al linguaggio della religione, della fede, ma si è imposto, proprio con riferimento alla vita, anche nella filosofia, fin dall'antichità, quando Socrate domandava al sofista Protagora, nell'omonimo dialogo di Platone: «ma allora, se la nostra felicità consistesse in questo, nell'usare e nel prendere il più grande, nell'evitare e non usare il più piccolo, in che cosa ci sembrerebbe consistere la salvezza della vita (ἡ σωτηρία τοῦ βίου)?», e più avanti incalzava: «ebbene, se la salvezza della vita dipendesse dalla scelta del pari e del dispari, [...] cosa mai ci salverebbe la vita?», e concludeva: «ebbene, uomini, poiché la salvezza della nostra vita si è rivelata consistere nella corretta scelta del piacere e del dolore, [...] non si rivelerà evidente che essa sarà, innanzi tutto, arte della misura?».⁴ Come è stato chiaramente illustrato, «salvezza» per Socrate significava recupero dell'autenticità dopo una condizione alienante, possibilità di raggiungere il proprio *telos*, cioè il proprio fine, il proprio compimento, la propria perfezione, e «vita» (βίος) significava il genere di vita proprio dell'uomo, l'uomo stesso, la persona in quanto agisce, sente e vive.⁵ Già al tempo di Socrate, dunque, il problema della salvezza, del senso della vita, del bene, si poneva non in astratti termini religiosi o metafisici, che potrebbero suscitare difficoltà – come oggi suscitano quasi sempre in chi non ha fede religiosa e diffida della metafisica –, ma nei termini molto normali e quotidiani di fine e perfezione dell'uomo. Il bene come fine e perfezione dell'uomo: questo è il problema che da quasi 2500 anni la filosofia occidentale non si stanca di riproporre e di discutere.

³ J. P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, a cura di F. Fergnani, trad. di G. Mursia Re, Milano, Mursia, 1978, p. 62.

⁴ PLATONE, *Protagora*, 356 d-357 b, trad. di F. Adorno, in PLATONE, *Opere*, Bari, Laterza, 1967, vol. I, p. 1123.

⁵ Cfr. M. MORETTI, *Il concetto di σωτηρία τοῦ βίου nel Protagora*, in «Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Perugia», VI, 1968-1969, pp. 261-298.

Di questo problema antico, ma sempre attuale, sia pure nelle sue diverse formulazioni, vanno dunque riesaminate le prime soluzioni che il pensiero umano ha creduto di potervi dare, cioè quelle antiche e medioevali, allo scopo di vedere se esse hanno perduto del tutto la loro validità, come ritiene la maggior parte dei filosofi moderni e contemporanei, o se invece l'hanno almeno in qualche misura conservata, come ritengono, ad esempio, un Rosmini o un Maritain. Ma anche le soluzioni – o le non soluzioni – che di questo problema hanno proposto i moderni e i contemporanei in alternativa a quelle antiche e medioevali, vanno ugualmente e forse ancor più attentamente esaminate, allo scopo di vedere se tale alternativa sia effettiva, sia valida, sia altrettanto ed anche più soddisfacente. Un esame di questo genere potrà infatti non esser privo di qualche utilità, come spunto di riflessione e meditazione personale, soprattutto per chi, come i giovani, dispone ancora della propria vita tutta intera e, prima di rassegnarsi a perderla, a buttarla via per cose che non valgono, vuole cercare di «salvarla», di darle un senso, di realizzare in qualche modo se stesso, il proprio fine, la propria perfezione, insomma il proprio bene.

IL METODO

Il metodo, cioè la via da seguire, in una simile ricerca non può essere che quello del dialogo, della comunicazione con gli altri, con coloro che si sono già posti il nostro stesso problema, dai quali ci può venire forse qualche aiuto per la sua soluzione. Dire questo significa proporsi di ripercorrere la storia del problema del bene, ma non in modo storicistico, cioè relativistico, mettendo sullo stesso piano tutte le soluzioni, come se si equivalessero e nessuna avesse quindi la capacità di imporsi sulle altre o il valore necessario per poter essere preferita alle altre. La storia, specialmente la storia della filosofia, interessa chi si pone il problema del senso della vita non di per se stessa, cioè come puro oggetto di curiosità, di erudizione, ma come continua occasione di confronto, di apprendimento. Perciò ai filosofi bisogna porre precise domande, al fine di riceverne risposte altrettanto precise, per valutarle, decidere quale uso farne per la propria vita, per il proprio modo di pensare.

Questo non significa partire avendo già in testa un'idea precostituita e preoccuparsi unicamente di verificare da chi e in quale misura essa possa venire confermata; significa, al contrario, avere appunto un problema e interrogare su di esso coloro che già vi hanno pensato, secondo un metodo dialogico di tipo socratico. Il metodo, infatti, che Socrate praticava e che Platone mirabilmente descrisse nei suoi dialoghi, fu anche la prima forma di storia della filosofia, in quanto consistette nel riportare le opinioni dei vari filosofi, presofisti e sofisti, sui singoli problemi e nel valutarle in rapporto alla verità cercata. È il metodo condotto alla perfezione ed esplicitamente teorizzato da Aristotele, il primo grande storico della filosofia, il quale in ciascuno dei suoi trattati (*la Fisica*, *il De anima*, *la Metafisica*, *l'Etica*, *la Politica*) inserì un'introduzione consistente nel presentare tutte le posizioni assunte dai filosofi precedenti a proposito dell'argomento in questione e nel discuterle al fine di – ecco il carattere propriamente introduttivo – giungere lui stesso ad una soluzione migliore.

È il metodo seguito di recente, nella sua maggiore opera di filosofia morale, da Jacques Maritain, il quale osserva che specialmente «in materia di etica non si può, con buona pace di Spinoza, procedere *more geometrico*, ma si deve invece riferirsi all'esperienza morale degli uomini per interpretarla razionalmente». ⁶ Si potrebbe pertanto chiamarlo metodo induttivo, in quanto esso preferisce l'induzione dalla esperienza alla deduzione dai principi, oppure – come anche è stato fatto – metodo storico-teoretico, ma forse la denominazione più giusta è metodo dialettico, ove con quest'ultimo termine non si intenda la dialettica moderna come sviluppo del pensiero e della realtà attraverso una serie di contraddizioni, ma la dialettica antica come arte della discussione, del dialogo, in certi casi anche della confutazione mediante il rilevamento delle contraddizioni altrui, ma sempre in vista della scoperta della verità.

⁶ J. MARITAIN, *La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*, trad. di A. Pavan, Brescia, Morcelliana, 1973², p. 8.

ALLA RICERCA DI UNA SOLUZIONE ADEGUATA

I.

La scoperta del concetto di bene, inteso come fine e perfezione dell'uomo, fu merito senza dubbio di Socrate. Questi è il primo filosofo, infatti, che si chiese, per mezzo di varie formulazioni, come quella già vista di «salvare la propria vita» ed altre quali l'«aiutare se stessi», il «prendersi cura di se stessi», il «rendersi migliori», in che consista il bene per l'uomo.⁷ L'equazione da lui stabilita tra le formule suddette e la «virtù» (*aretè*), che in greco non ha un significato soltanto morale, ma significa in generale eccellenza, prestanza, perfezione, indica infatti che la cosa da lui cercata era appunto il bene inteso come perfezione dell'uomo. Per esprimerci con termini più moderni, anzi diventati recentemente di moda, potremmo dire che Socrate scoprì come il bene dell'uomo non consista in un avere, cioè nel possesso di determinate cose, i cosiddetti «beni» (esterni, quali la ricchezza, il potere, gli onori, o del corpo, quali la salute, la bellezza, la robustezza), ma in un essere, cioè in una condizione dell'uomo (ovvero, per usare il linguaggio antico, in un bene dell'anima, poiché nell'anima, cioè nel principio vitale, era posta l'identità dell'uomo), e precisamente nel suo essere uomo in senso pieno, completo, totalmente realizzato e quindi, relativamente alla condizione umana, perfetto.

Socrate inoltre scoprì che questa perfezione è veramente tale quando non vale semplicemente per il singolo, ma è applicabile a tutti, all'intero Stato o, per meglio dire, all'intera «città», vale a dire alla società politica, la società perfetta, cioè autosufficiente, nella quale soltanto l'uomo può essere pienamente uomo, cioè può realizzare pienamente se stesso, attraverso la comunicazione e la collaborazione con gli altri uomini in vista del raggiungimento del fine, o bene, comune. Egli infine comprese che il segno dell'avvenuto conseguimento di tale perfezione è la felicità, cioè il senso di soddisfazione, di pienezza, che l'uomo prova quando ha realizzato completamente se stesso.⁸ Perciò spesso identificò la virtù con la felicità, dando quasi l'impressione che gli interessasse raggiungere più la seconda che la prima ed esponendosi in tal modo all'accusa di «eudemonismo» (da *eudaimonia* = felicità) o di utilitarismo. In realtà per lui la vera felicità, come pure il vero utile, non è altro che la virtù, ovvero il bene, perciò è quest'ultimo ciò che più gli sta a cuore, e non c'è nulla di male se talora egli fa appello al naturale desiderio che ogni uomo prova di essere felice, ovvero di pensare al proprio utile, per convincerlo a cercare la virtù, cioè il bene. L'universalità del concetto di bene proposto da Socrate, ovvero la sua applicabilità a tutti gli uomini, all'intera città, è infatti la prova migliore che tale concetto non è affatto inteso da lui in senso egoistico o individualistico.

L'altra grande scoperta di Socrate è che il bene, cioè la virtù, la perfezione dell'uomo consiste in un sapere, anzi nel sapere più elevato di tutti, detto a volte scienza, a volte saggezza (*phronesis*), a volte senno o intelligenza (*nous*). Per essere se stesso, l'uomo deve infatti conoscersi, sapere che cosa egli è, che cosa deve diventare e quindi che cosa deve fare

⁷ Cfr., oltre al *Protagora* cit., *Gorgia* 483 b, trad. di F. Adorno, in PLATONE, *Opere*, cit., vol. I, p. 1186, e *Alcibiade I* 128 d, trad. di P. Pucci, *ivi*, p. 833.

⁸ PLATONE, *Menone I* 128 e -129 a, trad. cit., pp. 833-834.

per diventarlo.⁹ Questa identificazione del bene con un sapere resterà pressoché definitiva nell'intera storia della filosofia e caratterizzerà una volta per tutte in senso intellettuale, e quindi spirituale, il concetto di bene. Socrate ha anche detto che, per realizzare la virtù, il sapere è non solo necessario, ma addirittura sufficiente, e perciò è stato accusato, a partire dai suoi stessi discepoli (Platone e il discepolo di questo, Aristotele), di «intellettualismo», ossia di ridurre il bene ad un fatto puramente intellettuale, puramente conoscitivo. Tale accusa è indubbiamente fondata, ma non toglie a Socrate il merito di aver compreso la necessità del momento conoscitivo come elemento essenziale del bene, ossia come ciò che rende specifica, caratterizza e contraddistingue la perfezione dell'uomo da quella di ogni altro essere vivente, pianta o animale che sia. Nessuno di noi vorrebbe – dirà in seguito Aristotele – essere un bambino o un pazzo, il che significa che tutti teniamo senza riserve all'intelligenza, al sapere, a quel sapere che ci è indispensabile per vivere bene, cioè per vivere da uomini (non il sapere erudito delle scienze particolari o delle tecniche).¹⁰ E gli farà eco duemila anni più tardi Descartes, quando affermerà che il «buon senso» è la qualità meglio distribuita al mondo, perché tutti pensano di averne abbastanza.¹¹ Almeno nella presunzione, dunque, tutti gli uomini desiderano essere saggi e tengono a considerarsi tali.

Il limite vero della posizione socratica è piuttosto un altro, cioè il fatto che Socrate, dopo avere identificato la virtù, cioè il bene, con il sapere, quando si chiede, come è necessario fare, di che cosa sia sapere il bene, non sa rispondere se non che esso è sapere del bene, cadendo in tal modo in un evidente circolo visioso. Qual è infatti questo bene, o questo «meglio» (Socrate parla di «scienza del meglio»),¹² che l'uomo deve sapere per essere se stesso, per realizzare la propria perfezione? Socrate non lo dice e quindi lascia insoluto il problema del bene. Tuttavia egli, per il solo fatto di porlo, mostra di comprendere che l'uomo non basta a se stesso, cioè che per essere se stesso ha bisogno di altro, di qualcosa, in fondo, di superiore all'uomo stesso, che dia all'uomo il criterio, il punto di riferimento, del suo operare. La determinazione di questo «altro» che trascende, cioè supera, l'uomo, verrà chiamata in seguito «metafisica», termine che nel mondo antico non assume il significato deteriore di sapere che si pretende assoluto, ovvero di sapere astratto, dogmatico, o infine di illusione, o addirittura mistificazione ed inganno, che è venuto ad assumere poi nella cultura moderna e contemporanea. È certo che in Socrate una metafisica, nemmeno nel senso antico del termine, ancora non c'è, ma è altrettanto certo che Socrate ne pose chiaramente l'esigenza.

⁹ PLATONE, *Menone* 87 c - 89 a, trad. di F. Adorno, in *Opere*, cit., vol. I, pp. 1277-1279.

¹⁰ ARISTOTELE, *Protreptico*, fr. 9 Ross, trad. di E. Berti, Padova, Radar, 1967, pp. 69-71; *Politica* VII 1, 1323 a 32-34, trad. di R. Laurenti, Bari, Laterza, 1966, p. 316.

¹¹ CARTESIO, *Discorso sul metodo*, parte I, trad. di A. Carlini, in *Opere*, a cura di E. Garin, Bari, Laterza, 1967, vol. I, p. 131.

