



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
CORSO DI LAUREA SPECIALISTICA IN FILOSOFIA

NATURA, PERSONA E RICONOSCIMENTO: LA RISPOSTA DI
ROBERT SPAEMANN ALLA MODERNITÀ

Relatore: Chiar.mo Prof. Francesca Menegoni

Laureando: Anna Frattin
Nr. Matr. 565366

Anno Accademico 2008/2009

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE	11
I. NATURA E INVERSIONE DELLA TELEOLOGIA. LA MINACCIA MODERNA ALLA DIGNITÀ UMANA	23
1. Il confronto con la scienza moderna tra scientismo e teoria dell'evoluzione	26
1.1. Il concetto di sapere classico e moderno e la costante minaccia dello scientismo.....	27
1.1.1. Spaemann: il conservatore illuminato.....	28
1.1.2. La <i>scientia</i> classica e le trasformazioni della scienza moderna.....	30
1.1.2.1. Teleologia <i>versus</i> pensiero causale.....	32
1.1.2.2. Comprensione della natura <i>versus</i> dominio sulla natura; il prezzo da pagare per controllare la realtà.....	33
1.1.2.3. La rinuncia alla certezza.....	36
1.1.2.3.1. Punti di unione e distacco della scienza moderna con il cartesianesimo.....	37
1.1.2.4. Il sapere come impresa collettiva.....	40
1.2. Un dialogo diretto con la teoria dell'evoluzione.....	42
1.2.1. La perdita di senso del mondo.....	42
1.2.2. La duplice sfida della teoria dell'evoluzione.....	44
1.2.3. Cosa ci spiega la teoria dell'evoluzione sulla negatività e in che modo influisce sulla concezione dell'uomo di se stesso?.....	47
2. Uomo e natura	51
2.1. Natura e natura umana.....	53
2.1.1. Ermeneutica e scientismo.....	53

2.1.2. La riabilitazione del concetto di <i>phýsis</i>	56
2.1.3. La persistenza del dualismo e la comparsa del “soprannaturale”.....	60
2.1.4. L'autotrascendenza in senso teleologico come unica fuoriuscita dal dualismo.....	63
2.2. La nozione di dignità umana.....	66
2.2.1. La controversia sul fondamento dei diritti umani e l'inviolabilità della dignità.....	68
2.2.2. Dignità come valore in sé, non per sé: la necessità di una visione religiosa della realtà.....	71
2.2.3. “Dignità umana” e “dignità personale”: le concezioni minimalista e massimalista di dignità in Spaemann e la loro rielaborazione da parte di Schockenhoff.....	74
2.2.4. La concezione ontologica di Spaemann e le condizioni della sua condivisibilità.....	78
2.3. La minaccia moderna alla dignità umana.....	80
2.3.1. L'attacco alla dignità da parte della civiltà odierna.....	81
2.3.2. Prospettive moderne sulla scomparsa della persona.....	83
3. L'inversione della teleologia	85
3.1. La teleologia invertita nell'ambito delle scienze sociali e politiche.....	86
3.1.1. La teleologia invertita di De Bonald e il nichilismo della destra e della sinistra.....	88
3.1.2. L'anti-teleologia sociale oggi: la crisi ecologica.....	90
3.2. La critica filosofica di Spaemann all'antiteleologismo evoluzionistico.....	92
3.2.1. Tre obiezioni contro la spiegazione causale.....	92
3.2.1.1. Prima obiezione.....	93
3.2.1.2. Seconda obiezione.....	94
3.2.1.3. Terza obiezione.....	96
3.2.2. Concetti di sistema e informazione; la nozione di vita.....	97
3.3. La perdita della nozione di vita.....	99

II. IL CONTRIBUTO DI SPAEMANN AL CONCETTO DI PERSONA.

RAGIONE, VITA, LIBERTÀ E IL PASSAGGIO ALLA SFERA	
MORALE	103
1. Ragione, vita e realtà. La vita cosciente come paradigma dell'essere	106
1.1. Natura e ragione.....	108
1.1.1. I due significati di “naturale”.....	108
1.1.2. Ragione è scoprire la verità della natura.....	109
1.2. Ragione e vita.....	111
1.2.1. La ragione come “forma della vita”.....	111
1.2.2. L'analogia con la vita cosciente.....	113
1.3. Il destarsi alla realtà e la necessità dell'antropomorfismo.....	115
1.3.1. Libertà come “lasciar-essere”.....	115
1.3.2. Il mondo reale come mondo comune.....	116
1.3.3. La realtà come antropomorfismo.....	118
1.3.4. La scomparsa della persona.....	120
2. Cosa vuol dire “persona”. La differenza tra “qualcosa” e “qualcuno” e il passaggio alla sfera morale	122
2.1. Il dibattito con l'empirismo e la critica alla definizione di “persona” in base al possesso di qualità razionali.....	124
2.1.1. Da Locke a Parfit: l'identificazione della persona con la facoltà cosciente.....	125
2.1.2. La persona come carattere sostanziale – non accidentale – dell'uomo.....	129
2.2. Perché nel rapporto con le persone abbiamo a che fare con “qualcuno” e non con “qualcosa”.....	131
2.2.1. La storia del concetto di persona e la svolta determinante della teologia cristiana.....	133
2.2.2. Le persone: individui in un senso incomparabile.....	136
2.2.3. Le varie forme della differenza da sé propria dell'essere persona.....	138
2.3. Tutti gli uomini sono persone?.....	142
2.3.1. La connessione biologica come “connessione personale” e il rifiuto	

della critica di “specismo”	143
2.3.2. La persona nei bambini piccoli. L'essere persone non è una potenzialità.....	145
2.3.3. La difficoltà di stabilire la presenza o meno dell'intenzionalità. Il caso emblematico della “persona malata”	148
2.3.4. Il diritto incondizionato dell'essere persona.....	150
2.3.5. L'inverso della questione: tutte le persone sono uomini?.....	151
3. L'essere come essere-sé: l'anello di congiunzione di metafisica ed etica.....	154
3.1. L'essere come essere-sé.....	157
3.1.1. Il realismo metafisico.....	157
3.1.2. L'essere come al di là dell'oggettività. Confronto con Heidegger e Lévinas.....	158
3.2. La costituzione <i>uno actu</i> di metafisica ed etica.....	160

III. L'ESSERE COME PROBLEMA PRATICO: BENEVOLENZA, RICONOSCIMENTO E RESPONSABILITÀ.....

1. L'amore come <i>amor benevolentiae</i> e l'etica della riuscita della vita.....	168
1.1. Benevolenza come riconoscimento della realtà dell'altro e promozione del suo fine ultimo.....	170
1.1.1. L'uomo: fine istintuale o fine in sé? La sacralità della vita e la dimensione del ringraziamento.....	172
1.1.2. L'amore di sé non come forma di egoismo, ma come scoperta della propria sostanzialità.....	175
1.1.3. L'amicizia aristotelica come forma più elevata di <i>amor</i> <i>benevolentiae</i>	178
1.1.3.1. Possibili obiezioni alla definizione di amore e di amicizia in Spaemann.....	180
1.1.4. Il paradigma benevolente del soccorso.....	186
1.1.5. La critica al fondamento della morale in Kant e l'evidenza della realtà.....	189
1.2. L'etica come dottrina della “riuscita della vita”	192