¹² PLATONE, *Alcibiade II* 144 d - 145 c, trad. di P. Pucci, in *Opere*, cit., vol. I, pp. 854-857.

II.

Colui che per primo tentò di soddisfare tale esigenza fu il più grande discepolo di Socrate, vale a dire Platone. Questi comprese infatti che il sapere in cui consiste la perfezione, e la felicità, dell'uomo, cioè in cui consiste quello che potremmo chiamare il bene umano, deve avere per oggetto una realtà la quale sia causa del bene per tutte le cose buone, cioè sia il bene supremo, il bene assoluto. Questo – afferma Platone – è «ciò che ogni anima persegue e che pone come mèta di tutte le sue azioni, indovinandone l'importanza».¹³ Egli chiama questo bene «idea del bene», che per lui significa forma, caratteristica comune a tutte le cose buone, ma è da lui concepita come un principio trascendente, talmente superiore a qualsiasi altra realtà da sottrarsi persino ad ogni sforzo di definizione e di comprensione adeguata da parte della mente umana. Quest'ultima, tuttavia, sia pure servendosi di paragoni, in particolare del paragone col sole, il quale nel mondo visibile rispetto alla vista e agli oggetti visibili è esattamente ciò che il bene è nel mondo intelligibile rispetto all'intelletto ed agli oggetti intelligibili,¹⁴ riesce a comprendere che l'idea del bene è principio non solo di intelligibilità, ma anche di realtà, cioè di esistenza e di essenza, per tutte le altre idee e dunque, per mezzo di queste, di tutte le cose, di tutto ciò che esiste, e perciò è superiore, cioè trascendente, rispetto ad ogni altra cosa, ossia, come dice Platone, «qualcosa che per dignità e potenza trascende l'essenza».¹⁵

Ciò significa che l'idea del bene è per Platone quello che in termini moderni chiamiamo l'Assoluto: Dio, si sarebbe tentati di dire, se ad essa non mancasse quel carattere di personalità, cioè quella capacità di intendere e di volere che in tutte le religioni è considerata attributo essenziale di Dio. L'idea del bene, infatti, come intelligibile supremo è oggetto di intelligenza, e certamente anche di amore – essa è infatti, come abbiamo visto, ciò che ogni anima persegue –, ma non è soggetto, cioè non intende e non ama. Di Dio, tuttavia, essa ha sicuramente l'assolutezza, la trascendenza e la proprietà di essere principio, cioè causa, di ogni altra cosa. Con questa dottrina, dunque, Platone ha compreso che il bene inteso come perfezione dell'uomo, cioè il bene umano, deve culminare in una conoscenza, sia pure inadeguata e imperfetta, ovvero per immagini, di un bene supremo, assoluto e trascendente. In tal modo egli ha dato una base metafisica all'esigenza etica di Socrate.

Tuttavia Platone non dimentica i caratteri propri del bene umano, anzi in uno dei suoi ultimi dialoghi, il *Filebo*, egli ritorna sul problema di quale sia la vita migliore per l'uomo, e lo risolve socraticamente affermando, per bocca del ritrovato personaggio di Socrate, che essa è una vita mista di intelligenza, ossia di sapere, e di piacere.¹⁶ Con queste parole quindi Platone ribadisce che alla conoscenza del bene supremo deve accompagnarsi, affinché si abbia un vero bene umano, il piacere, vale a dire la felicità, insegnamento umanissimo che viene a temperare l'apparente ascetismo e intellettualismo della *Repubblica*. Ma proprio nel momento in cui opera questo temperamento Platone introduce, quasi con noncuranza, l'elemento decisivo della sua dottrina del bene assoluto, ossia l'identificazione di questo non più semplicemente con un oggetto di intelligenza e di amore, ma con una «mente»

¹³ PLATONE, *Repubblica* VI, 505 e - 506 a, trad. di F. Sartori, in *Opere*, cit., vol. II, p. 330.

¹⁴ *Ivi* 508 c, trad. cit., p. 333.

¹⁵ *Ivi* 509 b, trad. cit., p. 334.

¹⁶ PLATONE, *Filebo* 22 a, trad. di A. Zadro, in *Opere*, cit., vol. I, p. 597.

(*nous*), cioè con una intelligenza, la «mente divina».¹⁷ Questa è ora soggetto di intelligenza e presumibilmente anche di amore, perché il Demiurgo del *Timeo*, con cui essa viene comunemente identificata, è detto da Platone «buono» ed in quanto tale non prova nessuna invidia per nessuna cosa e vuole che tutte le cose siano, similmente a lui, buone.¹⁸ Ora forse si può parlare più propriamente di Dio, se alla personalità posseduta dalla Mente del *Filebo* e dal Demiurgo del *Timeo* si aggiunge l'assolutezza dall'idea del bene della *Repubblica*. Perciò si può dire che già con Platone la filosofia occidentale ha compreso che il bene dell'uomo implica necessariamente un qualche rapporto con quel bene supremo che è Dio, anche se Platone non indugia a descrivere dettagliatamente in che cosa questo rapporto consista.

III.

Gli aspetti non del tutto chiari della concezione platonica del bene – specialmente di quella sviluppata nella *Repubblica*, ossia il tipo di causalità esercitato dall'idea del bene e il suo concreto rapporto con il bene umano – vennero sottoposti ad una rigorosa critica da parte del maggior discepolo di Platone, cioè Aristotele, il quale tuttavia anche riprese, sviluppò e portò a compimento la scoperta socratica del bene come perfezione dell'uomo e quella platonica del bene supremo come principio trascendente, rispettivamente attraverso le sue dottrine del fine e di Dio. All'idea del bene platonica Aristotele obietta proprio il fatto di essere un'idea, cioè una caratteristica comune a tutti i beni, la quale, come tale, non può avere che un unico significato e quindi non può che essere in contrasto con la grande varietà dei beni, attestata secondo Aristotele dall'ordine di successione in cui questi si pongono, dalla loro appartenenza a diverse categorie dell'essere e dal loro essere oggetto di una molteplicità di scienze diverse.¹⁹ Ciò che qui il discepolo fa valere nei confronti del maestro sono dunque i diritti dell'esperienza, la quale ci attesta l'esistenza di una molteplicità di beni irriducibili tra di loro. È giusto cercare, come fa Platone, la causa di tutti questi beni, ma questa non può essere concepita come un'idea, cioè come una caratteristica comune, perché essa in tal modo diventa la loro essenza, ossia, in linguaggio aristotelico, la loro causa formale, e quindi, per la sua necessaria univocità (ogni essenza è per definizione univoca), non può che distruggere la molteplicità, cioè l'eterogeneità, la «multivocità» dei beni attestata dall'esperienza.

È giusto anche porre, come fa Platone, la causa di tutti i beni in un principio trascendente, ma a condizione che poi si chiarisca in quale rapporto questo si colloca con il bene dell'uomo, se come oggetto di conoscenza, o come fine, o come qualche altra cosa. Perciò Aristotele si dedica anzitutto a determinare che cosa significhi bene per l'uomo e stabilisce la dottrina fondamentale secondo cui il bene non è altro che il fine (*telos*), che poi significa compimento, perfezione. Ciò vale sia per i singoli uomini che per la città, cioè per la società politica. Questo è dunque l'oggetto dell'etica, anzi della politica o scienza della città, di cui l'etica, come riguardante il singolo, fa parte. Quando però si è identificato il bene con il fine, non si può non rilevare che i fini, cioè i beni, sono molti, come si diceva sopra. Tra essi tut-

¹⁷ *Ivi*, 22 c.

¹⁸ PLATONE, *Timeo* 29 e, trad. di C. Giarratano, in *Opere*, cit., vol. II, p. 479.

¹⁹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I 6, 1096 a 11-1097 a 14, trad. di C. Mazzarelli, Milano, Rusconi, 1979, pp. 92-95.

tavia c'è un collegamento, nel senso che alcuni sono mezzi per il conseguimento di altri e quindi i beni nel senso più proprio sono questi ultimi, poiché questi sono più propriamente fini. Anche i molti fini, tuttavia, sono mezzi in vista di un fine ultimo, o bene supremo per l'uomo, che Aristotele identifica empiricamente, cioè sulla base dell'opinione comune, con la felicità.²⁰

Questa tuttavia non è intesa semplicemente come l'utile, o il piacere, anche se tali elementi sono parti costitutive di essa: Aristotele pertanto non rimane, come non vi rimaneva Socrate, in una posizione di puro eudemonismo, o utilitarismo empirico. Egli determina infatti in che consista la felicità, e la individua nell'esercizio della funzione che più è specifica dell'uomo, cioè la razionalità, ciò per cui l'uomo si distingue dai semplici esseri viventi, come le piante, ed anche dagli altri viventi dotati di sensibilità, cioè gli animali. Si vede in tal modo come il bene dell'uomo è appunto, per Aristotele, il suo fine, cioè la sua perfezione, la realizzazione di ciò che più gli è proprio, della sua stessa umanità. Questa dottrina, di carattere apparentemente paradossale, in quanto afferma che uno deve diventare ciò che è, è resa possibile dalla distinzione aristotelica fra potenza ed atto e dalla concezione aristotelica della forma, ossia della natura dell'uomo, come qualcosa che esiste in potenza e che deve essere attuato. La forma specifica dell'uomo, cioè la razionalità, è per Aristotele essenzialmente atto, cioè attività, l'attività di pensare, di ragionare, di ricercare, di contemplare la verità. Questa viene acquisita dall'uomo alla nascita, ma in forma semplicemente potenziale, perciò per essere pienamente realizzata deve essere tradotta in atto, cioè esercitata effettivamente, attualmente. Solo così l'uomo realizza veramente se stesso, il suo bene, la sua felicità. Il bene è dunque, come per Socrate, la virtù, vale a dire l'eccellenza, la perfezione dell'uomo, e tra le virtù coincide soprattutto con quelle dianoetiche, o conoscitive, e con la più alta di queste, che è la sapienza, o conoscenza delle verità supreme, cioè delle cause prime, vale a dire di quella che noi chiamiamo la filosofia.²¹

A questo punto si chiarisce il collegamento fra il bene dell'uomo e il bene assoluto. Anche Aristotele infatti, come Platone, sviluppa una metafisica, anzi scrive l'opera destinata a rimanere nota per sempre con questo titolo, nella quale dimostra l'esistenza di un bene assoluto e trascendente, cioè il primo motore immobile, atto puro, pensiero del pensiero, Dio. Questo è, come l'idea del bene di Platone, la cosa più intelligibile e più desiderabile che esista – anzi proprio per questo motivo può muovere restando immobile²² –; ma, a differenza dall'idea del bene e come la Mente del *Filebo*, esso è anche pensante, cioè soggetto di intelligenza, e probabilmente anche amante, cioè soggetto di amore, almeno verso se stesso, in quanto è ottimo e felice.²³

Esso tuttavia è causa di tutti gli altri beni in modo diverso da come lo è l'idea del bene: non è, infatti, causa formale, ma, sempre per usare il linguaggio aristotelico, causa motrice, cioè efficiente, il che gli consente di non ridurre tutti i beni ad un essere unico. Esso infatti è causa dell'ordine cosmico, il quale pure è un bene, un bene immanente causato dal bene trascendente, come l'ordine di un esercito è causato dal comandante generale. E l'ordine

²⁰ *Ivi*, I 1-2, trad. cit., pp. 83-85 e 87-88.

²¹ *Ivi*, I 7, trad. cit., pp. 97-99 e X 7, trad. cit., pp. 430-432.

²² ARISTOTELE, *Metafisica* XII 7, trad. di C. A. Viano, Torino, Utet, 1974, p. 510.

²³ *Ivi*, p. 512.

consiste nel fatto che ciascuna cosa tende ad un proprio fine, cioè ad un proprio bene, perciò è anch'esso un bene, e tutto è coordinato con tutto, tutto è collegato con tutto, grazie appunto alla dipendenza di tutto da un primo motore.²⁴

Quale posto occupa l'uomo in quest'ordine? In quale rapporto sta il suo bene, cioè il suo fine, col bene assoluto? In un rapporto del tutto peculiare, che Aristotele chiarisce magistralmente nel brano finale dell'*Etica Eudemea*, dove dice che Dio è fine, ma non nel senso che dia degli ordini – perché non ha bisogno di nulla –, ma nel senso che è il fine in vista di cui la saggezza ordina all'uomo di operare. E come opera l'uomo in vista di questo fine? Esercitando la razionalità, cioè le virtù dianoetiche, la sapienza, che è poi la sua perfezione, la sua felicità, il suo bene di uomo. Esercitando la sapienza, infatti, l'uomo indaga le cause prime ed in tal modo giunge a scoprire quella causa prima di tutte le cose che è appunto Dio, perciò in tal modo «contempla Dio».²⁵ Si tratta, come si vede, di una contemplazione che non ha nulla di religioso, né tanto meno di mistico; è una contemplazione scientifica, filosofica, cioè una ricerca, una speculazione razionale. L'etica aristotelica, dunque, non deduce delle norme da principi di carattere metafisico, quali la volontà di Dio o simili, ma indica semplicemente un fine e i mezzi necessari per conseguirlo. Ciò che in essa manca, e non poteva non mancare dato il suo carattere puramente razionale, è la garanzia da parte di Dio che l'uomo – ogni uomo, non solo il filosofo, però anche il filosofo – riuscirà effettivamente a raggiungere il suo fine, ed a raggiungerlo in modo pieno, completo, tale da assicurargli la perfetta felicità. Per quanto felice possa infatti essere il filosofo aristotelico nella sua «contemplazione» di Dio, anzitutto la sua felicità non sarà attingibile da tutti gli uomini, perché non tutti possono essere filosofi (anzi alcuni *devono* essere politici, altri «economici», altri addirittura schiavi), e nemmeno i filosofi possono goderla eternamente, ma vi debbono rinunciare con la morte. Aristotele dunque non riesce nemmeno lui a «salvare la vita» completamente.

La soluzione di queste aporie non verrà da nessuna filosofia antica, nemmeno da quelle posteriori ad Aristotele, come lo stoicismo e l'epicureismo, che pure al problema della saggezza, cioè della «salvezza della vita», hanno dedicato tutta la loro attenzione. Essa verrà soltanto da una religione, cioè dal cristianesimo, grazie alla sua fede in una rivelazione divina.

IV.

Gli effetti di questa soluzione, cioè la sua influenza sulla concezione filosofica del bene, si sono fatti sentire nella filosofia pagana prima ancora che in quella cristiana, probabilmente perché i primi cristiani, ancora tutti presi dall'entusiasmo per la verità scoperta nella rivelazione, non si preoccuparono di darne una fondazione razionale e lasciarono la speculazione puramente filosofica agli autori pagani. Il maggiore tra questi, vissuto nello scorcio dell'evo antico che segue l'avvento e la diffusione del cristianesimo, è certamente Plotino, fondatore del neoplatonismo antico e destinato ad influenzare, attraverso Sant'Agostino,

²⁴ *Ivi*, XII, trad. cit., p. 520.

²⁵ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VIII 3, trad. di A. Plebe, Bari, Laterza, 1965, p. 284.

gran parte della filosofia cristiana medioevale e moderna. Plotino riprende il concetto platonico del bene assoluto – l'idea del bene –, lo identifica neopitagoricamente con l'Uno e religiosamente con Dio e ne fa derivare tutta la realtà mediante una sorta di processo emanativo. Questo processo di derivazione fa sì che tutta la realtà sia buona e dunque il bene, inteso come oggetto della metafisica, assuma, oltre al significato di principio trascendente, che già aveva in Platone e in Aristotele, anche quello di aspetto trascendentale, cioè universale, della realtà. Ma quest'ultima è platonicamente circoscritta al solo mondo intelligibile, formato dalle idee eterne delle cose e dall'anima che ad esse è affine, mentre il mondo sensibile è visto come un essere diminuito, anzi un diverso dall'essere, un non-essere. In quanto non-essere, il mondo sensibile è identificato col male, la cui essenza è riposta nella materia, cioè nel principio che costituisce il mondo sensibile, distinguendolo da quello intelligibile.²⁶

Quanto al bene dell'uomo, esso non potrà consistere, per Plotino, che nell'allontanarsi dal mondo sensibile per avvicinarsi il più possibile al mondo intelligibile, cioè a Dio, all'Uno, al bene. Plotino anzi ammette che l'uomo, o meglio la sua anima, in particolare il suo intelletto, possa giungere sino alla contemplazione diretta di Dio, in una sorta di estasi mistica, che lo porta ad uscire, per così dire, fuori di sé, cioè a perdere la propria individualità, per identificarsi totalmente con Dio in un'unione che è insieme conoscenza ed amore.²⁷ Qui, in questa concezione, si manifesta chiaramente l'influenza del cristianesimo, cioè della «buona novella» secondo la quale l'uomo può salvarsi e raggiungere la felicità nell'unione amorosa con Dio. La grande novità di questa concezione rispetto a quelle di Platone e di Aristotele è che non solo il bene dell'uomo suppone in qualche modo il bene assoluto, ma si attua nell'unione con lo stesso bene assoluto: la felicità suprema per l'uomo viene a consistere non più semplicemente nella realizzazione della propria natura, nella perfezione del proprio essere, in una contemplazione che è ancora ricerca, conoscenza mediata, per dimostrazione, bensì nel godimento diretto del bene assoluto, nella contemplazione immediata di esso ed anzi nell'unione con esso.

Solo che Plotino, continuando a concepire platonicamente Dio come idea del bene, cioè come impersonale, in quanto superiore allo stesso essere, e quindi all'anima e all'intelletto, non può ammettere la rivelazione, la redenzione, la grazia. L'uomo, anzi l'anima, deve elevarsi a Dio con le sue sole forze, mediante un processo puramente naturale: la felicità derivante dall'unione con Dio appare pertanto riservata a pochi individui eccezionali, quelli capaci di elevarsi fino a lui mediante la contemplazione, vale a dire i filosofi.

V.

Del tutto diverso è il significato che l'unione con Dio assume nel primo grande filosofo cristiano, Sant'Agostino, il quale pure subisce fortemente l'influenza di Plotino. Anche Agostino si pone il problema dell'uomo, come i filosofi greci, in termini di felicità, ed anch'egli ripone tale felicità, come Plotino, nell'unione dell'uomo con Dio. Solo che egli, in

²⁶ PLOTINO, *Enneadi* I 8, 2-3, trad. di V. Cilento, in *Antologia plotiniana*, Bari, Laterza, 1955, pp. 42-43.

²⁷ *Ivi*, VI 9, 3-4 e 11, trad. cit., pp. 170, 172-173.

quanto cristiano, concepisce Dio come persona, cioè come dotato di intelletto e di amore, e crede nella rivelazione secondo cui Dio ama l'uomo e gli concede la grazia, vale a dire il dono di unirsi a lui e di raggiungere in tal modo la felicità. Le virtù che predispongono l'uomo a questa unione, per Agostino, non sono più le forze puramente naturali dell'anima, come per Plotino, ma sono le cosiddette virtù teologali, fede, speranza e carità, frutto di un dono divino. E la stessa sapienza, mediante la quale l'uomo conosce Dio e realizza la sua felicità, per Agostino è una partecipazione alla Sapienza divina, che si personifica nel Figlio di Dio.²⁸

Un altro progresso, infine, che il cristianesimo consente ad Agostino, rispetto a Plotino, nella concezione del bene, è strettamente legato all'idea di creazione. Secondo Agostino, infatti, istruito in ciò dalla rivelazione contenuta nella *Bibbia*, Dio non emana da sé il mondo, come per Plotino, ma lo crea dal nulla con un atto di libertà, che è poi un atto d'amore. Di conseguenza tutto ciò che esiste, in quanto creato da Dio, è intrinsecamente buono, compreso il mondo sensibile e la stessa materia. Il bene, dal punto di vista metafisico, oltre ad essere principio trascendente, è anche un aspetto trascendentale della realtà nel senso più pieno, per cui tutto ciò che è, è buono: *ens et bonum convertuntur*, dirà in seguito la Scolastica. Il male dal punto di vista metafisico non esiste più: esiste solo il male morale, cioè compiuto dall'uomo, ed è il peccato, frutto di un cattivo uso di quel bene che è la libertà, il quale ha luogo quando l'uomo, anziché tendere a Dio, sceglie le creature, viste come alternativa a Dio.²⁹

VI.

Ma colui che porta a perfezione la sintesi tra filosofia greca e rivelazione cristiana anche a proposito del bene, distinguendo chiaramente all'interno di essa la parte razionale, cioè filosofica, da quella rivelata, oggetto di fede, è San Tommaso d'Aquino. Questi, oltre che a Platone e al neoplatonismo, si richiama anche ad Aristotele, cioè al filosofo che in precedenza i cristiani consideravano troppo razionale, troppo laico, troppo pagano per essere cristianizzato. Da Aristotele Tommaso riprende la concezione secondo cui il bene dell'uomo coincide col suo fine, con la sua perfezione. Tuttavia, grazie alla dottrina della creazione – che Tommaso considera, oltre che rivelata, anche dimostrabile razionalmente come unico rapporto ammissibile tra un Assoluto trascendente, il quale sia causa totale dell'universo, e l'universo stesso –, egli ripone il fine ultimo dell'uomo, la sua perfezione suprema, nel possesso stesso di Dio, dato che l'uomo è stato creato, come ogni altra cosa, da Dio e Dio, essendo l'Assoluto, non può avere altro fine, nel proprio operare, che se stesso. Dio, dunque, anche per Tommaso, come per i filosofi greci e per Agostino, è il bene supremo, ma con questo bene supremo coincide anche il bene dell'uomo, come insegna il cristianesimo.³⁰

²⁸ S. AGOSTINO, *De beata vita* 2, 10-11; 4, 33-35, trad. di D. Gentili, in *Dialoghi*, vol. I, Roma, Città Nuova, 1970, pp. 195-197 e 221-225.

²⁹ S. AGOSTINO, *Confessioni* VII 12 e XIII 28, trad. di C. Vitali, Milano, Rizzoli, 1958, pp. 186 e 240.

³⁰ S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma contro i Gentili* III, 3, 17-19; I 37, 40-41, trad. di G. Di Napoli, Padova, Radar, 1970, pp. 172-174, 177-178 e 127-128.

Il contributo specifico di Tommaso a quest'ultima dottrina consiste nel chiarire il modo di questa coincidenza, cioè nello spiegare come l'uomo può godere di Dio. A suo giudizio ciò avviene mediante una conoscenza puramente intellettuale, diretta, immediata, dell'essenza stessa di Dio. Tuttavia questa intuizione dell'essenza divina non è alla portata dell'uomo in questa vita, dove egli deve accontentarsi di conoscere per mezzo di dimostrazioni, aristotelicamente, solo l'esistenza di Dio e alcuni suoi attributi. Essa è accessibile solo dopo la morte, nella vita eterna, mediante un atto di grazia e di amore da parte di Dio.³¹

Si può dire, dunque, che con Sant'Agostino e soprattutto con San Tommaso, la ricerca di una soluzione positiva al problema del bene, cioè del senso della vita, iniziata dai Greci prima mediante la scoperta del bene come perfezione dell'uomo (Socrate) e poi mediante la distinzione fra bene dell'uomo e bene assoluto e la fondazione metafisica di quest'ultimo (Platone e Aristotele), è giunta al suo compimento, reso possibile dal cristianesimo, mediante l'identificazione, in parte conquistabile razionalmente ed in parte affidata alla fede, tra i due momenti.

³¹ S. TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica I^a-II^{ae}*, q. 3, a. 8; q. 5, a. 3, trad. di C. Libertini, in S. TOMMASO D'AQUINO, *Il problema morale*, Messina, Principato, 1933, pp. 28-29.

LA CRISI DELLA SOLUZIONE CLASSICA

I.

La concezione antica e medioevale del bene è entrata in crisi con la decadenza della Scolastica ed il sorgere della scienza e della filosofia moderna. Quest'ultima, infatti, assumendo la nuova scienza, costituita dall'applicazione della matematica allo studio del mondo fisico, come modello del sapere, ha inaugurato una concezione della realtà di tipo meccanicistico, secondo la quale tutti i fenomeni sono riducibili a movimenti di corpi materiali nello spazio e dalla quale è rigorosamente esclusa qualsiasi considerazione di tipo finalistico. Gli eccessi di un certo finalismo medioevale, secondo il quale anche gli avvenimenti più insignificanti si svolgevano in vista di un fine chiaramente conoscibile, costituito in gran parte dal bene dell'uomo e addirittura dal bene assoluto, portarono alla negazione di qualsiasi finalità interna alla natura e all'uomo stesso, con conseguenze, come vedremo subito, disastrose per quanto riguarda la concezione stessa del bene dell'uomo.

L'iniziatore ed insieme il maggior sostenitore del meccanicismo moderno è Descartes, il filosofo razionalista che tentò di costruire secondo il metodo matematico non solo la fisica ma l'intera sua filosofia. Descartes, tuttavia, tutto preso dai problemi metodologici, fisici e metafisici, non dedicò che scarsa attenzione alla morale ed in particolare non si occupò del problema del bene. Colui che invece rivolse l'attenzione a questo tema, estendendo all'etica il materialismo ed il meccanicismo cartesiani, è Spinoza (analogamente, Hobbes li aveva estesi alla politica e Petty all'economia). Ma Spinoza congiunse al cartesianesimo una forte componente neoplatonica, derivatagli dalla sua formazione nella filosofia ebraica, giungendo ad una forma di vero e proprio panteismo.

Avendo identificato la natura con Dio ed avendo quindi escluso la creazione, Spinoza considera tutto ciò che accade nella natura, ivi comprese le azioni dell'uomo, come una manifestazione della necessità con cui agisce Dio stesso, e pertanto esclude dalla realtà qualsiasi processo finalistico. La conseguenza di questa visione rigidamente meccanicistica è la negazione dei concetti stessi di bene e di male, di perfezione e di imperfezione, intesi come corrispondenza o meno di una realtà al suo fine, al suo modello, a ciò in vista di cui è stata creata.³² Nella natura esistono solo gradi diversi di essere, di potenza, e quindi la perfezione non è qualcosa che debba essere realizzato, qualcosa a cui si possa tendere, ma consiste semplicemente nel conservare il proprio essere, per sé e per gli altri.³³ L'ordine dell'essere, che deve venire conservato, è indicato all'uomo dalla ragione e pertanto il bene dell'uomo, se così ancora si può chiamare, consiste nell'uniformarsi ai precetti della ragione e nel vincere le passioni che possono indurre ad agire diversamente da essi. Anzi, il modo per vincere le passioni è, secondo Spinoza, quello di conoscerle il più chiaramente e distintamente possibile, perché tale conoscenza consente di ordinare e concatenare vicendevolmente gli affetti in modo da sottometterli tutti all'affetto prodotto dalla conoscenza della dipendenza di tutte le cose da Dio.³⁴

³² B. SPINOZA, *Etica*, parte IV, prefazione, trad. di G. Durante, Firenze, Sansoni, 1963, pp. 399-407.

³³ *Ivi*, parte IV, scolio alla prop. XVIII, trad. cit., pp. 439-441.

³⁴ *Ivi*, parte V, scolio alla prop. XX, trad. cit., pp. 611-615.