1.2.1. La riabilitazione del punto di partenza eudemonistico nell'etica di contro alle due principali obiezioni kantiane.....	194
1.2.2. Il superamento del puro edonismo e l'anello di congiungimento con il punto di vista morale assoluto.....	197
1.2.3. L'equilibrio precario della felicità umana. Il compromesso di Aristotele e l'armonia platonica e cristiana di vita felice e morale.....	200
2. Il riconoscimento della persona.....	203
2.1. Occupare un posto nello spazio interrelazionale delle persone.....	207
2.1.1. La percezione delle persone come fondamento di ogni dovere.....	211
2.1.2. Il riconoscimento dell'altro come 'uguale a me'.....	213
2.2. La rilevanza pratica del riconoscimento.....	215
2.2.1. La validità giuridica del riconoscimento.....	218
2.2.2. Il processo di spersonalizzazione delle istituzioni moderne.....	221
2.2.3. Le regole di prudenza per il riconoscimento e per la tutela della libertà del singolo.....	224
3. Responsabilità.....	228
3.1. 'Di che cosa' siamo responsabili e 'a chi' rispondiamo.....	230
3.1.1. La responsabilità nei confronti del regno animale.....	230
3.1.2. La responsabilità nei confronti degli altri esseri umani.....	234
3.2. Etica dell'intenzione o etica della responsabilità?.....	237
3.2.1. La critica di Spaemann alla logica utilitaristica.....	240
3.2.2. Qual è la responsabilità propria di ogni uomo?.....	243
CONCLUSIONE.....	247
BIBLIOGRAFIA.....	263

INTRODUZIONE

Il modo in cui lo spirito è legato al corpo è meraviglioso nella sua interezza e non può essere compreso dall'uomo – e tuttavia proprio questo è l'uomo.
Augustinus, De Civitate Dei XXI

Le riflessioni di Robert Spaemann sul concetto di persona rappresentano un tentativo di combattere il relativismo moderno in favore di una visione unitaria dell'uomo, che valorizzi il nesso indissolubile tra corporeità e pensiero. I suoi recenti interventi in ambito bioetico e socio-politico prendono posizione con fermezza e decisione all'interno delle discussioni sui diritti umani, affermando l'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte al diritto naturale e l'universalità dunque della dignità umana nel suo carattere di inviolabilità e di incondizionatezza.

L'avversario diretto con cui Spaemann si confronta concettualmente a tale riguardo è la corrente filosofica empirista, principalmente anglosassone per origine e sviluppo, che, sulla scia di John Locke, definisce la persona a partire dal possesso effettivo di determinate proprietà razionali ed intellettive, come l'autocoscienza o l'intenzionalità, tracciando sulla base di tale criterio una netta divisoria tra “persone”

e “non-persone” all'interno del genere umano. Peter Singer e Derek Parfit sono oggi due tra i portavoce più significativi di questa linea di pensiero e la rappresentano sostenendo la legittimità di non riconoscere quei diritti fondamentali dell'uomo sanciti dalle costituzioni moderne, quali il diritto alla vita, alla libertà e all'autonomia, a tutti coloro che non siano in grado (ancora o non più) di autoidentificarsi o di esprimere il proprio “io”; la conseguenza logica e pratica che ne deriva è l'esclusione dalla comunità delle persone di una fetta consistente della popolazione, comprendente – con criteri più o meno rigidi a seconda della singola teoria – gravi malati di mente, pazienti in stato comatoso permanente, embrioni, feti, neonati e individui anziani affetti da gravi malattie neurologiche anche molto comuni – quali ad esempio il morbo di Alzheimer.

Di contro a questa posizione Spaemann afferma la pericolosità di affidare a mani umane il potere di decidere sull'essere persona di qualcuno e quindi sul suo diritto o meno alla dignità e alla vita e sostiene al contrario una concezione della persona e dell'uomo, che, se da un lato non nega il carattere essenziale della ragione come specificità dell'essere persona, dall'altra riconduce la dimensione interiore, spirituale e morale del soggetto alla stessa natura umana, intesa, seppur in termini diversi rispetto alle altre specie animali, nel suo senso biologico. L'essere persona, quindi, costituisce per lui la natura stessa dell'uomo, il suo essere in quanto appartenente alla specie umana e da essa discendente e non può dunque essere negato a nessuno, anche nei casi in cui gli elementi che tipicamente lo caratterizzano non compaiano o non si sviluppino sufficientemente. “Tutti gli uomini sono persone” è di conseguenza la tesi portante che Spaemann ricava attraverso questa prospettiva e l'appartenenza alla specie *homo sapiens* viene scelto in termini definitivi come l'unico criterio non arbitrario per il riconoscimento della persona.

Il presente lavoro si propone di approfondire i presupposti e le argomentazioni che conducono Spaemann a questa tesi, ricostruendo il suo percorso filosofico e portando alla luce i concetti fondamentali del suo pensiero, dall'intreccio dei quali nasce un sistema ontologico complesso, ma chiaro e ordinato, su cui poggia solidamente la sua intera impostazione antropologica.

Una delle motivazioni che mi hanno condotto a scegliere proprio la filosofia di

Spaemann come oggetto della mia tesi è di fatto la ricchezza concettuale che emerge gradualmente dalla lettura delle sue opere, nel momento in cui si cerca di scendere più in profondità nell'analisi delle affermazioni che le caratterizzano in tono rilevante, indagandone di volta di volta le fondamenta. L'immagine a cui mi verrebbe da associare il pensiero di Spaemann è, infatti, quella di un iceberg: le tesi sostenute nei suoi interventi pubblici, in occasione di convegni filosofici o sulla stampa, per le quali probabilmente il suo nome è maggiormente noto al lettore di media cultura, rappresentano a mio parere solo la cima emergente – e, se considerata singolarmente, forse anche facilmente opinabile – di una montagna in realtà molto massiccia, profondamente intrisa delle più importanti influenze filosofiche, le quali, ricavate da epoche diverse lungo l'intero percorso storico del pensiero occidentale, sono state rivisitate da una prospettiva consapevolmente postmoderna e arricchite da elementi di originalità, che le rivestono di un significato nuovo, conforme alle esigenze del pensiero contemporaneo.

In particolare, la filosofia di Spaemann si colloca all'interno della cosiddetta *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, la scuola di pensiero sviluppatasi in Germania nella seconda metà del '900, che si propone di recuperare gli insegnamenti di Aristotele nelle materie etiche e di filosofia naturale. Le sue riflessioni risultano dunque pregne dello spirito della classicità, che riveste la sua concezione dell'uomo e della realtà di un'unità armonica e fa rivivere il paradigma della riflessione, riconducendo la filosofia al suo compito originario di rispondere alle domande profonde, ma spontanee, che l'uomo si pone nel corso della sua vita e all'interno della propria dimensione culturale.

Berlinese di nascita, classe 1927, Robert Spaemann studia filosofia, teologia, storia e filologia a Monaco di Baviera, Münster, Fribourg (Svizzera) e Parigi. Dopo il dottorato, nel 1952, prende parte in vece di assistente ai seminari del “Collegium Philosophicum” di Joachim Ritter all'università di Münster, dove riceverà l'abilitazione nel 1962. In quella occasione di studio conosce i colleghi Hermann Lübke, Odo Marquard e Ernst-Wolfgang Böckenförde, più tardi giudice costituzionale della Repubblica Federale Tedesca, tutti allievi di quella che in seguito verrà designata come la “Ritterschule”. Più che di una scuola, Spaemann parlerà

tuttavia più volentieri nelle sue memorie, in relazione a quel periodo, di un gruppo di amici, legati da interessi comuni e convinti, forse anche in misura maggiore rispetto alla vicina scuola di Gadamer, della rilevanza filosofica della politica. A partire dagli anni '60 Spaemann ricopre poi la cattedra di filosofia presso le università di Stoccarda, Heidelberg, Friburgo e Monaco, dove diviene professore emerito nel 1992, mentre nel 2001 viene insignito del premio Karl-Jasper dalla città e dall'università di Heidelberg.