Come si vede, il bene e il male vengono ridotti a fatti puramente conoscitivi, ad una conoscenza di tipo matematico – tali sono infatti le idee chiare e distinte proprie della ragione –, e gli stessi comportamenti umani vengono dedotti geometricamente dall'ordine matematico e meccanico che governa l'universo. Anche il culmine dell'azione morale dell'uomo, costituito dall'amore che egli prova per Dio in quanto conosce di essere totalmente dipendente – come ogni altra cosa – da lui, amore che pure nasce, secondo Spinoza, da un genere di conoscenza diversa da quella matematica, ossia da una conoscenza di tipo intuitivo, o «intelletto», non è altro che un riconoscimento del carattere assoluto, appunto divino, dell'ordine matematico che regna nella realtà.

Così un esito che può sembrare simile a quello della concezione tradizionale antica e medioevale, ossia l'identificazione del bene supremo dell'uomo con la conoscenza e l'amore di Dio, bene assoluto, in realtà ha un significato diverso, perché consiste nella proposta dell'ordine matematico-meccanico come vera essenza del bene assoluto e quindi come suprema legge morale: siamo di fronte ad una riduzione dell'etica alla metafisica, resa possibile dal carattere immanentistico-meccanicistico di tale metafisica.

II.

Un debole tentativo di reagire a questo eccesso fu compiuto da Leibniz, che rifiutò l'immanentismo spinoziano, ripristinò la dottrina della creazione ed in qualche misura anche il finalismo negato da Spinoza. Anch'egli, tuttavia, restò preso da una concezione fondamentalmente matematica della realtà, tendente ad identificare l'ordine fisico con l'ordine morale sulla base del presupposto dogmatico che il mondo reale, in quanto creato da Dio, sia non solo buono, ma sia addirittura il migliore dei mondi possibili. Questa convinzione, che si esprime nella famosa dottrina dell'«armonia prestabilita», permette anzitutto a Leibniz di affermare che meccanicismo e finalismo praticamente coincidono. Il primo infatti è il regno dei corpi, i quali «agiscono secondo le leggi delle cause finali, in forza di appetizioni, fini e mezzi», e «i due regni, quello delle cause efficienti e quello delle cause finali, sono in armonia tra loro».³⁵

Anche per Leibniz l'ordine che regna nel mondo è un ordine di tipo fondamentalmente matematico e l'uomo realizza il proprio bene, cioè la propria felicità, adeguandosi a tale ordine, che è espressione della stessa volontà divina. Il significato anche morale di tale ordine si manifesta soprattutto a livello degli spiriti, cioè delle anime umane sopravvissute alla morte del corpo, dove si instaura un vero e proprio regno di Dio. «Occorre considerare Dio – scrive Leibniz – non soltanto come principio e causa di tutte le sostanze e di tutti gli esseri, ma ancora come il capo di tutte le persone o sostanze intelligenti, e come il monarca assoluto del più perfetto Stato, qual è quello composto dall'insieme di tutti gli spiriti».³⁶ Questo «regno degli spiriti» è per lui il sommo bene, un bene che, come si vede, ha un significato metafisico e morale insieme, dove l'etica è dedotta direttamente dalla metafisica, anzi addirittura dalla fisica.

³⁵ G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, par. 79, in *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Bari, Laterza, 1963, p. 382.

³⁶ G. W. LEIBNIZ, *Discorso di metafisica*, par. 35, in *Saggi cit.*, p. 141.

«Allo stesso modo – afferma infatti Leibniz – con cui abbiamo sopra stabilito un’armonia perfetta tra i due regni naturali, l’uno delle cause efficienti e l’altro delle cause finali, dobbiamo qui notare anche un’altra armonia tra il regno fisico della natura e il regno morale della grazia, cioè a dire tra Dio considerato come architetto della macchina dell’universo, e Dio considerato come monarca della Città divina degli spiriti. [...] Si può dire ancora che Dio come architetto accontenta in tutto Dio come legislatore; che quindi i peccati debbono portare con sé la propria pena, a mezzo dell’ordine della natura, anzi in virtù della struttura meccanica delle cose; e che ugualmente le buone azioni debbono attirarsi le loro ricompense per vie meccaniche in rapporto ai corpi, benché ciò non possa e non debba aver luogo sempre sul momento».³⁷

III.

Una dottrina come questa spiega e rende quasi naturale una reazione come quella di Hume, il quale, pur non prendendosi direttamente con Leibniz e con Spinoza, si oppone ad ogni tentativo di dedurre l’etica dalla metafisica, mostrando chiaramente di aver presenti metafisiche di tipo matematico, quali quelle dei neoplatonici inglesi, e fisiche di tipo meccanicistico, quali quella newtoniana, non molto diverse dalla metafisica e dalla fisica di Spinoza e di Leibniz. Hume, infatti, non nega la distinzione tra bene e male: nega che essa sia determinabile per mezzo della ragione, perché la ragione, a suo avviso, non fa che stabilire relazioni tra le idee, e tali relazioni non possono che conformarsi alle leggi meccaniche dell’associazione delle idee, ossia la legge della somiglianza, quella della contiguità nello spazio e nel tempo e quella della causa ed effetto.

Il filosofo empirista inglese, invero, mantiene un concetto fondamentale dell’etica tradizionale, antica e medioevale, quello per cui la filosofia pratica ha non solo lo scopo di conoscere, ma anche quello di rendere migliori gli uomini, di indurli ad agire bene. Nella filosofia razionalistica, invece, la distinzione tra filosofia teoretica e filosofia pratica era pressoché scomparsa, o comunque aveva perso di significato, essendo anche la filosofia pratica, cioè l’etica, concepita come una scienza rigorosa di tipo matematico. Solo che tale distinzione aveva ancora un senso nel quadro di una visione del mondo di tipo aristotelico, dove accanto alle cause efficienti (cioè motrici, meccaniche) venivano ammesse anche le cause finali, e la filosofia pratica si occupava essenzialmente di queste ultime. Per Hume, invece, le cause finali non esistono più – in ciò egli concorda con la filosofia razionalistica – e tuttavia l’etica non può ricavarsi semplicemente dalla metafisica, o dalla fisica, che hanno a che fare solo con cause efficienti. Dunque la morale non è dimostrabile razionalmente.³⁸

Di questa dottrina esiste in Hume anche una formulazione che sarà denominata, da parte della filosofia analitica inglese del Novecento, e da una vasta letteratura non ancora in via di esaurimento, la quale prende come verità indiscusse le tesi della filosofia analitica –, «legge di Hume», secondo la quale il dedurre l’etica dalla metafisica dà luogo anzitutto ad un errore di logica, la cosiddetta «fallacia naturalistica». In base a questa presunta «legge»

³⁷ G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, par. 89, trad. cit., pp. 383-384.

³⁸ D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, libro III, parte I, sez. 1, in *Opere*, a cura di E. Lecaldano e E. Mistretta, Bari, Laterza, 1971, vol. I, pp. 482-485 e 488-490.

– che in verità Hume non considera mai tale – le proposizioni della metafisica e della fisica sono formate da verbi al modo indicativo, cioè sono proposizioni di tipo descrittivo, mentre quelle dell’etica sono formate dal verbo «dovere», equivalente al modo imperativo, cioè sono proposizioni di tipo prescrittivo. Ora, in buona logica aristotelica – ma questo non è sempre chiaro ai recenti seguaci della filosofia analitica –, la deduzione è possibile solo entro contesti del tutto omogenei, perciò, se le proposizioni descrittive e quelle prescrittive sono fra loro eterogenee, queste non possono essere dedotte da quelle.³⁹

A dire il vero Hume non scende in tali dettagli: egli non esclude che da proposizioni descrittive si possano dedurre proposizioni prescrittive, ma chiede semplicemente che si mostri come ciò sia possibile. È chiaro che per lui la cosa è impossibile, ma lo è per la ragione detta prima, cioè che le proposizioni descrittive da lui considerate esprimono esclusivamente delle relazioni di tipo meccanico e non delle relazioni di tipo finalistico. Se Hume, e con lui i moderni filosofi analitici, ammettessero queste ultime, non vedrebbero alcuna eterogeneità fra le premesse e le conclusioni del sillogismo morale, perché non c’è eterogeneità nel dire: «l’azione A è un mezzo indispensabile per conseguire il fine B, dunque chi vuole conseguire il fine B deve compiere l’azione A». Se, anziché prendere come modello dell’etica la matematica, si prendesse la medicina, come facevano i filosofi antichi, si vedrebbe come non vi sia nulla di strano nel dedurre da una descrizione (diagnosi) una prescrizione (terapia): ma ciò è possibile perché la medicina, a differenza della matematica, ha un fine, precisamente la salute, esattamente come ha un fine la filosofia pratica.

Non conoscendo altra metafisica che quella matematica ed altra fisica che quella meccanicistica, Hume è costretto a fondare la distinzione fra bene e male, a cui pure non vuole rinunciare, unicamente sul sentimento, cioè sul fatto, a suo dire rilevabile empiricamente e quindi incontestabile, che di fronte ad una azione buona proviamo un sentimento di piacere e di fronte ad una azione cattiva proviamo un sentimento di dolore.⁴⁰ Sarà necessario l’acume di Kant per rilevare che non sempre questo accade e che pertanto il sentimento è un fondamento insufficiente per assicurare all’uomo la capacità di distinguere tra ciò che è veramente bene e ciò che è veramente male.

IV.

Kant è infatti il grande critico, non solo nel campo gnoseologico, ma anche in quello etico, dell’intera filosofia moderna, cioè colui che sancisce definitivamente la crisi del concetto di bene. Egli sostanzialmente condivide la critica di Hume all’etica razionalistica, perché come Hume non sa concepire altra metafisica che quella matematica ed altra fisica che quella meccanicistica; ma non rimane soddisfatto nemmeno dell’etica empiristica e sostanzialmente scettica (o relativistica) di Hume e perciò propone una sua concezione del bene che, nell’intento di restituire a questo concetto un valore universale, finisce con lo svuotarlo di qualsiasi contenuto.

Vediamo anzitutto per quali motivi egli non rimane soddisfatto dell’empirismo umano. Se il bene e il male, osserva Kant, si fondano unicamente su un sentimento di piacere

³⁹ *Ivi*, pp. 496-497.

⁴⁰ *Ivi*, sez. 7, pp. 497-498.

e di dolore, cioè su un dato empirico, non ha nemmeno senso chiamarli bene e male, ma essi sono semplicemente il piacevole e lo spiacevole, oppure il bene sarebbe ciò che può procurare il piacere, vale a dire l'utile, ed il male il suo opposto, vale a dire il dannoso. In tal modo la determinazione del bene sarebbe affidata esclusivamente alla sensazione, cioè andrebbe del tutto perduto il concetto stesso di bene, il bene universale scoperto da Socrate.⁴¹

Ma nemmeno la posizione tradizionale, da lui attribuita alla Scolastica, soddisfa Kant. Essa gli appare, infatti, ambigua a causa dell'ambiguità stessa del termine *bonum*, che in latino può significare tanto il «bene» in senso morale, quanto il «benessere» in senso utilitaristico. A tale ambiguità Kant contrappone la chiarezza della lingua tedesca, che distingue il bene dal benessere chiamando il primo *Gute* ed il secondo *Wohl*. Ritenendo che quest'ultimo cada interamente nella sfera della sensibilità, e quindi sia soggetto alla critica già rivolta all'empirismo di Hume, Kant si sofferma a determinare in che consista il bene come *Gute* ed a questo proposito mostra di essere anch'egli a sua volta condizionato dalla critica rivolta da Hume alla filosofia razionalistica. Per Kant, infatti, qualsiasi determinazione del bene come oggetto di desiderio, la quale preceda la legge, la massima, la norma dell'azione imposta dalla ragione alla volontà, ricade nella sfera empirica e dunque fa sì che il bene in questione non sia un vero bene morale, ma un semplice benessere. Solo se la legge, la massima, la norma precede qualsiasi altra determinazione, si ha il vero bene morale, la condizione suprema di ogni bene, che viene dunque a coincidere con la volontà stessa in quanto conforme alla legge, cioè con la volontà buona.⁴²

Tutto ciò significa che la norma imposta dalla ragione, per Kant, non può in alcun modo derivare da una conoscenza razionale, ma deve essere originaria, e che da una conoscenza, la quale non può essere che empirica, non si può dedurre alcuna norma morale, ma solo un'indicazione di tipo utilitaristico. Non è difficile vedere in questa posizione un'adesione alla tesi di Hume, secondo cui l'etica non può essere dedotta dalla metafisica. La differenza tra Kant e Hume è solo nel fatto che Kant non si accontenta dell'etica utilitaristica, vuole fondare un'etica razionale e, avendo rinunciato a qualsiasi fondazione metafisica, fonda l'etica praticamente su se stessa, cioè parte già da una norma, da una legge, da una proposizione di tipo prescrittivo, considerando quest'ultima come l'unico fondamento possibile di altre proposizioni ugualmente prescrittive.

La vera ragione di questa adesione a Hume è che anche Kant, come Hume, non ammette altre conoscenze razionali che quelle relative al mondo dell'esperienza, vale a dire al mondo della fisica-matematica, dove l'unica causalità vigente è quella di tipo efficiente, cioè meccanico-motorio. Per Kant, come è noto, la ragione non è in grado di conoscere realtà trascendenti l'esperienza, perciò non è nemmeno in grado di conoscere il bene, ma può solo comandarlo praticamente. Come, poi, sia possibile comandare un bene che non si conosce, è il problema che rimane aperto nell'etica kantiana e che la condanna ad un vuoto formalismo.

La grandezza di Kant come filosofo è tuttavia tale che, malgrado questi pesanti condizionamenti subiti dal suo pensiero, riaffiorano qua e là concetti simili a quelli della tradi-

⁴¹ E. KANT, *Critica della ragion pratica*, parte I, libro I, c. 2, trad. di F. Capra, riveduta da E. Garin, Bari, Laterza, 1963, pp. 74-75.