Già i suoi primi lavori manifestano l'interesse di confrontarsi criticamente con la modernità, un intento che Spaemann perseguirà in forme diverse per tutto il corso della sua riflessione filosofica. Il suo trampolino di lancio, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*, pubblicato nel 1959 e presentato alcuni anni prima come tesi di dottorato, contiene infatti un ampio studio su L.G.A. de Bonald, volto a dimostrare la tesi provocatoria secondo cui la sociologia contemporanea ha le sue origini nel pensiero controrivoluzionario francese dell'Ottocento, che porta inconsapevolmente a compimento le logiche interne della modernità, riducendo l'uomo e la sua libertà a pure funzioni sociali. Allo sviluppo di tale approccio “*geistesgeschichtlich*” appartengono poi altri testi successivi come *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon* (1963) e *Rousseau. Bürger ohne Vaterland* (1980), mentre a partire dagli anni '80 Spaemann si focalizza maggiormente sul tema dell'etica teleologica e del dispiegamento dell'esperienza morale in termini di finalità, attraverso opere come *Die Frage Wozu?* (1981), *Das Natürliche und das Vernünftige* (1987), *Glück und Wohlwollen* (1989), *Personen* (1996) e *Grenzen* (2001), che hanno costituito i riferimenti principali per la stesura del mio lavoro.

Nel pensiero di Spaemann sono quindi distinguibili due nuclei fondamentali, il primo di carattere storico-sociologico, il secondo invece prevalentemente teoretico ed etico. Il filo conduttore che lega entrambi e guida il passaggio dall'uno all'altro è un concetto che Spaemann definisce come il prodotto più rappresentativo della modernità, intesa, secondo una sua precisa interpretazione storico-filosofica, come un movimento di pensiero sviluppatosi sulla scia del metodo scientifico cartesiano: l'inversione della teleologia (*die Inversion der Teleologie*). Con questa espressione,

Spaemann vuole indicare la crisi della concezione finalistica dell'uomo, della sua apertura perfetta al mondo, agli altri, a Dio, e la sua riconversione in termini di autoconservazione. Sulla base delle sue osservazioni, che si muovono su più campi d'indagine, rispettivamente dall'ambito sociologico, a quello scientifico-naturale e metafisico-morale, Spaemann nota infatti come il rifiuto da parte del pensiero moderno della concezione teleologica in favore di una logica causalistica capace di permettere all'uomo un maggior controllo sulla realtà circostante, abbia invece provocato a lungo andare un effetto contrario, rendendo l'uomo stesso schiavo del proprio processo di funzionalizzazione.

In primo luogo, infatti, nel caso relativo all'ambito socio-politico, questa cosiddetta “teleologia invertita” (*invertierte Teleologie*) trova la sua espressione nei termini di una subordinazione dell'esistenza alle condizioni della sua conservazione e di una teoria rigorosamente funzionalistica della società: non è più il vivere in società che favorisce le condizioni di una “vita buona”, ma è l'uomo che sacrifica la propria libertà per la conservazione della comunità politico-religiosa (è di nuovo il caso trattato nel lavoro su de Bonald). In secondo luogo, nell'ambito della scienza naturale, la stessa inversione viene rappresentata da uno sconvolgimento del rapporto uomo-natura che porta ad una visione freddamente strumentale della dimensione naturale: questa diviene infatti un semplice possesso nelle mani della specie umana, che non si riconosce come sua parte, ma se ne considera anzi indipendente e superiore. Infine, l'“antiteleologia” si traduce nell'interiorità ontologica e morale dell'uomo come quella “*curvatio in seipsum*” che mantiene l'individuo in una prospettiva fortemente egocentrica, dalla quale gli è inevitabilmente negato l'accesso tanto all'essere dell'altro, conoscibile soltanto attraverso il suo riconoscimento come un “essere *in sé*” e non solo come un “essere *per me*”, quanto alla propria originale natura, caratterizzata per l'appunto dalla *trascendenza* di questa centratura su se stesso, che altrimenti lo “ripiega – come dice Spaemann – a strumento di un'autoaffermazione puramente naturale”.

Spaemann vede in questo atteggiamento diffuso, che sembra aver impregnato di sé – seppur in misure diverse – ogni aspetto della vita dell'uomo moderno, il prodotto dello scientismo, ossia di quella corrente di pensiero che esaspera la fiducia

nel metodo scientifico, estendendolo oltre i suoi limiti e applicandolo ad ogni sfera dell'umano, come unico strumento interpretativo possibile. Tale modo di procedere nel percorso di comprensione della realtà rende la descrizione dell'uomo e del mondo circostante, secondo Spaemann, estremamente riduttiva, e minaccia pericolosamente la dignità umana: nel momento in cui l'interiorità e la moralità vengono spiegati solo in termini causalistici o evolutivi, come effetti relativi di un processo di adattamento all'ambiente, l'essere dell'uomo perde infatti la propria absolutezza, il carattere incondizionato della sua dignità, che lo preserva in qualità di fine *in sé* da qualsiasi discriminazione arbitraria e che lo costituisce nella sua natura autotrascendente. Come risposta allo scientismo, Spaemann propone perciò, come vedremo, di recuperare dalla classicità greca il pensiero teleologico e insieme l'antropomorfismo, entrambi strumenti indispensabili secondo lui per ridare all'uomo la possibilità di autocomprendersi come un intero, riconciliandosi da un lato con se stesso, nell'unità organica di corporeità e ragione, dall'altro con la natura circostante e con gli altri esseri viventi, con i quali condivide la vita e l'essere insieme nel mondo, "l'essere-con", nei termini heideggeriani del *Mitsein*.

È proprio all'interno di una rinnovata visione teleologica e antropomorfa, dunque, che Spaemann imposta la propria costruzione antropologica e ontologica, basata innanzitutto sulla riabilitazione della nozione di vita, intesa in senso aristotelico come "l'essere dei viventi" e definita da Spaemann come l'unica dimensione in cui l'uomo e con lui gli altri esseri naturali possono trovare la loro realtà concreta. Solo nella vita, infatti, l'essere dell'uomo si manifesta nella sua interezza e insieme nella sua particolarità: egli, così come la natura intesa in senso classico come *phýsis*, è sia interiorità che esteriorità, sia pensiero che corporeità, sia movimento spontaneo che principio del proprio agire, e nell'atto del vivere riconosce tutto questo come proprio di ogni essere e allo stesso tempo come peculiare e irripetibile in ogni singola individualità. Nella vita, dunque, l'uomo si autocomprende e comprende gli altri nel proprio essere-sé (*Selbstsein*), in una dimensione

estremamente originaria dell'essere, che è antecedente alla distinzione tra teoria e prassi e mostra come metafisica ed etica si costituiscano *uno actu* in ogni singola manifestazione dell'esistenza reale.

L'intento della mia tesi consiste nel sostenere l'importanza di una visione unitaria dell'uomo che riesca a cogliere l'essere nella sua totalità, precedendo ogni forma di dualismo o relativismo, e che senta la necessità di oltrepassare il puro ambito della teoria per sfociare nella sfera pratica, morale, dove l'essere dell'individuo concreto che incontro, cioè dell'altro, non viene conosciuto attraverso le mie percezioni e sotto il condizionamento delle mie impressioni su di lui, ma viene esperito nel rapporto personale, accolto per come egli è e lasciato libero di mostrarsi e di presentarsi in maniera spontanea e incondizionata. Nell'antropologia di Spaemann tale visione viene portata alla luce attraverso una rete di ragionamenti dotati, a mio parere, di una forte coerenza interna e organizzati in una struttura organica e completa; mantenendo sempre come base di appoggio la filosofia di Aristotele, Spaemann riprende consapevolmente le teorie metafisiche ed etiche più rilevanti della storia del pensiero occidentale, come quelle di Tommaso d'Aquino, Leibniz, Kant, Hegel, Heidegger e Lévinas, e le rilegge in maniera aperta, senza fossilizzarsi né sull'una né sull'altra, ma anzi portandole con sé nel suo percorso di riflessione e arricchendole con elementi di grande originalità, frutto di una capacità di rielaborazione critica e personale degna di nota.