⁴² *Ivi*, pp. 75-79.

zione classica. La sua famosa esaltazione del dovere, cioè della legge morale come fonte di ogni bene, lascia infatti trapelare il riconoscimento che l'uomo, in quanto soggetto della legge morale, ha un valore che lo pone al di sopra del mondo sensibile e tale valore consiste nella libertà, detta anche «personalità». In virtù di questo valore egli non è mezzo, ma fine, e come tale deve essere considerato da tutti gli altri uomini ed è effettivamente considerato – osserva Kant con penetrazione forse superiore a quella dello stesso San Tommaso – persino da Dio.⁴³ Ecco quindi configurarsi un'etica fondata sulla conoscenza del valore dell'uomo, la quale non è una conoscenza empirica, e tale etica non può configurarsi che come etica finalistica, perché attribuisce il valore supremo, cioè il carattere di bene, a qualcosa di fine a se stesso, ossia la personalità dell'uomo, la sua perfezione.

Un altro concetto collegato con la tradizione classica, che riaffiora nell'etica kantiana, è quello di «sommo bene» inteso come bene completo, totale, che anche in Kant si configura, come nei filosofi antichi e medioevali, quale unione di virtù e felicità. Tale unione, osserva Kant, non è analitica, ma sintetica, perché di fatto ci può essere virtù senza felicità o felicità senza virtù, ma la sintesi tra i due aspetti, e quindi l'esistenza stessa del sommo bene, non può essere garantita da alcuna metafisica, poiché per il filosofo di Königsberg l'unica metafisica possibile è quella razionalistica, cioè matematica, i cui giudizi sono tutti solo analitici e quindi incapaci di produrre nuove conoscenze. L'unica garanzia, se così si può ancora chiamare, dell'esistenza del sommo bene è quella che proviene dalla legge morale, secondo la quale la virtù si merita la felicità, è giusto che sia premiata dalla felicità, e quindi è necessario postulare tutte le condizioni richieste da tale unione, vale a dire l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio.⁴⁴ Ma si tratta, come si vede, di una necessità soltanto morale, cioè di un'esigenza, sia pure razionale, non di una necessità teoretica, conoscitiva, frutto di una vera e propria dimostrazione. Con questa dottrina, insomma, Kant rivela, per così dire, la nostalgia del concetto classico di sommo bene e al tempo stesso l'impossibilità di fondarlo nell'ambito dei presupposti matematici e meccanicistici della filosofia moderna.

⁴³ *Ivi*, pp. 109-110.

⁴⁴ *Ivi*, libro II, cc. 1-2, trad. cit., pp. 136, 139-140, 142, 144-145, 153, 155-156, 157.

I NUOVI TENTATIVI DI SOLUZIONE E IL LORO FALLIMENTO

I.

L'aporeticità della posizione kantiana è stata colta e denunciata immediatamente da Hegel, il quale anzitutto ha negato la distinzione tra bene e benessere, osservando che quest'ultimo è sussunto anch'esso nel concetto di sommo bene, ma soprattutto ha rilevato che il bene di Kant è un'idea astratta, esistente solo nel pensiero, in quanto è semplicemente voluto e, per entrare nella realtà, deve affidarsi alla volontà soggettiva: esso insomma, osserva Hegel, *deve* essere, dunque non è, non esiste. Al di là di questa opposizione tipicamente hegeliana tra «dover essere» ed «essere» – valida nei confronti del bene kantiano, perché questo è solo una norma, una legge, una prescrizione, priva di fondamento conoscitivo, ma non valida nei confronti di qualsiasi «dover essere» che abbia invece un fondamento conoscitivo nella realtà, per esempio in una causa finale o in un principio trascendente –, ciò che si può cogliere nella critica di Hegel a Kant è il rilevamento della inconoscibilità e quindi della infondatezza del bene kantiano. Il bene di Kant non è, ossia non esiste nella realtà, perché non è l'oggetto di una conoscenza razionale, ma è semplicemente una norma, una prescrizione priva di adeguata giustificazione teoretica. Con questo rilievo Hegel, a differenza di Kant, si sbarazza dell'obiezione humiana alla presunta «fallacia naturalistica», perché egli è venuto in possesso – e questa è la sua originalità e la sua grandezza nei confronti della filosofia moderna a lui precedente – di una nuova metafisica, non più matematica e meccanicistica, ma dialettica e finalistica, recuperando in qualche modo alcuni aspetti della concezione classica.

L'aporeticità della concezione kantiana del bene è manifestata, osserva giustamente Hegel, dalla sua indeterminatezza, dal suo carattere puramente formale: che cosa può comandare, infatti, una legge che non si fonda sulla conoscenza di alcun oggetto? Il dovere per il dovere, il semplice accordo della legge con se stessa, dunque nulla di determinato, nulla di veramente buono inteso come diverso da qualcosa di non buono.⁴⁵ In tal modo Hegel mostra come un'etica assolutamente priva di fondazione metafisica finisce col distruggere se stessa, col diventare impossibile anche come etica. È chiaro infatti che l'indeterminatezza della legge, il vuoto formalismo, lasciano la porta aperta a qualsiasi arbitrio, a qualsiasi azione che una coscienza magari malata ritenga di poter compiere in nome di una concezione deformata del «dovere».

Ma il bene come essere, ossia l'«eticità», che Hegel propone di sostituire al bene come «dover essere», cioè alla «moralità», non è determinato da una metafisica di tipo classico, che concepisca il bene come causa finale, perfezione dell'uomo già esistente nella mente di Dio e da realizzarsi nella vita per mezzo delle azioni, o come contemplazione e unione con un bene assoluto trascendente, ma è determinato da una metafisica di tipo immanentistico, secondo la quale il bene è già realizzato ed incarnato dalle istituzioni, dalle leggi positive, dalle realtà sociali e politiche già esistenti nella storia, la suprema tra le quali è lo Stato. L'Assoluto, per Hegel, non è trascendente, ma immanente alla storia, e tale quindi

⁴⁵ G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, parr. 129-135, trad. di F. Messineo, Bari, Laterza, 1965, pp. 120-121, 123-125.

è anche il fine dell'uomo. L'incarnazione di tale Assoluto è appunto lo Stato, «ingresso di Dio nel mondo», al quale pertanto l'uomo, in quanto individuo, deve essere totalmente subordinato, se necessario anche sacrificato, ed in tale subordinazione, ed eventuale sacrificio, consiste il suo bene.⁴⁶ Anzi, nemmeno lo Stato, uno Stato determinato, è il bene assoluto, perché i singoli Stati incarnano ciascuno un singolo «spirito nazionale», il quale rappresenta a sua volta un momento particolare dello «Spirito del mondo», manifestato in un singolo momento della storia. Il bene assoluto è appunto lo Spirito del mondo, il quale si manifesta nell'intera storia universale, ossia l'andamento stesso della storia. Questo esercita il suo diritto, che per Hegel è il diritto più alto di tutti, per mezzo della forza, ma non – afferma Hegel – della semplice forza intesa come «necessità astratta e irrazionale di un cieco destino», bensì di una forza superiore chiamata «ragione in sé e per sé», che poi è il fatto, il successo, il trionfo di un popolo su di un altro, di quel popolo nel quale in un determinato momento storico si è incarnato lo Spirito del mondo, cioè il popolo che di fatto è in quel momento padrone del mondo.⁴⁷

A questa conclusione non può non giungere un'etica fondata su una metafisica di tipo immanentistico, anche se poi Hegel, con il genio proprio del grande filosofo, vede al di là dello Stato e dello Spirito del mondo uno «Spirito assoluto» fatto di arte, religione e filosofia, nel quale soltanto culmina il sistema, cioè si esprime pienamente la verità, e recupera in tal modo il carattere metapolitico del bene dell'uomo, già intravisto da Aristotele mediante l'identificazione di esso con la vita teoretica.

II.

Un altro tentativo, diverso da quello hegeliano anche se in parte dipendente da esso, di recuperare una concezione positiva, determinata, del bene si ha con Marx. Questi parte dalla visione dialettica hegeliana secondo cui l'uomo, il soggetto, si oggettiva, vale a dire ripone la propria essenza, nel prodotto del proprio lavoro,⁴⁸ ed osserva che la struttura capitalistica dei rapporti di produzione mediante la proprietà privata dei mezzi di produzione stessa sottrae all'uomo il prodotto del suo lavoro, cioè gli toglie la sua stessa essenza, lo aliena. L'uomo pertanto, per riappropriarsi della sua essenza, deve abolire la proprietà privata dei mezzi di produzione, vale a dire la struttura capitalistica dei rapporti di produzione, ed instaurare il comunismo. Il comunismo dunque, secondo Marx, è la riappropriazione che l'uomo fa di se stesso, vale a dire la sua piena realizzazione, la sua perfezione, il suo bene. Nel comunismo, cioè nella società senza classi, l'uomo si riconcilia con la natura – perciò il comunismo è perfetto umanismo e perfetto naturalismo – e soprattutto si riconcilia con gli altri uomini, realizzando pienamente la sua natura sociale. Nel comunismo tutte le attività dell'uomo sono sociali, l'uomo stesso si rivela come essere sociale, «la sua vita individuale e la sua vita come essere appartenente ad una specie (*Gattungswesen*) non differiscono tra loro».⁴⁹

⁴⁶ Cfr. *L'Aggiunta* di E GANS al par. 258 dell'*op. cit.*, p. 372.

⁴⁷ *Ivi*, par. 340-345, pp. 287-290.

⁴⁸ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1960, vol. I, pp. 159-164.

⁴⁹ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 1968, p. 114.

Come si vede, mentre per Hegel l'uomo si oggettivava, e quindi si realizzava, nell'eticità, e particolarmente nella forma più alta di questa, cioè nello Stato, vale a dire nella sfera del «politico», per Marx egli si realizza nella società comunista, dove non c'è più bisogno di Stato perché non c'è più sfruttamento di una classe ad opera di un'altra – e lo Stato, come è noto, per Marx non è altro che lo strumento di tale sfruttamento. Questa società, più che alla sfera del politico, appartiene a quella che Hegel avrebbe chiamato la sfera della «società civile», cioè del «sociale», di una società civile in cui però è scomparsa la conflittualità interna, vale a dire la lotta di classe. Un'altra differenza rispetto a Hegel è che per Marx tale società non è già esistente, come lo Stato hegeliano, ma deve ancora essere realizzata, quindi esprime un certo «dover essere», anche se la sua determinazione, e insieme la garanzia della sua attuazione, è data proprio dalla dialettica hegeliana, che rende «scientifico» e non semplicemente «utopistico» il socialismo marxiano: essa dunque appartiene ugualmente all'ambito della storia, vale a dire all'ambito dell'immanenza. L'uomo, secondo Marx, prima o dopo realizzerà sicuramente se stesso, e tale realizzazione avverrà non in un'altra vita, ma in questa, non fuori dalla storia, ma nella storia. Il bene dell'uomo non ha alcun bisogno di fondarsi su un Assoluto trascendente, ma è risposto tutto in quell'Assoluto immanente che è la società comunista.

C'è solo, all'interno di questa concezione, un problema, che a Marx non sfugge, ed è quello della morte, da lui riconosciuta come «in contraddizione con quel che si è detto»; ma tale contraddizione è presto risolta mediante l'osservazione che «l'individuo determinato non è altro che un essere determinato appartenente ad una specie (*Gattungswesen*) e quindi come tale è mortale». ⁵⁰ Ciò significa che il raggiungimento del bene, della perfezione, dell'appropriazione dell'essenza dell'uomo, è assicurato dalla dialettica storica non all'individuo, ma alla specie umana nel suo complesso, e quindi tutti gli individui che sono nati e sono morti, o che nasceranno e moriranno, prima che si instauri la società comunista non hanno realizzato o non realizzeranno mai la propria perfezione, il proprio bene. Si può ancora considerare questo un perfetto «umanismo»? Eppure questa è una conseguenza inevitabile della mancanza di una metafisica trascendentistica in senso classico. Almeno Kant, pur senza fondarla teoreticamente, lasciava vivere la speranza nel «sommo bene»!

C'è poi un altro aspetto della concezione marxiana del bene che presenta un'intrinseca aporia, ma al tempo stesso rivela, attraverso l'indubbia penetrazione intellettuale di esso attuata dal pensatore di Treviri, un ritorno, forse non saputo e non voluto, alla concezione classica. Marx cioè ammette che nella società comunista l'uomo recupererà la dimensione estetica e teoretica delle sue attività, superando quella del semplice avere, cioè della semplice utilità. Egli menziona esplicitamente il godimento del «più bello degli spettacoli» e l'esplicarsi del «senso mineralogico», attività di natura indubbiamente estetica e teoretica, e coglie perfettamente il carattere di queste attività nell'essere fine a se stesse, cioè nel riferirsi «alla cosa in grazia della cosa». ⁵¹

Anche nella sua opera più matura, *Il capitale*, quando descrive «il regno della libertà», nuova denominazione della società senza classi, Marx ammette che tale regno «comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si tro-

⁵⁰ *Ivi*, p. 115.

⁵¹ *Ivi*, pp. 119 e 117.

va quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria». E più avanti afferma che il vero regno della libertà è «lo sviluppo delle capacità umane che è fine a se stesso».⁵² Si può ancora parlare, a questo punto, di lavoro? Un'attività fine a se stessa, compiuta per il piacere che produce – come le attività estetiche o teoretiche –, che non porta alla produzione materiale vera e propria, si può ancora, anche se può comportare una qualche produzione, per esempio quella di un'opera d'arte, chiamare lavoro nel senso economico del termine? E se questo, che è il libero sviluppo delle capacità umane, cioè il bene, la perfezione dell'uomo, non è più lavoro – tant'è vero che Marx nel medesimo passo auspica la riduzione della giornata lavorativa e dunque un'ampia disponibilità, per tali attività, di tempo libero –, come si può continuare a professare la dottrina formulata all'inizio, secondo cui l'uomo si oggettiva, cioè ripone la propria essenza nel prodotto del suo lavoro, e deve riappropriarsi di essa mediante l'abolizione della proprietà privata, cioè mediante il comunismo? Con questa osservazione sul regno della libertà, Marx mostra di avere compreso che il bene dell'uomo non dipende dal modo in cui egli lavora, cioè dal fatto che la proprietà dei mezzi di produzione sia privata o collettiva, ma dalla realizzazione di sé in un'attività che sia fine a se stessa, per la quale il comunismo può essere forse una condizione necessaria – tuttavia c'è da augurarsi che non lo sia, per pietà verso tutti coloro che ne sono stati o ne resteranno privi –, ma certamente non è condizione sufficiente, nemmeno per quei pochi, a paragone di tutti gli uomini vissuti nel corso della storia, che ne potrebbero godere.

III.

Mentre Hegel e Marx ancora tentano di dare un contenuto alla nozione di bene e di giustificarlo filosoficamente, con Nietzsche assistiamo al rifiuto sprezzante di ammettere un bene e un male, ma soprattutto alla rinuncia a giustificare quella che è pur sempre una scelta di campo a tale proposito. Intitolando emblematicamente uno dei suoi scritti più noti *Al di là del bene e del male*, Nietzsche esclude l'esistenza di un bene universale, di un «bene comune», semplicemente per il fatto che «quel che può essere comune, ha sempre ben poco valore».⁵³ In nome di questo aristocratico modo di pensare, egli si rivolge agli «spiriti liberi», o «spiriti forti», o «nuovi filosofi», amici giurati e gelosi della solitudine, per proporre loro una «trasvalutazione dei valori», ossia un rovesciamento, un capovolgimento della gerarchia dei valori tradizionali, un superamento della morale fondata sulla distinzione tra bene e male, cioè in pratica una morale nuova, fondata sull'«amore». Questo «amore», che è al di là del bene e del male, non ha nulla a che vedere con l'amore cristiano, cioè con la fratellanza, con l'altruismo, né con l'amore laico verso tutti gli uomini, cioè col sentimento umanitario, con la filantropia: è l'amore come passione, libero sfogo degli istinti, affermazione di sé, volontà di potenza.

La morale diffusa nell'Europa del suo tempo è, secondo Nietzsche, una «morale d'armento», perché per lui la maggior parte degli uomini, coloro che sono diversi dai pochi

⁵² K. MARX, *Il capitale*, libro III, sez. 7, a cura di M. L. Boggeri, Roma, Editori Riuniti, 1974, vol. III/2, p. 933.

⁵³ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, par. 48, trad. di F. Masini, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montanari, Milano, Adelphi, 1968, p. 47.

«spiriti liberi», dall'*élite* degli spiriti forti, equivalgono a degli armenti. Con ciò egli non intende criticare semplicemente la morale borghese, conformistica, ipocrita, dell'epoca vittoriana, come molti ancora sostengono. Egli è esplicito nell'indicare i suoi bersagli: anzitutto il cristianesimo, su cui ritorneremo fra poco, ma poi anche il «movimento democratico», da lui considerato l'erede naturale del cristianesimo, e i «melensi filosofastri e zelatori della fratellanza, i quali si dicono socialisti e vogliono la libera società», e «la anarchica canea», tutti unanimi nel sostenere «la mandria autonoma» rifiutando la giusta (per lui) distinzione fra padroni e servi, «unanimi nella fede in una morale della pietà comunitaria», nella fede verso la comunità, verso «l'armento in sé». ⁵⁴

Alla luce di queste affermazioni – indubbiamente centrali e ricorrenti, anche se forse contraddette da altre, il che non deve stupire in un autore che ha deliberatamente rinunciato a qualsiasi logica – non si comprende come oggi vi possa essere qualcuno che tende a presentare Nietzsche come un filosofo «di sinistra», progressista, rivoluzionario, quando l'unica rivoluzione in cui egli crede è manifestamente la restaurazione dell'antica divisione degli uomini in signori e servi, vittoriosamente distrutta dal cristianesimo, dalla democrazia e dal socialismo. Non c'è dubbio alcuno che Nietzsche si colloca deliberatamente agli antipodi di Marx. L'alternativa che egli propone alla «morale da armenti» è «una nuova specie di filosofi e di reggitori», di «condottieri» dal cuore di bronzo: ⁵⁵ funesta profezia di quanto sarebbe accaduto all'Europa nella prima metà del Novecento.

Alla «morale da armenti», da lui chiamata anche «morale degli schiavi», Nietzsche contrappone la «morale dei signori», cioè dei forti, dei nobili, degli aristocratici, per i quali «buono e cattivo» significano semplicemente «nobile e spregevole», il cui ideale è avere il cuore duro, la fede in se stessi, l'orgoglio di sé, una radicale inimicizia e ironia verso il «disinteresse», verso l'altruismo, verso la pietà, la simpatia, il «calore del cuore». ⁵⁶ Un tempo, presso gli antichi popoli schiavisti, vigeva questa morale dei signori, finché essa fu rovesciata e sostituita dalla «morale degli schiavi». Gli autori di questa prima «trasvalutazione dei valori» furono, secondo Nietzsche, gli Ebrei, esaltatori dei poveri, degli umili, dei sofferenti, degli infermi, a cui promisero la beatitudine. Con la «mostruosa e smisuratamente funesta iniziativa» degli Ebrei ebbe inizio la rivolta degli schiavi, che purtroppo (per Nietzsche) è stata vittoriosa per opera di chi ha raccolto l'eredità della trasvalutazione giudaica, cioè di Gesù di Nazareth. Questi poté vincere grazie al fatto che coronò l'odio ebraico verso i signori con la specie più profonda e più sublime d'amore, avendo «le stesse mete di quell'odio, verso la vittoria, la preda, la seduzione». Gesù di Nazareth, portando la beatitudine e la vittoria ai poveri, agli infermi, ai peccatori, attuò «la seduzione nella sua forma più inquietante e più inarrestabile», la seduzione e la via traversa verso i valori e le innovazioni ebraiche dell'ideale. Mettendo in croce Gesù, gli Ebrei ne fecero un'isca a cui tutto il mondo, cioè tutti i loro nemici, potesse senza esitazione abboccare, e lo trasformarono in tal modo nello strumento della loro vendetta, «una vendetta lungimirante, sotterranea, che guadagna lentamente ed è preveggenete nei suoi calcoli». ⁵⁷

⁵⁴ *Ivi*, pp. 101-102.

⁵⁵ *Ivi*, par. 203, p. 103.

⁵⁶ *Ivi*, par. 260, pp. 179-180.

⁵⁷ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, in *Opere cit.*, pp. 232-233.

Sarebbe difficile immaginare, malgrado quanto alcuni ancora si sforzano di sostenere, una forma più esplicita, chiara, genuina di antisemitismo ed anticristianesimo, piante che purtroppo, come sappiamo, allignarono abbondantemente – specialmente la prima, ma in parte anche la seconda – nella patria di Nietzsche pochi decenni dopo la sua morte.⁵⁸ Del resto, a scanso di ogni possibile residuo equivoco, Nietzsche stesso indica il punto di riferimento sicuro della «morale dei signori», affermando: «al fondo di tutte queste razze aristocratiche occorre saper discernere la belva feroce, la magnifica divagante *bionda bestia*, avida di preda e di vittoria»; ed annota in seguito: «la profonda, gelida diffidenza che anche oggi nuovamente suscita il tedesco, non appena instaura la sua potenza, è ancor sempre una ripercussione di quell'instinguibile terrore con cui l'Europa, nel corso dei secoli, ha riguardato la furia della bionda bestia germanica».⁵⁹

Questo è l'esito della «trasvalutazione dei valori», la nuova indicazione del bene, anzi del «buono» – perché Nietzsche tiene a precisare che «al di là del bene e del male» *non* significa «al di là del buono e del cattivo» – nata sulle rovine della filosofia occidentale; questo è l'ideale che viene contrapposto all'uomo di Socrate (cioè del filosofo più odiato da Nietzsche), al Dio di Platone, di Aristotele e di San Tommaso, alla volontà buona di Kant: la bionda bestia dell'antica barbarie, la cui ripugnanza non sta evidentemente, come qualche miso-tedesco potrebbe credere, nel fatto di essere bionda, ma nel fatto di essere bestia.

IV.

La rinuncia di Nietzsche al bene è in fondo un atto di coraggio, il coraggio di dichiarare che, in mancanza di basi metafisiche, è impossibile continuare a sostenere un concetto di bene valido per tutti. Non tutti i filosofi del Novecento – anzi quasi nessuno – hanno avuto lo stesso coraggio, ma alcuni hanno continuato i tentativi di risolvere positivamente il problema di che cos'è il bene, dimostrando con ciò la sua ineliminabilità; tuttavia per la persistente mancanza di basi metafisiche hanno fallito o si sono dovuti accontentare di fare delle semplici asserzioni, sprovviste di adeguate giustificazioni. Tale è il caso di Moore, divenuto emblematico in quanto considerato il fondatore dell'odierna filosofia analitica anglo-americana nella sua applicazione all'etica. Questi, meno coraggioso e molto più conformista di Nietzsche – in ciò vera espressione, lui sì, della mentalità borghese dell'epoca vittoriana –, continua a credere che il problema morale consista nel chiedersi che cosa è il bene, ma risponde che il bene è indefinibile, perché è una nozione semplice, come ad esempio quella di «giallo». Questo significa, al di là della prolissa analisi linguistica con cui Moore illustra tale scoperta, che il bene non è conoscibile razionalmente, non è determinabile teoreticamente. Si torna allora alla «legge di Hume» – messa in onore, in verità, proprio da Moore e dai suoi seguaci «analisti» –, nonché, per certi aspetti, alla sua ripresa ad opera di Kant.

⁵⁸ L'interpretazione di Nietzsche come filosofo di sinistra perché critico della società borghese si è diffusa in alcuni ambienti marxisti in seguito alla pubblicazione del *Nietzsche* di Heidegger, che presenta il filosofo tedesco come l'estrema espressione del pensiero metafisico ed insieme come colui che ne ha decretato la fine. Ora, a parte il fatto che è ben difficile dare all'interpretazione heideggeriana un significato politico, è ancor più difficile utilizzare Heidegger da posizioni politiche di sinistra, se non a prezzo di uno snaturamento completo del suo pensiero e del significato centrale che ha in esso la «differenza ontologica».

⁵⁹ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., pp. 240-241.

Pretendere di definire il bene, cioè di dire che cosa esso è, significa, secondo Moore, cadere nella «fallacia naturalistica», cioè scambiare il bene con una situazione di fatto, descrivibile scientificamente, come lo sono gli oggetti delle scienze naturali.⁶⁰ L'etica pertanto non può essere fondata né sulla scienza, cioè sulle scienze naturali (comprese la psicologia e la sociologia, in quanto descrizioni di fatti), né sulla metafisica (che per Moore è costituita prevalentemente dal neohegelismo inglese di fine Ottocento): di qui la critica alle cosiddette etiche naturalistiche, colpevoli appunto di essere cadute nella fallacia naturalistica. L'etica non può essere fondata sulla scienza, perché il bene non è un oggetto naturale, come appare dal fatto che gli oggetti naturali esistono tutti nel tempo, mentre la bontà non può essere immaginata come esistente essa stessa nel tempo: non c'è dubbio che qui Moore usa un argomento di tipo socratico-platonico. Ma l'etica non può essere fondata nemmeno sulla metafisica, perché gli oggetti della metafisica sono tutti realtà eterne (almeno quelli della metafisica che è presente a Moore), mentre il bene, in quanto deve essere realizzato dall'uomo, non può essere una realtà eterna.⁶¹

In queste troppo facili argomentazioni, che pure hanno esercitato un'influenza enorme sull'etica odierna ed il cui successo è da molti ormai considerato pacifico, Moore anzitutto confonde i due significati del bene distinti e soltanto collegati tra loro dall'etica classica, cioè il bene dell'uomo, che deve essere realizzato nel tempo, ed il bene assoluto, esistente fuori dal tempo, in rapporto al quale si determina il bene dell'uomo. Inoltre egli presuppone – positivisticamente – che in natura esistano solo gli oggetti delle scienze naturali, cioè i fenomeni spazio-temporali e le loro cause efficienti, e non possano esistere le essenze, ovvero le cause formali, o finali, di cui si occupano non le scienze, ma la metafisica (sarebbe pertanto interessante sapere da lui su quale oggetto naturale, che non sia un'essenza, si fondi l'uguaglianza di tutti gli uomini nei diritti e nei doveri). In altre parole, egli non prende nemmeno in considerazione la possibilità che il bene sia il fine dell'uomo, la realizzazione della sua essenza, della sua natura, la quale esiste già, in quanto propria della specie, e tuttavia deve essere realizzata da ciascun individuo.

Ciononostante, quando Moore deve proporre positivamente un'etica – ed egli propone, tutto sommato, un'etica di tipo tradizionale –, non può non richiamarsi anche lui alla distinzione tra mezzi e fini, subordinando i primi ai secondi, e non può non riporre quello che egli chiama l'«ideale», cioè il bene supremo dell'uomo, in attività fini a se stesse, quali i godimenti estetici e gli affetti per le persone, ritornando in parte ad Aristotele ed in parte all'etica cristiana e kantiana.⁶²

V.