Il concetto di massima rilevanza su cui si riversano tutte le riflessioni di Spaemann sull'essere dell'uomo è, come accennavo all'inizio, il concetto di persona, che racchiude in sé l'interezza dell'essere, nell'unità dei suoi aspetti ontologici, morali, metafisici e naturali. Partendo dalla definizione di Boezio, secondo cui la persona è "*naturae rationabilis individua substantia*" (PL 64, 1343 D), Spaemann si dedica ad una vera e propria rifondazione di tale concetto, attraverso un'attenta rielaborazione delle nozioni di "natura", "ragione" ed "essere-sé", in cui ogni elemento si lega inestricabilmente agli altri, costituendo insieme il significato di quel modo di essere proprio dell'uomo, di ciascun uomo, che è l'essere persona (*das Personsein*).

Ciò che Spaemann designa come "natura" è infatti per lui un concetto ambiguo,

che viene inteso ora in senso classico – come principio di spontaneità assoluta (*phýsis*) –, ora in senso moderno – come regno animale e vegetale e in generale come pura exteriorità oggettivabile di fronte al soggetto conoscente. La specificità singolare dell'uomo sta però nel non essere la propria natura, bensì nel possederla, nell'“avere-una-natura”, quindi nel poterla in qualche modo abbandonare, oltrepassandola per raggiungere una dimensione più profonda della propria interiorità, libera dagli istinti e dalla prospettiva egocentrica tipica di ogni specie vivente. Questa capacità “trascendente” non è tuttavia qualcosa di innaturale o soprannaturale nell'uomo, bensì la sua natura stessa, che è dunque “autotrascendente” e si distingue dalla natura di tutti gli altri esseri viventi in virtù della ragione; la ragione è dunque per Spaemann una facoltà umana “naturale”, che appartiene perciò ad ogni uomo nella sua costituzione biologica e non si contrappone alla sua animalità, bensì nasce in essa, superandola. Grazie alla ragione noi riusciamo infatti ad abbandonare la posizione soggettiva che occupiamo al centro del nostro mondo e ad accogliere la realtà per come essa si mostra liberamente, il che significa anche accettare l'altro come a sua volta soggetto di un proprio mondo, in cui noi, insieme a ciò che ci circonda, figuriamo come oggetti. Per questo motivo Spaemann parla del “destarsi della ragione” come un “destarsi alla realtà”.

La realtà che viene alla luce con il destarsi della ragione è infine la realtà dell'essere-sé, del *Selbstsein*, ossia di “questo essere”, determinato e concreto, colto nel suo essere in sé al di là di ogni nostra rappresentazione. L'atto che permette il suo mostrarsi e lo “lascia-essere” (*seinlassen*) nella sua spontaneità non può però per Spaemann essere un atto teoretico, conoscitivo, che si muove di oggetto in oggetto, ma solamente un atto pratico, un'esperienza originaria di accoglienza libera della realtà e di autolimitazione nei confronti della nostra tendenza a governarla; nei termini di Spaemann, un atto di riconoscimento.

Applicata alla nozione antropologica di Spaemann, la rielaborazione organica dei concetti di “natura”, “ragione” ed “essere-sé” evidenzia al contempo sia il carattere naturale-biologico, sia quello razionale-morale – e quindi interrelazionale – dell'uomo, e li riferiscono entrambi alla definizione univoca di “persona”, che viene quindi a coincidere con la definizione dell'essere umano, considerato a partire dal

primo momento della sua esistenza, in virtù dell'appartenenza innegabile alla propria specie. Nella costruzione della propria ontologia e in particolare nella descrizione dell'essere persona Spaemann mostra quindi come la teoria si spieghi completamente solo nella sfera etica, dimostrando come, dalla sua prospettiva, l'essere sia, al pari del bene, un problema pratico. L'essere dell'uomo è quindi comprensibile alla luce del suo "essere-con-altri", ossia all'interno della sua vita relazionale che gli permette di cogliere se stesso e gli altri esseri umani come membri di un'unica grande famiglia di persone che è l'umanità.

La struttura del presente lavoro riprenderà nell'ordine questo percorso triadico, e può essere interpretata in una duplice maniera: da un lato vi si può vedere un tentativo di mostrare il processo di autocomprensione dell'uomo come suddivisibile in due momenti, costituiti rispettivamente dalla concezione teoretica della natura umana con la sua capacità autotrascendente – nel primo capitolo – e dall'espressione pratica di tale natura che si realizza soltanto nel rapporto etico – nel terzo capitolo; in questo caso la parte centrale, relativa al concetto di persona e di essere-sé rappresenta la fase di passaggio in cui è ravvisabile la costituzione "*uno actu*" di metafisica ed etica; dall'altro tale interpretazione si mostrerà al contempo come la negazione di se stessa, rivelando come in realtà, nella trattazione di Spaemann, l'aspetto teoretico e quello etico non possano essere in alcun modo separati, ma, al contrario, si intersechino inevitabilmente l'uno con l'altro, dando ulteriore prova della compattezza e della vitalità dell'impostazione ontologica in cui sono inseriti.

Il primo capitolo vuole offrire innanzitutto un'ampia introduzione al pensiero di Spaemann e ai concetti fondamentali della sua impostazione ontologica, e si soffermerà soprattutto sulla trattazione della natura e della dignità umana, entrando direttamente nel merito della discussione critica con lo scientismo, e muovendosi chiaramente in direzione di un superamento dell'antiteleologismo. Gli aspetti che mi preme qui rimarcare sono principalmente due: da un lato, la difficoltà da parte di Spaemann di confrontarsi con le trasformazioni e con gli strumenti innovativi della

scienza moderna – in particolar modo con la teoria dell'evoluzione e con la spiegazione causale – che sembrano spingere l'uomo verso un processo di oggettivazione totalizzante; dall'altro la forte influenza kantiana che accompagna per contro la concezione spaemanniana della persona come soggetto morale, dotato di finalità propria, di libertà e di dignità assoluta.

All'interno del mio lavoro queste prime pagine hanno lo scopo di contestualizzare il periodo socio-culturale e scientifico in cui si collocano gli interventi di Spaemann e di descrivere l'ambiente che lo stimola a reagire ad ogni forma di riduzionismo, in favore di un'esperienza unitaria e completa dell'essere umano. I saggi raccolti in *Das Natürliche und das Vernünftige* e in *Philosophische Essays* ci conducono, infatti, per così dire, “dietro le quinte” del teatro della modernità, per mostrarci le profonde implicazioni che il pensiero cartesiano ha lasciato dietro di sé, quali il carattere di autolacerazione dell'indagine umana sull'uomo stesso e la perdita di significato di un mondo governato dal relativismo; la soluzione proposta è quella di un percorso di “rinascita” della concezione dell'uomo e della persona, che ha luogo proprio a partire dalla riabilitazione della nozione di vita.

Il secondo capitolo, che costituisce il nucleo centrale del presente lavoro, prosegue quindi da questo ultimo punto e ci immerge nella profondità di concetto da esso derivante: al “*vivere viventibus esse*” di Aristotele, Spaemann aggiunge con Tommaso d'Aquino “*qui non intelligit, non perfecte vivit*”, considerando la vita cosciente come paradigma dell'essere. Grazie alla ragione, che gli permette di trascendere l'aspetto puramente “naturalistico” del suo essere e di cogliere la realtà per come essa è in sé, l'uomo è infatti per Spaemann l'unico essere vivente in grado di comprendere la struttura teleologica non solo di se stesso, ma dell'intera natura, e di ricondurla quindi alla sua verità. Questa teoria non è volta in Spaemann soltanto ad elevare la posizione dell'uomo nei confronti delle altre manifestazioni della natura, ma evidenzia d'altro canto il grande onere che pesa sulle spalle e sulla coscienza dell'essere umano, ossia la responsabilità per tutto ciò che viene alterato o fatto soffrire direttamente o indirettamente per mano sua e per il quale egli è l'unico referente consapevole.