Non molto diversa da quella della filosofia analitica mooriana è, tutto sommato, la posizione assunta di fronte al bene dalla scuola fenomenologica tedesca, il cui fondatore è Husserl, ma i cui maggiori esponenti nel campo dell'etica sono Scheler e Hartmann. Scheler ha avuto il merito di condurre una critica serrata e convincente al formalismo

⁶⁰ G. E. MOORE, *Principia ethica*, trad. di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1964, pp.49-52, 54-56.

⁶¹ *Ivi*, pp. 93-94, 95-97, 192-196.

⁶² *Ivi*, pp. 69-70, 290-293.

dell'etica kantiana, opponendovi non, come Hegel, la piatta realtà dei fatti, cioè delle istituzioni, della storia, ma la realtà ideale dei «valori», i quali per lui sono contenuti determinati («materiali»), ma devono essere realizzati dalla volontà. Esiste anzi, secondo Scheler, una vera e propria gerarchia di valori, da lui esposta in modo penetrante e persuasivo, la quale culmina nel valore religioso, costituito dall'amore personale, cioè l'amore per Dio. Il bene – ed a questo punto la conclusione è quasi ovvia – consiste nel preferire sempre i valori superiori a quelli inferiori,⁶³ cioè nel rispettare la gerarchia. Questo può sembrare, ed in parte lo è, un ritorno alla concezione classica del bene, anche se più vicino alla tradizione platonico-agostiniana che a quella aristotelico-tomistica, non privo di importanti acquisizioni desunte soprattutto dalla conoscenza del marxismo e di Nietzsche. Il limite della posizione di Scheler è costituito tuttavia dall'assoluta mancanza di un'adeguata fondazione razionale dei valori e della loro gerarchia. Scheler afferma che i valori, e persino la loro gerarchia, vengono colti mediante un'intuizione, una percezione immediata di tipo emozionale, la quale ci fa «riconoscere la realtà così com'è» e costituisce la base del metodo fenomenologico. Essa ci presenta i valori non come fatti, ma come cose da farsi, da realizzarsi mediante l'azione.

È evidente il rischio di soggettivismo insito in questa posizione, la possibilità che essa lascia a ciascuno di negare l'esistenza, l'esperienza di una simile intuizione, e di affermare l'esistenza di un'intuizione diversa, di valori diversi e di una diversa gerarchia, giungendo ad una arbitrarietà non meno «mostruosa» di quella denunciata dallo stesso Scheler nell'ambito del formalismo kantiano. È inoltre evidente la somiglianza tra questa percezione emozionale ed il sentimento morale di Hume, così come è evidente il condizionamento da parte della «legge di Hume» subito anche da Scheler, nel momento in cui egli pone alla base del sillogismo morale una premessa non tipo teoretico, ma sostanzialmente di tipo pratico, ossia il valore come qualcosa che, non si sa perché, deve essere desiderato dalla volontà e realizzato dall'azione morale.

Come la posizione di Scheler ricorda quella di Hume, così la posizione di Hartmann ricorda quella di Moore, anche se non si può dire se il fenomenologo tedesco avesse chiaramente presente il suo collega analista inglese. Hartmann dichiara infatti che il bene, pur essendo il valore morale base, è indefinibile e perciò «parzialmente irrazionale».⁶⁴ Ciò tuttavia non gli impedisce di darne un'analisi fenomenologica alquanto convincente e sotto molti aspetti vicina alle posizioni dell'etica classica. Egli descrive infatti il bene come la «teleologia del valore più elevato», cioè come la connessione tra l'intenzione buona e lo scopo più elevato: esso dunque non è né la semplice volontà buona di Kant, priva di qualsiasi contenuto, né il semplice oggetto conosciuto, privo di qualsiasi valore morale, ma la connessione teleologica, cioè finalistica, tra i due.⁶⁵ Qui Hartmann sembra chiaramente recuperare il finalismo dell'etica classica, anche se non dà alcuna fondazione razionale della gerarchia dei valori e della superiorità del «più elevato» tra essi.

⁶³ M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, trad. di G. Alliney, Milano, Bocca, 1944, pp. 99-100 e 102-107.

⁶⁴ N. HARTMANN, *Etica*, vol. II: *Assiologia dei costumi*, trad. di V. Filippone Thaulero, Napoli, Guida, 1970, pp. 157-161.

⁶⁵ *Ivi*, p. 165.

VI.

Il fondo della parabola discendente percorsa dal pensiero moderno e contemporaneo nel suo smarrimento del bene, ed insieme l'espressione più drammatica del vuoto lasciato da tale smarrimento, si raggiunge con l'esistenzialismo ateo di Sartre. Questi, in nome della tesi – semplicemente affermata più che dimostrata – secondo cui «l'esistenza precede l'essenza», concepisce l'uomo non come un'essenza che deve essere realizzata, ma come qualcosa che deve essere inventato di sana pianta, e deve esserlo dall'uomo stesso, in quanto egli già esiste. Di conseguenza le azioni umane non saranno espressione di una scelta di fini già esistenti, ma di una scelta più originaria, cioè che non presuppone nulla e perciò è considerata da Sartre più libera. A questo punto, se ha ancora senso parlare di bene, il bene non può essere se non ciò che l'uomo sceglie, qualunque scelta questi faccia. Tuttavia, secondo Sartre, l'uomo è ugualmente responsabile di ciò che sceglie, perché con la sua scelta coinvolge tutti gli altri uomini. Dunque l'uomo è responsabile delle scelte che fa, anche se non esiste un criterio per dire che queste sono buone o cattive, anzi sono comunque buone: non si capisce allora perché egli debba rispondere della propria scelta, dato che, qualunque scelta egli faccia, avrà scelto bene.

Di questa radicale arbitrarietà delle scelte umane Sartre stesso sembra essere consapevole, quando richiama con consenso la famosa frase di Dostoevskij, «se Dio non esiste, tutto è permesso». «Con Dio – egli aggiunge – svanisce ogni possibilità di ritrovare dei valori in un cielo intelligibile; non può più esserci un bene *a priori* poiché non c'è nessuna coscienza infinita e perfetta per pensarlo; non sta scritto da nessuna parte che il bene esiste, che bisogna essere onesti, che non si deve mentire». Ma, se Dio non esiste, nemmeno davanti a noi ci sono più valori: «così non abbiamo né dietro di noi né davanti a noi, nel luminoso regno dei valori, giustificazioni o scuse». ⁶⁶ Non poteva esserci dimostrazione migliore della necessità, per salvare il bene dell'uomo, di una metafisica, in quanto essa proviene da uno dei più irriducibili nemici della metafisica stessa. Dove non vi sia un principio assoluto, anzi un Assoluto trascendente, non ha più senso parlare né di valori, né di bene, ed allora veramente tutto è permesso. Ciò è tragico, non tanto per l'immoralismo che evidentemente ne consegue, il quale non è forse il male peggiore, quanto perché in tal modo l'uomo perde completamente se stesso, perde la propria vita, anziché «salvarla» come voleva Socrate, non riesce più a darle alcun senso. Infatti, come dice Sartre, l'uomo è «abbandonato», non trova più, né in sé né fuori di sé, possibilità d'ancorarsi.

A questo punto appare abbastanza assurda la pretesa, ugualmente presente in Sartre, di sostenere che il suo esistenzialismo è un umanismo. Egli nega infatti qualsiasi valore all'umanesimo classico, confondendolo con l'umanesimo moderno di Comte e di Cocteau, esaltatore della tecnica e del dominio dell'uomo sulla natura – stessa confusione commessa da Heidegger nella sua quasi contemporanea *Lettera sull'umanesimo* –, e vi contrappone un umanesimo esistenzialistico consistente nella tesi che «l'uomo è costantemente fuori di se stesso; solo progettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l'uomo». Che cos'è questo «perdersi fuori di sé»? Un oltrepassarsi, un trascendersi, ma non nella direzione di un Dio trascendente, bensì soltanto nella direzione dell'azione, dell'azione per l'azio-

⁶⁶ J. P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., pp. 62-63.

ne. «L'esistenzialismo – conclude infatti Sartre – è un ottimismo, una dottrina d'azione». Quello che poteva essere il giusto, e profondo, riconoscimento della finitezza dell'uomo si traduce qui nella sua continua riproposizione, in un superamento di sé senza nessuna direzione determinata, che pertanto non è neppur più superamento.

In realtà Sartre ha in mente una direzione, e la rivela, ma a condizione di una clamorosa contraddizione con se stesso, cioè con il suo esistenzialismo. Dopo avere, infatti, dichiarato che, se Dio non esiste, tutto è permesso, egli poche pagine appresso scrive: «anche se Dio non esistesse, ciò non cambierebbe nulla; ecco il nostro punto di vista», e dopo aver detto che solo perdendosi fuori di sé l'uomo fa esistere l'uomo, scrive: «bisogna che l'uomo ritrovi se stesso e si persuada che niente può salvarlo da se stesso».⁶⁷ La direzione a cui egli pensa, e che talora chiama «liberazione» o «attuazione particolare della libertà», è la rivoluzione comunista. Dopo avere infatti espresso letterariamente il suo esistenzialismo nel disimpegno dell'anteguerra con *La nausea* (1938) e dopo averlo esposto filosoficamente nello scorcio dell'occupazione nazista con *L'essere e il nulla* (1943), Sartre aderisce nell'esaltazione della resistenza e della liberazione al movimento comunista con *L'esistenzialismo è un umanismo* (1945), ma senza dire perché, senza dare la minima giustificazione di questa sua scelta, una scelta che dal punto di vista esistenzialistico equivale a qualsiasi altra, per esempio a quella compiuta da Heidegger nel 1933 a favore del nazismo.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 106-109.

CONCLUSIONE: È ANCORA POSSIBILE AMMETTERE FILOSOFICAMENTE IL BENE

I.

Ma la filosofia moderna e contemporanea non è tutta negativa, c'è ancora chi crede nel bene, nel bene dell'uomo e nel bene assoluto, secondo le indicazioni fondamentali della concezione classica e cristiana, ad esempio pensatori come Rosmini nell'Ottocento e Maritain nel Novecento. Il primo, muovendo dalla necessità di fare i conti con la filosofia moderna, in particolare col suo più grande esponente dell'epoca, cioè con Kant, giunge a recuperare una concezione dell'essere e del bene di tipo platonico-agostiniano, non senza apportarvi giustificazioni filosofiche originali e profonde. Nella complessità del suo sistema Rosmini infatti assegna una funzione fondamentale al bene, che è la terza delle grandi forme in cui si presenta l'essere, cioè la forma morale. Il bene per lui è l'essere stesso, riconosciuto ed approvato dall'intelligenza umana nel suo ordine, cioè nella convenienza di ciascuna cosa con la sua natura e nella convenienza di tutte le cose tra loro. Quando questo «dolce oggetto e lieto spettacolo dell'intelligenza» è voluto dalla volontà, si ha il bene morale, cioè il bene dell'uomo, l'uomo buono.

L'ordine dell'essere è costituito da una serie di gradi, di diverse misure di essere, di cui alcune sono maggiori ed altre minori, ed a cui corrispondono gradi maggiori e minori di bene, beni maggiori e beni minori. La formula dell'etica dunque sarà: «ama l'essere ovunque lo conosci, in quell'ordine ch'egli presenta alla tua intelligenza». ⁶⁸ È evidente l'ispirazione platonica, anzi neoplatonica, della concezione dell'essere disposto in una serie di gradi, e l'ispirazione agostiniana della concezione dell'essere come bene, dove non esiste il male e l'unico problema è quello di scegliere il maggiore tra i diversi beni.

Ma Rosmini non si accontenta di queste enunciazioni generiche, che potrebbero dar luogo ad un'etica alquanto indeterminata e formalistica. Egli illustra con esempi concreti quali sono i diversi gradi dell'essere, e quindi di bene, cioè quali sono maggiori e quali minori. Ad esempio un «ente insensitivo», vale a dire privo di sensibilità, inerte o dotato di sola vita vegetale, «è inferiore di pregio ad un ente sensitivo», cioè dotato di vita animale, perché manca di questo modo di essere, di questa attività, la sensibilità, che l'altro possiede: dunque l'ente sensitivo ha un grado più nobile di esistenza. Allo stesso modo un ente sensitivo è inferiore ad un «ente intellettuale», cioè fornito di intelligenza, perché il primo non conosce se stesso e quindi è «nullo nell'ordine della cognizione», mentre il secondo conosce di esistere e di sentire, e quindi al di sopra di queste due attività, di questi due modi di essere, ne ha in più un terzo. Inoltre l'ente intellettuale, in virtù appunto dell'intelligenza, «si protende ... all'infinito», partecipando dell'essere universale e così acquistando la capacità dell'infinito.

A questo punto Rosmini converge verso Kant, ma nel punto in cui Kant stesso convergeva verso la filosofia classica, affermando che gli esseri intelligenti hanno una «dignità infinita» e perciò essi soli «possono avere la ragione di fine d'una volontà buona, e questa ragione di fine che hanno gli esseri intelligenti è ciò che costituisce la loro *personalità*». ⁶⁹

⁶⁸ A. ROSMINI-SERBATI, *Principi della scienza morale*, vol. XXI dell'ed. naz., a cura di D. Morando, Milano, Bocca, 1941, pp. 77-79.

⁶⁹ *Ivi*, pp. 79-81.

Rosmini dunque, ponendo al vertice di tutte le creature gli esseri intelligenti, vale a dire l'uomo, la persona, e riconoscendo loro la dignità di fini, riafferma che il bene, cioè il fine dell'uomo, è appunto l'uomo stesso, la sua perfezione.