La ragione umana, tuttavia, seppur descritta come la facoltà peculiare che distingue le persone dagli altri esseri viventi, non è una proprietà che appartiene solo a determinati individui, che possono dimostrarne empiricamente il possesso e la funzionalità, ma al contrario è costitutiva della natura umana, in se stessa autotrascendente, e caratterizza dunque ogni discendente della specie *homo sapiens*. Da questa prima argomentazione deriva la tesi secondo cui tutti gli uomini sono persone e si apre l'accesso dibattito con autori di opinioni contrarie, *in primis* Locke, Singer e Parfit. Spaemann elimina ogni forma di oggettivazione della persona definendo il suo essere, dalla nascita alla morte, come l'essere di un "qualcuno", che appunto non può mai, nemmeno in fasi limitate della sua esistenza, essere "qualcosa" e quindi divenire se stesso attraverso un processo graduale di trasformazione ontologica o attraverso l'attuazione di un ipotetico essere-persona esistente in potenza. La persona è descrivibile dunque solo come essere-sé, come l'essere di volta in volta determinato e concreto, che non può essere conosciuto solamente tramite un approccio teoretico, ma chiede di essere esperito nel rapporto interpersonale e innanzitutto riconosciuto come tale nella sua libertà e dignità.

In questo modo il concetto di essere-sé, onnipresente in maniera implicita nella totalità delle riflessioni spaemanniane raccolte in *Personen*, agisce da anello di congiunzione tra metafisica ed etica, trasportandoci nell'ambito propriamente morale della filosofia di Spaemann, esposto qui in maniera articolata – seppur selettiva – nel terzo capitolo. Qui il tema principale è quello del riconoscimento, inteso da Spaemann in maniera assolutamente originale nei termini di un atto "*a-priori*", dovuto ad ogni essere umano, ma allo stesso tempo già presente e innegabile in ognuno di noi. Il riconoscimento è per Spaemann quell'atto stesso in cui le persone esistono in quanto tali, occupando un posto in uno spazio interrelazionale, che non esisterebbe senza la presenza delle altre ed è quindi una condizione, per così dire, "naturale" dell'uomo, intangibile da ogni forma di giudizio arbitrario. Nessun individuo ha quindi il diritto né il potere di escludere un altro essere umano dalla comunità delle persone, né di cooptarlo sulla base di determinate proprietà razionali empiriche; allo stesso tempo, il riconoscimento richiede ad ogni uomo la disponibilità di aprirsi all'altro in un atto di accoglienza della sua realtà libera e

spontanea, un tipo di disponibilità che presuppone inevitabilmente un atteggiamento di limitazione del proprio sé in favore dell'altro. Questa esperienza di accoglienza della realtà, che, come abbiamo visto può avere luogo soltanto nell'etica, è ciò che Spaemann chiama *amor benevolentiae*, indicando nella benevolenza quell'amore disinteressato che mi porta a volere il bene di una persona indipendentemente dai vantaggi che ne posso ricavare, ossia quell'unico mezzo che giunge all'essere "in quanto essere".

Alla luce di queste indicazioni, credo possa essere ora interessante addentrarsi nel cuore delle riflessioni di Spaemann, per percepire personalmente la dimensione ontologica vitale da lui esposta, a mio parere degna di fornire un ricco contributo all'antropologia e all'etica contemporanea, e per valutare – anche criticamente – se davvero e in quale misura una concezione di tipo metafisico-realista, che pretende di cogliere l'uomo da una rinnovata prospettiva unitaria di tipo classico, sia effettivamente condivisibile agli occhi dell'uomo postmoderno.

I.

NATURA E INVERSIONE DELLA TELEOLOGIA. LA MINACCIA MODERNA ALLA DIGNITÀ UMANA

Robert Spaemann non è sicuramente il tipo di pensatore che limita la sua riflessione alla sola speculazione teoretica. I suoi lavori, le numerose pubblicazioni e gli interventi pubblici su quotidiani nazionali e riviste specialistiche nascono tutti come risposte urgenti, e tuttavia mai impulsive, ad un'esigenza interiore che da decenni lo spinge ad impegnarsi attivamente in una battaglia pubblica di sempre maggior spessore: la difesa della dignità umana.

In questo intento rientrano in maniera unitaria due operazioni concettuali: in primo luogo la difesa della persona *in ogni uomo* – e quindi una ridefinizione del concetto di 'persona' – e in secondo luogo una riabilitazione della nozione classica di vita, sulla scia dell'intuizione aristotelica del “*vivere viventibus esse*”¹.

L'avversario diretto, seppur impersonale, del filosofo tedesco, ossia il nemico che attenta realmente alla sicurezza del concetto di persona e della sua dignità, si identifica con quel pericoloso processo di oggettivazione onnipervasiva che rappresenta l'atteggiamento peculiare del cosiddetto 'scientismo'. Lo scientismo, come è noto, è quella concezione epistemologica moderno-contemporanea, secondo

1 Cfr. ARISTOTELE, *Anima* B 2, 413b 1, trad. it. G. Movia, Rusconi, Milano 1996, p. 125: “La vita, dunque, appartiene ai viventi”; oppure ARISTOTELE, *Anima* B 4, 415b 14, cit., p. 135: “l'essere per i viventi è il vivere”.

la quale la conoscenza scientifica e il suo relativo metodo devono essere il fondamento di tutta la conoscenza in qualunque dominio, anche in etica e in politica. Tale concezione, quindi, non coincide con il carattere della scienza stessa, bensì ne rappresenta piuttosto una forma di estremizzazione, una sorta di ritorno radicale alle teorie empiriste, in cui si pretende di spiegare tutto ciò che è esaminabile con gli strumenti dell'osservazione scientifica e si sottovaluta invece ciò che non si può 'esperire' oggettivamente – come ogni forma di spiritualità – tralasciandolo in quanto non reale, e quindi ininfluenza nell'ambito dello studio umano, oppure cercando di ricondurlo ad effetto o sottoprodotto di eventi conoscibili.

Lo scientismo, tuttavia, non è un fenomeno a sé stante, emerso all'improvviso nel quadro culturale europeo e pronto con la stessa rapidità a scomparire: esso poggia su basi solide, quelle della scienza moderna, che tende comunque a considerare ogni ente nel mondo come oggetto proprio di analisi e di dominio. E il terreno su cui questa scienza cresce e si sviluppa è a sua volta un terreno fertile, che la sa accogliere e far prosperare, perché è già pregno di una cultura e di un modo di pensare ormai intrinsecamente dualistici, all'interno dei quali risulta molto più difficile accettare una considerazione unitaria di uomo e natura che non vederli entrambi su un tavolo da laboratorio. Cosa può spiegare una simile prospettiva?

Spaemann trova una risposta in quel fenomeno che egli chiama “inversione della teleologia” (*Inversion der Teleologie*)². Vediamo in cosa consiste.

Dall'antichità al medioevo, la natura si era sempre definita essenzialmente per il suo fine (*télos*). Nell'età moderna invece, si parla sì ancora di natura, ma la teleologia ha subito un processo di inversione. Ora, se non si tiene più conto della tendenza originaria che si trova alla base della spontaneità propria delle cose, il senso (*télos*) che riconosciamo ad ogni ente viene dato piuttosto da ciò che possiamo fare con esso³, non da ciò che è stato fatto anteriormente in esso nell'atto creatore che l'ha fatto essere, chiamandolo all'esistenza.

2 SPAEMANN R., LÖW, R., *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper, München 1991, pp. 105 ss.

3 Il maggior teorico di questo modo di considerare e di rapportarsi alle cose è probabilmente Hobbes, che scrive: “non vi è nulla da osservare nelle cose che si pensano se non in cosa si assomigliano o in cosa differiscono, oppure a cosa servono o come servono ad un certo scopo”. HOBBS T., *Leviatano* V, a cura di R. De Santi, Bompiani, Milano 2001, p. 77.

Alla concezione teleologica del mondo si sostituisce quindi nell'epoca della scienza moderna una concezione materiale, che non trova né nelle cose né negli individui alcun fine, se non quello dell'autoconservazione degli enti e delle specie e che non riesce più a riconoscere nell'uomo un'impronta assoluta, un valore che non rimanga legato alla funzione che egli svolge nel proprio ambiente.

La teleologia invertita (*invertierte Teleologie*), inoltre, non riguarda solo il campo della scienza, ma si impone come concezione generale del mondo e dell'uomo, investendo anche il rapporto umano con la natura sociale e individuale, cioè con la dimensione dell'interiorità e moralità.

L'abbandono di una visione finalistica della natura umana incide di conseguenza sull'esistenza singola e comunitaria dell'uomo su due diversi livelli. Da un lato distorce l'organizzazione politica, che non pensa più *in primis* al valore dell'uomo in sé, ma al suo valore per la società, alla realizzazione o conservazione della quale la stessa libertà umana viene subordinata; dall'altro, compromette la relazione e il riconoscimento reciproco tra gli uomini come fini in sé, misconoscendo l'esistenza di un essere dell'altro che vada al di là di ciò che io posso vedere o percepire di lui.

Da questa prospettiva risultano intuitivamente chiare le conseguenze drastiche che un tale atteggiamento epistemologico può riversare sul discorso della dignità umana e della persona e il perché Spaemann si proponga di rilanciare una ricerca ontologica sull'essere umano, che per prima cosa rifiuti il riduzionismo scienziato, ma che in seconda istanza non si accontenti nemmeno di un'antropologia filosofica che ne ignori semplicemente la sfida. La chiave per un'antropologia adeguata sta per Spaemann in un'idea di natura che ne colga il carattere teleologico e in un'idea di ragione che non dimentichi il rapporto che c'è tra questa e la natura.

Per poter comprendere la riflessione del nostro autore presenterò qui di seguito le sue considerazioni riguardo al confronto con la scienza moderna e con la teoria dell'evoluzione, alla nozione di natura e più in particolare di natura umana e infine al concetto di dignità della persona.

1. Il confronto con la scienza moderna tra scientismo e teoria dell'evoluzione

L'incontro con la scienza moderna, che occupa gran parte della riflessione filosofica di Spaemann e che funge costantemente da sfondo sia nelle opere di carattere storico-teoretico che etico-religioso, si articola in due momenti principali, che riguardano rispettivamente la critica diretta allo scientismo e il dialogo invece costruttivo con la teoria dell'evoluzione. Da un lato Spaemann analizza infatti i cambiamenti che caratterizzano la ricerca scientifica nella modernità e mette in guardia di volta in volta dalle forme di 'degenerazione scienziata' in cui ogni metodo, per così dire, rivoluzionario, rischia di cadere, nel momento in cui pretende di esaurire nel suo oggetto la totalità degli aspetti dell'esistenza umana; dall'altro egli riconosce invece la solidità della teoria dell'evoluzione, ma non dimentica tuttavia di sottolineare il suo carattere ancora ipotetico e il peso di alcune lacune concettuali, che essa ancora non sembra poter colmare.

La pericolosità dell'atteggiamento scienziata è in primo luogo ravvisabile nella sua attualità: come posizione filosofica, esso si afferma nel XIX secolo come derivazione dal positivismo e nega qualsiasi forma di metafisica tradizionale; da allora accompagna di pari passo il progresso scientifico e ne estende la funzionalità all'intera dimensione vitale dell'uomo. Il termine viene utilizzato spesso in senso spregiativo per indicare un dogmatico eccesso di fiducia nel metodo scientifico e un atteggiamento banalmente riduzionista nei confronti di tematiche che non possono ragionevolmente venir esaurite in una spiegazione materialistica o meccanicistica, come appunto la complessa realtà ontologica dell'uomo, intrisa della dimensione interiore e spirituale.

La visione scienziata del mondo, come spiega Spaemann nella quarta di copertina della sua raccolta di saggi intitolata *Das Natürliche und das Vernünftige*⁴, ha reso difficile nella nostra epoca riformulare la domanda fondamentale: "che cos'è l'uomo?", in quanto, partendo dalla volontà di ridurre ogni realtà naturale a oggetto passivo di dominio per l'uomo, si è ritorta infine su se stessa, considerando l'uomo

4 SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*, Piper, München – Zürich 1987; *Natura e Ragione. Saggi di antropologia*, trad. it. e presentazione L.F. Tuninetti, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006.

stesso come parte di quella medesima natura da sottoporre all'occhio analitico della tecnica moderna. L'uomo è divenuto allora a sua volta soltanto oggetto di osservazione di altri; la sua vita, la sua esistenza, la sua soggettività non hanno più alcun significato o valore se non dal punto di vista dell'accrescimento di conoscenze che il loro studio – per opera delle discipline biologiche e neurofisiologiche – può portare al progresso scientifico. Allo stesso modo il senso di ogni sua azione, decisione o volontà viene interpretato evolucionisticamente in relazione all'utilità che queste possono avere per la sopravvivenza.

Lo scientismo si lega allora alla metodologia della teoria evolutiva e la estende anche alla sfera della spiritualità e della moralità umane, che vengono spiegate soltanto come prodotti di un processo di adattamento dell'individuo all'ambiente. Proseguendo su questa strada, secondo Spaemann, la dimensione dell'umano viene però a poco a poco impoverita della sua umanità, cioè proprio di quel valore di incondizionatezza e di libertà che costituisce l'uomo nella sua natura, e viene inoltre separata dal luogo in cui essa solo può esprimere quel principio di spontaneità assoluta che caratterizza l'essere di ogni singolo individuo, cioè la vita.

Nei prossimi paragrafi esporrò il percorso della riflessione di Spaemann sulle trasformazioni della scienza moderna, per ricostruire le implicazioni e le conseguenze che incidono concettualmente e culturalmente sulla sua concezione dell'uomo e della persona.

1.1. Il concetto di sapere classico e moderno e la costante minaccia dello scientismo

Secondo Spaemann, per comprendere quale significato abbia avuto per l'uomo la nascita della scienza moderna e con quali modalità egli ora vi si possa rapportare, è importante aver presente la concezione antica del sapere e della ricerca e saper visualizzare nella propria mente un confronto in parallelo tra le caratteristiche dell'atteggiamento passato e odierno dell'umanità nei confronti del proprio mondo e dei processi conoscitivi adatti ad una sua interpretazione soddisfacente. Le riflessioni più pregnanti che Spaemann ha espresso a riguardo in diverse raccolte di saggi, come

la già citata *Das Natürliche und das Vernünftige* (1987), *Philosophische Essays* (1983) o *Evolutionismus und Christentum* (1986), si trovano concentrate in una sua relazione tenuta in Vaticano nel febbraio 2003 in occasione della IX Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita, e pubblicata l'anno successivo sotto il titolo: *Ars longa vita brevis*⁵. In essa Spaemann pone l'accento, soprattutto, da un lato sulla trasformazione della nozione di sapere, di cui scompare in epoca moderna l'accezione teoretico-contemplativa in nome di una utilità pratica volta al dominio sulla natura, e dall'altro sull'abbandono della visione teleologica del mondo, sostituita da un'interpretazione del conoscibile in termini di connessioni causali regolari.

1.1.1. *Spaemann: il conservatore illuminato*

L'interpretazione spaemanniana sopra accennata dei parametri che la scienza moderna si porta con sé non ci deve attirare nell'errore di catalogare subito l'autore come un idealista radicale o un cattolico fondamentalista che si oppone a qualsiasi approccio conoscitivo scientifico o a qualsiasi forma di progresso bio-tecnologico.