Ma egli va oltre questo risultato, raggiunto anche da Kant, perché si chiede che cosa conferisce alle persone questa dignità di fine, e risponde richiamandosi ad un concetto fondamentale della sua stessa filosofia, l'essere universale, ossia l'idea dell'essere. Le persone hanno la dignità di fine, cioè una dignità infinita, perché partecipano dell'essere universale, cioè hanno l'idea dell'essere, la quale ha una potenzialità infinita. Perciò l'uomo è un essere finito, dotato di capacità infinita, in quanto con l'idea dell'essere può pensare infinite cose, può pensare lo stesso infinito. Ma, ed ecco dove scatta l'inferenza metafisica di Rosmini, un essere di potenzialità infinita, quale è l'essere universale, richiede necessariamente l'esistenza di un essere infinito in atto, cioè dell'essere assoluto, di Dio. Da questo essere assoluto, a cui il soggetto intelligente risulta così ordinato, deriva la dignità della persona, la sua «ragione di fine». Dunque l'uomo non è propriamente fine a se stesso, ma in lui è «delineato, e per dir meglio iniziato il fine dell'uomo», cioè Dio. La natura umana dunque è fine perché contiene in sé il principio del fine supremo. Pertanto il bene supremo dell'uomo, l'amore dell'essere nel suo ordine, si attua pienamente quando si ama il principio dell'ordine stesso, «ascendendo a quell'essere, nel quale e pel quale sono e stanno tutti gli esseri». ⁷⁰

II.

Un altro esempio – ma se ne potrebbero citare numerosi – di pensatore moderno, anzi contemporaneo, che recupera la concezione classica e cristiana del bene, questa volta nella linea aristotelico-tomistica, è Maritain. Questi tratta del bene soprattutto a proposito della persona, di cui approfondisce la nozione in maniera del tutto originale. Per lui la persona è un «tutto», ma un «tutto aperto e generoso», cioè è, per così dire, un piccolo assoluto, nel senso che deve essere sempre considerata come fine, ma al tempo stesso ha connaturata in sé una dimensione sociale, anzi politica, per cui realizza pienamente se stessa solo ricevendo e dando aiuto e collaborazione alle altre persone all'interno della «città», o società politica. Quindi il bene delle singole persone rinvia al «bene comune», ossia al bene della città, della società politica, che Maritain definisce, aristotelicamente, come la «buona vita umana della moltitudine». Questo però, a sua volta, si ridistribuisce nel bene dei singoli, perché consiste nell'assicurare le condizioni del «massimo sviluppo possibile *hic et nunc* delle persone umane». Il bene comune, insomma, si realizza quando ciascuna persona concreta accede al suo bene, inteso non solo in senso materiale, come utile o vantaggio, ma anche in senso spirituale, come *bonum honestum*, cioè come virtù. ⁷¹

Tuttavia la persona, proprio perché è un «tutto», non si esaurisce nella società politica, ma possiede anche una dimensione trascendente, un destino superiore al tempo, cioè è

⁷⁰ *Ivi*, pp. 82-83.

⁷¹ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, trad. di M. Mazzolani, Brescia, Morcelliana, 1978, pp. 30-34.

ordinata all'Assoluto inteso nel senso proprio del termine. Il bene comune pertanto è tale solo se rispetta ciò che lo sorpassa, vale a dire il bene supremo della persona, il suo diritto a realizzarsi pienamente nel rapporto con l'Assoluto, che Maritain con San Tommaso definisce «supremo oggetto dell'intelletto speculativo». Perciò la concezione maritainiana della vita politica non è né esclusivamente personalistica, cioè preoccupata del bene delle singole persone, né esclusivamente comunitaria, cioè preoccupata del bene comune, ma personalistica e comunitaria insieme.⁷²

Ma il contributo principale di Maritain a proposito del bene consiste nell'aver chiarito, grazie alla distinzione tomistica fra piano naturale e piano soprannaturale, il diverso apporto della filosofia e della fede alla concezione del bene supremo dell'uomo. In una delle sue ultime opere, infatti, *La filosofia morale*, egli ha illustrato il significato dell'irruzione della rivelazione giudeo-cristiana nella speculazione greca sul bene nel modo seguente. La rivelazione ha annunciato all'uomo che il Bene assoluto, già indicato come suo fine ultimo dalla filosofia, può essere da lui posseduto e dunque, mediante questo possesso, l'uomo può attuare la sua felicità. Per la filosofia, infatti, Dio è il fine ultimo dell'uomo, buono in sé e per sé e da amarsi al di sopra di tutto, ma rimane un fine oggettivo, distinto dall'uomo, dalla sua felicità, la quale può invece essere considerata il fine ultimo soggettivo. L'uomo deve amare Dio al di sopra di ogni cosa, dunque Dio è il Bene assoluto; ma non è detto che l'uomo riesca a possederlo ed a realizzare in tal modo la sua felicità. Tra il Bene e la sua felicità rimane così una separazione, anzi un abisso. «La sconcertante novella che il cristianesimo ha portato – afferma Maritain riferendosi invece alla rivelazione – è che di fatto, e grazie alla libera e gratuita sovrabbondanza della generosità divina, la separazione, la scissione di cui abbiamo appena parlato tra il Fine ultimo assoluto e il Fine ultimo soggettivo non esiste per l'uomo. Il Fine ultimo soggettivo, o la beatitudine dell'uomo, consiste in una immediata e indissolubile unione con il Fine ultimo assoluto».⁷³

In tal modo è superata la difficoltà sollevata da Moore a proposito della fondazione metafisica dell'etica: per la metafisica, infatti, il Bene assoluto, cioè Dio, l'eterno, rimane distinto dal bene supremo dell'uomo, cioè dall'amore per Dio, che l'uomo realizza nel tempo, anche se questo è per lui un fine fissato *ab aeterno*. Solo per la fede si attua l'unione dei due beni, ma di una tale unione non ha senso chiedere spiegazioni sul piano filosofico. Per la filosofia è già un risultato immenso, ed è questa la vera soluzione del problema del bene, dimostrare che l'uomo ha la possibilità di realizzare il suo bene supremo mediante un rapporto con l'Assoluto, perché l'Assoluto esiste, è personale, e l'uomo ha un destino eterno. Che poi di fatto ciò avvenga, è appunto materia di fede (la fede nell'incarnazione del Verbo divino e nella redenzione aperta dal Cristo).⁷⁴

⁷² *Ivi*, pp. 37-40.

⁷³ J. MARITAIN, *La filosofia morale*, cit., p. 99.

⁷⁴ Riportiamo qui una breve bibliografia sul concetto di bene e sui problemi ad esso connessi: A. KASTIL, *Die Frage der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas*, Wien 1900; A. BAYET, *L'idée du bien*, Paris 1908; J. B. LOTZ, *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms «Ens et bonum convertuntur»*, Paderborn 1938; A. C. EWING, *The Definition of the Good*, London 1948; AA. VV., *Fondazione della morale*, Atti del V Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate, Padova 1949; F. E. SPARSHOTT, *An Enquiry into Goodness and Related Concepts*, Chicago 1958; G. GONELLA, *La nozione di bene comune*, Milano 1959; G. MONGELLI, *Il bene nel pensiero di S. Tommaso*, «Miscellanea Francescana», 1960, pp. 241-346; B. BLANSHARD, *Reason and Goodness*, London 1961; G. H. VON WRIGHT, *The Varieties*

III.

Questa conclusione non è solo la proposta di un «ritorno» alla concezione classica del bene, sia essa quella platonico-agostiniana, ripresa, ad esempio, da Rosmini, o quella aristotelico-tomistica, ripresa, ad esempio, da Maritain. Un simile ritorno rischierebbe, infatti, di essere inattuale e, tutto sommato, poco convincente, se non tenesse conto della distanza storica che ci separa da quelle concezioni. Anche senza essere storicisti, cioè senza condividere il dogma per cui nessun valore sopravvive al suo tempo e ciò che viene dopo è sempre migliore di ciò che è venuto prima, non si può non fare i conti con la storia e non avere presenti le ragioni per cui determinate concezioni ad un certo momento dello sviluppo storico sono state abbandonate o giudicate insoddisfacenti.

L'attenzione alla concezione classica e il rilevamento dell'inadeguatezza di quelle ad essa successive, sia moderne che contemporanee, vogliono solo servire a mostrare che ci sono alcune acquisizioni alle quali non si può rinunciare, pena la perdita del «senso» della vita. Queste sono anzitutto la consapevolezza che una proposta morale adeguata, cioè la proposta di qualche cosa per cui valga veramente la pena di vivere, non è possibile se non è fondata su una concezione dell'uomo valida da un punto di vista universale, cioè capace di indicare un obiettivo, un fine, un valore accettabile e realizzabile da tutti; indi la consapevolezza della dimensione sociale dell'uomo, per cui il fine, la perfezione, il bene del singolo non può essere attuato senza la collaborazione degli altri e quindi implica necessariamente il bene degli altri, cioè il bene comune; infine la consapevolezza che il fine dell'uomo non si esaurisce nel bene della società, ma lo trascende e include il riferimento ad un bene assoluto, il quale non può essere assunto dalla società come proprio fine, ma tuttavia da questa deve essere rispettato e reso praticabile.

L'etica, insomma, deve essere in qualche modo collegata con una concezione generale dell'uomo e dell'Assoluto, cioè con una metafisica, per evitare il rischio di cadere nel puro arbitrarismo, come accade in Sartre, o anche nel puro formalismo, come accade in Kant: è importante, infatti, non solo agire in buona fede, cioè con retta intenzione, ma anche agire in un certo modo piuttosto che in qualsiasi altro, perché ciò non limita minimamente la libertà che l'uomo ha di scegliere come deve agire. Naturalmente una simile metafisica, se vuole essere veramente critica – e solo così è accettabile –, deve essere ogni volta fondata *ex novo* e controllata nel rigore dei suoi procedimenti. Inoltre l'etica non può essere semplicemente dedotta da essa, come se fosse una scienza esatta, dimostrabile matematicamente, ma tuttavia deve essere in qualche modo «ancorata» ad essa.

Un'indicazione interessante a questo riguardo, sia per la sua attualità, sia per il suo riferimento alla tradizione classica, sia infine per la sua intrinseca persuasività, è costituita dalla cosiddetta «riabilitazione della filosofia pratica», che si è avuta nella cultura filosofica tedesca agli inizi degli anni Settanta del Novecento. La «filosofia pratica» era la disciplina concepita da Aristotele come capace di assicurare un certo tipo di razionalità alla vita pratica, sia sul piano dell'etica che su quello più comprensivo della politica. Contro l'intellettua-

of Goodness, London 1961; H. KUHN, *Das Sein und das Gute*, München 1962; J. PIEPER, *Die Wirklichkeit und das Gute*, München 1962; E. P. LAMANNA, *Il bene per il bene*, Firenze 1967; J. PASSMORE, *The Perfectibility of Man*, London 1970; P. VALORI, *L'esperienza morale*, Brescia 1971; A. BAUSOLA, *Filosofia morale*, Milano 1972; A. MOLINARO, *Libertà e coscienza*, Roma 1977; H. G. GADAMER, *Die Idee Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978.

lismo di Socrate e di un certo Platone (quello della *Repubblica*), i quali pure avevano avuto il merito di mostrare che l'etica richiede come proprio fondamento una qualche conoscenza, Aristotele aveva infatti concepito la filosofia pratica non come una scienza nel senso più rigoroso del termine, cioè come una dimostrazione incontrovertibile, ma come un discorso razionale basato sull'esperienza (intesa nel senso di «essere esperti»), cioè sull'analisi delle situazioni concrete, e procedente nella forma della discussione con gli altri a partire dalle opinioni più accreditate (dialettica). Questa disciplina, piegata dalla Scolastica medioevale ad esigenze teologiche, che rischiarono di irrigidirla nel senso della deduttività (mediante la pretesa di dedurre l'etica dalla teologia), si ridusse con l'umanesimo ed il rinascimento a poco più che pura retorica, perdendo gran parte del suo rigore argomentativo. Ad essa la filosofia moderna contrappone una concezione dell'etica (e della politica) come scienza rigorosa, strutturata secondo un procedimento di tipo ipotetico-deduttivo (Spinoza e Hobbes), determinando la reazione anti-intellettualistica di Hume e di Kant.

Solo oggi è risorto in Germania l'interesse per la filosofia pratica, intesa nel senso aristotelico del termine, ad opera di studiosi della politica come L. Strauss, E. Voegelin, W. Hennis, e di filosofi come H. Arendt, H.-G. Gadamer, H.-J. Ritter, H. Kuhn, K.-H. Ilting.⁷⁵ Questi hanno infatti scorto in essa il modello di una razionalità diversa da quella delle scienze particolari, perciò applicabile al «mondo della vita» e suscettibile di essere assunta come razionalità filosofica *tout court*. Ciò che in tale «riabilitazione» ancora manca è la consapevolezza, che invece era presente in Aristotele, che la filosofia pratica deve accompagnarsi ad una filosofia teoretica, cioè ad una metafisica, nella quale trovare, sia pure al di fuori da un rapporto di tipo deduttivo, il proprio fondamento. La vera impresa che rimane da compiere è dunque la costruzione di una nuova metafisica, rigorosamente critica ed immune dai difetti che hanno determinato l'abbandono delle metafisiche precedenti.⁷⁶

⁷⁵ Cfr. la raccolta dal titolo *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, a cura di M. RIEDEL, 2 voll., Freiburg i. Br., Rombach, 1972-1974, e il saggio di F. VOLPI, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in *Filosofia pratica e scienza politica*, a cura di C. PACCHIANI, Abano, Francisci, 1980, pp. 11-97.

⁷⁶ A questo proposito mi permetto di rinviare ai miei articoli *Crisi della razionalità e metafisica*, «Verifiche», 9, 1980, pp. 389-421, e *La razionalità pratica tra scienza e filosofia*, «La nottola», 1, 1982, pp. 5-22.