Spaemann è certo uno dei maggiori filosofi cattolici contemporanei in Germania e in generale in Europa, e non a caso è facile trovare estratti del suo pensiero, articoli o interviste nelle pubblicazioni cattoliche più conosciute, se non addirittura suoi interventi diretti all'interno delle Assemblee Generali in Vaticano, dove Papa Benedetto XVI lo ha nominato suo consigliere personale. Il suo rapporto di vicinanza con la Chiesa, tuttavia, non lo spinge ad un rifiuto categorico delle posizioni contrarie, nei confronti delle quali egli si mostra anzi aperto al dialogo e ad un confronto costruttivo, tanto da venir considerato – secondo una definizione di Jens Hacke – uno dei pochi membri di quella “specie divenuta rara dell’intellettuale conservatore illuminato, un umanista cristiano, che pur nella consapevolezza della inattualità di molte sue idee, ha sempre evitato di rifugiarsi nella pura apologetica conservatrice”⁶.

5 SPAEMANN R., *Ars longa vita brevis*, “Acta Philosophica”, XIII (2), 2004, pp. 249-266.

6 ALLODI L., *Destra e sinistra dopo la modernità*, “Ideazione”, IX (2), 2003, pp. 191-198, qui p. 191.

La sua ben definita posizione religiosa e politica, quindi, per quanto non trascurabile, non gli impedisce di elaborare una filosofia per molti tratti originale, che gli vale il riconoscimento di “pensatore indipendente”⁷, e di raggiungere con le sue idee un pubblico vasto, non settoriale, che accoglie i suoi interventi – in particolar modo in ambito bioetico – con stima e ammirazione, indipendentemente dalle singole sensibilità di credo e di partito.

E' importante perciò tener presente che il sentimento di rifiuto che Spaemann non esita a manifestare nei confronti dell'atteggiamento scientifico non si riferisce alla scienza moderna in sé, quanto piuttosto allo scientismo, inteso come quella forma di banalizzazione del metodo scientifico che abbiamo presentato in precedenza. Con la scienza moderna tale e quale, invece, l'autore intrattiene un rapporto di confronto critico, di analisi, di scambio, al fine di comprendere cosa da essa al giorno d'oggi si possa apprendere, in che misura ci si possa affidare ai suoi risultati e in che modo soprattutto la riflessione etica, ma anche quella metafisica possano camminare e lavorare al suo fianco per fornire una comprensione completa del mondo e dell'uomo e per aiutarci a muoverci e a vivere in essa.

Poiché tuttavia il difficile rapporto dell'uomo con se stesso deriva secondo Spaemann in grande misura dalla visione dualistica di *res cogitans* e *res extensa* inaugurata da Cartesio, la quale, dividendo l'uomo in corporeità e pensiero, ha compromesso quella concezione unitaria della nozione di vita che è fondamentale per l'essere vivente, lo sguardo critico del nostro autore torna sempre ad un confronto con l'antichità, con particolare attenzione al pensiero di Aristotele. Il fascino e il carattere di verità e armonia della filosofia greca nascono, infatti, dalla concezione semplice, ma allo stesso tempo profonda di un universo in cui uomo e natura vivono un rapporto di reciproca integrazione. L'intento di Spaemann consiste allora nel voler attingere da questo quadro unitario dell'esistenza universale gli aspetti essenziali della costituzione naturale dell'uomo, per riportare alla luce alcune considerazioni classiche esemplari, di carattere sia ontologico che morale, nel progetto generale di una riabilitazione moderna soprattutto della filosofia pratica aristotelica⁸.

7 ADAM K., *Robert Spaemann: ein konsequent unabhängiger Denker*, “Die Welt”, nr. 30.05.2001 (trad. it. A.F.).

8 Spaemann si colloca infatti all'interno di quel movimento di pensiero sorto in Germania negli anni

1.1.2. *La scientia classica e le trasformazioni della scienza moderna*

La prima differenza immediatamente ravvisabile alla luce del dialogo storico tra le epoche antica e moderna riguarda – come già accennato – la nozione stessa di “scienza” e quella correlata di “conoscenza”.

Fino al sedicesimo secolo la scienza era indicata con i termini rispettivamente greco e latino *epistème* e *scientia*, entrambi derivanti dal verbo 'sapere'. “Sapere – come spiega Spaemann in *Ars longa vita brevis* – è uno stato relazionale dell'anima, è l'*habitus* di un uomo”⁹. Il fatto che il sapere sia un nostro *habitus* significa che, ciò che sappiamo, siamo in grado di pensarlo in maniera corretta e con una certezza che è resa tale da ragioni che riteniamo definitive, al contrario delle ragioni che accompagnano il nostro 'credere' e 'opinare'¹⁰. Il sapere così inteso, di conseguenza, non può mai essere sbagliato, perché contiene la verità come “*adequatio rei et intellectus*” nella propria definizione; la 'convinzione' di sapere qualcosa può piuttosto essere sbagliata, e viene smascherata come tale ogni qual volta ci ritroviamo a smentire o a correggere ciò che credevamo di sapere.

Il sapere classico si attualizza non solo teoreticamente nel pensiero, ma anche praticamente nel nostro comportamento e si muove in direzione di ciò che l'uomo vuole davvero e soprattutto, ossia la felicità, come *eudaimonía* o *beatitudo*. Per Platone il sapere deve fondarsi dunque sulla conoscenza del Bene, in sé “causa della scienza e della verità”¹¹ di tutte le cose e presuppone la comprensione di una struttura 'teleologica' del mondo, in virtù della quale il nostro agire si orienti verso

⁹ '60 e sviluppatosi soprattutto nel decennio successivo, che ebbe come suo scopo principale la riabilitazione della riflessione classica etico-pratica e dell'interesse filosofico per le tematiche della morale, del diritto e della politica, ossia per quelle discipline che costituivano la cosiddetta *philosophia practica* di matrice aristotelica. Noto con il nome appunto di “*Rehabilitierung der praktischen Philosophie*”, termine coniato originariamente da Karl-Heinz Ilting, il movimento ebbe poi i suoi esponenti più significativi in Manfred Riedel e Joachim Ritter, maestro di Spaemann, e si espresse da subito con un'intonazione decisamente polemica nei confronti dell'imperialismo della ragione tecnico-scientifica, contrapponendovi l'idea di una pluralità di razionalità alternative da esercitarsi in ambiti diversi del sapere.

9 SPAEMANN R., *Ars longa vita brevis*, cit. p. 249.

10 Cfr. *ibidem*.

11 PLATONE, *La Repubblica* VI, 508e, trad. it. F. Sartori, Laterza, Bari 2006, p. 443.

l'indefinibile Bene sommo. L'aspetto su cui Spaemann vuole far cadere maggiormente l'attenzione è il fatto che nella caratterizzazione classica della scienza "il sapere è sempre e soltanto lo stato di un singolo uomo reale"¹²: solo un uomo concreto può essere 'sapiente', può vedere attualizzato in sé il sapere, mentre una comunità o un gruppo di uomini possono solamente sentirsi legati da una convinzione comune.

Un altro tratto fondamentale di cui è necessario prendere atto, e che ci conduce verso il passaggio all'altro polo del confronto – cioè la scienza moderna – è il desiderio costitutivo e ineliminabile nell'uomo di sapere. Tale sapere, cui gli uomini secondo Aristotele tendono "per natura"¹³, e che li porta in ogni epoca ad ingegnarsi con i propri mezzi per affinare gli strumenti possibili di ricerca, dà piacere all'uomo anche in se stesso, ossia senza che sia finalizzato al raggiungimento di un obiettivo; proprio in questa misura però esso fu visto dai dottori cristiani del Medioevo – tra cui *in primis* Agostino – come un vizio, come tentativo ambizioso di ricercare una verità propria distaccandosi dal riferimento al sapere rivelato di Dio, unica vera fonte di verità e origine di ogni conoscenza, e fu criticato come "*curiositas*"¹⁴.

Ora, nell'epoca moderna c'è chi parla di una 'riabilitazione' della curiosità teorica come caratteristica fondamentale dell'atteggiamento scientifico¹⁵. Secondo Spaemann una simile affermazione risulta corretta soltanto a patto che si tengano presenti le trasformazioni profonde che il concetto di scienza nel frattempo ha subito, tra le quali si possono evidenziare in particolare quattro fattori: 1) la struttura della realtà non viene più interpretata in termini teleologici, bensì come una fitta rete di nessi causali; 2) il sapere non è più inteso né come sapere pratico alla ricerca del Bene, né come contemplazione fine a se stessa (*theoria*), ma come base teorica per relative applicazioni pratiche o come stadio intermedio di una ricerca potenzialmente

12 SPAEMANN R., *Ars longa vita brevis*, cit., p. 250.

13 ARISTOTELE, *Metafisica I*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, p. 3: "Tutti gli uomini *per natura* tendono al sapere" (corsivo A.F.).

14 SPAEMANN R., *Ars longa vita brevis*, cit. p. 251. La condanna della *curiositas* rappresenta un tema ricorrente in Agostino, che ne parla, anche se in termini diversi, in fasi differenti del suo pensiero, dal periodo dei *Dialoghi* (composti nell'ultimo decennio del IV sec., dopo la conversione del 386 d.C.) fino al periodo delle sue tre grandi opere su anima, mondo e Dio (*Confessioni*, *Città di Dio* e *Trinità*, composti tutti dal 400 al 426 d.C. circa).

15 Cfr. BLUMENBERG H., *Die Legimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988; *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. C. Marelli, Marietti, Genova 1992.

infinita; 3) il sapere non è più nemmeno verità, certezza definitiva, ma al contrario opinione, convinzione, sempre falsificabile in linea di principio, in quanto non scaturisce da intuizioni essenziali, ma dal tentativo di organizzare su un piano teorico dei dati empirici; 4) la scienza non è sapere che si concretizza in un singolo uomo, ovvero nel sapiente, bensì “un'impresa collettiva”¹⁶, che si muove all'interno di un sistema di condivisione e scambio di informazioni al fine di approfondire la ricerca pubblica.

Vediamo di seguito come Spaemann specifica ognuno di questi quattro fattori evidenziandone l'elemento innovativo di distacco dalla tradizione classica.

1.1.2.1. *Teleologia versus pensiero causale*

La questione della concezione a-teleologica della realtà nel mondo moderno è uno dei temi fondamentali del pensiero di Spaemann, per cui vi dedicherò il debito spazio in una sessione successiva; qui mi limito comunque ad accennare alcuni aspetti essenziali alla comprensione del contesto ontologico richiamato al primo punto. La rappresentazione della realtà nel mondo classico è in generale “biomorfa”, nel senso che a paradigma dell'essere viene preso il vivente (“*vivere viventibus esse*”, dice Aristotele) e in particolare “antropomorfa”, dal momento che cosa sia un vivente e cosa significhi vivere lo capiamo per analogia a partire dalla costituzione ontologica e dal modo d'essere dell'uomo. Nell'osservazione del vivente ciò che ci si manifesta come sua caratteristica propria è “l'essere in cerca di qualcosa”, il “tendere-a”¹⁷ (*Aussein-auf-Sein*), l'aver un interesse che ci muove e ci spinge ad agire, quale anche soltanto – tralasciando per il momento la sfera della spiritualità – la sopravvivenza o la conservazione della specie. Conoscere il vivente significa allora in questo quadro interpretativo comprenderne la struttura teleologica.

La scienza moderna al contrario avanza già fin dalla sua nascita un rifiuto programmatico della considerazione finalistica della realtà, che “*sterilis est, et*

16 SPAEMANN R., *Ars longa vita brevis*, cit. p. 252.

17 SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, p. 112; *Felicità e benevolenza*, trad. it. M. Amori, Vita e pensiero, Milano 1998, p. 111.

*tamquam virgo Deo consecrata nihil parit*¹⁸, per dirla con le parole di Francis Bacon, che animeranno con entusiasmo la cultura illuminista. Il carattere proprio del nuovo sapere emerge già allora chiaramente dall'affermazione sopraccitata: esso non deve essere sterile, ma produttivo; deve generare qualcosa che abbia un'utilità pratica, deve essere uno strumento efficace nelle mani dell'uomo che se ne può servire in maniera diretta per fare qualcosa, o in maniera indiretta per acquisire nuovo sapere. All'uomo moderno non risulta di alcun interesse sapere che il cuore ha la funzione di pompare il sangue agli altri organi; utile è per lui piuttosto conoscere 'come' esso lo fa (*"to-know-how"*¹⁹) e grazie a che cosa, cioè conoscere le connessioni di causa-effetto con cui si può spiegare il suo alternarsi di contrazione e dilatazione. Il "perché" della scienza moderna è quindi un "perché" causale (a causa di che cosa) non un "perché" finalistico o funzionale (in vista di che cosa). La ricerca dei nessi causali regolari però, a differenza della ricerca del *télos*, è interminabile, va all'infinito e quindi non può offrire all'uomo alcun elemento che orienti il suo agire, ma solo strumenti e informazioni che lo possono potenziare e rendere più efficiente.

1.1.2.2. *Comprensione della natura versus dominio sulla natura; il prezzo da pagare per controllare la realtà*

Arriviamo in questo modo al secondo fattore della trasformazione della scienza, ossia le applicazioni pratiche al servizio delle quali la conoscenza teorica funge da base. L'oggetto di osservazione di scienza antica e scienza moderna rimane lo stesso, ossia la natura, ma si modifica l'atteggiamento dell'uomo nei suoi confronti e le conseguenze di tale osservazione: lo sforzo che sta dietro agli studi naturali non è più infatti volto a 'comprendere' la natura, ma a 'dominarla', ad aumentare il potere di controllo e di intervento manipolativo su di essa in modo da poterla utilizzare per esigenze pratiche. Nella riflessione di Spaemann l'interesse per le conoscenze che gli

18 BACON F., *De dignitate et augmentis scientiarum* III, Cap. V, in *The Works of Francis Bacon*, a cura di J. Spedding, 14 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1963, vol. I, pp. 415-844, qui p. 571.

19 SPAEMANN R., *Ars longa vita brevis*, cit. p. 250.

permettono di servirsi della natura è nell'uomo costitutivo, in quanto rappresenta la sua strategia di sopravvivenza, la sua arma peculiare di difesa e di attacco per imporsi nel mondo sopperendo alle deficienze fisiche che lo distinguono dagli altri animali e lo fanno apparire nei confronti delle altre specie naturali un “essere carente”, menomato (*Mangelwesen*)²⁰.

L'atteggiamento di dominio dell'uomo sulla natura porta con sé implicazioni assai significative. Innanzitutto crea un distacco difficilmente risolvibile tra soggetto e oggetto dell'osservazione scientifica, che scardina inevitabilmente la comprensione dell'essere umano di se stesso e dell'ambiente in cui vive: l'uomo non si considera più parte della natura, non sente più di condividere il movimento vitale con gli altri esseri naturali come gli animali o le piante, ma anzi riduce la comprensione della vita stessa ad un particolare tipo di processo puramente fisico, perché è solo su processi fisici così intesi che egli può intervenire e assumere una posizione verticale nei confronti di tutto il resto, ponendosi al centro di un'orbita che egli può sottomettere in funzione di sé. Di conseguenza “la considerazione antropomorfa dell'uomo viene lasciata all'ermeneutica delle scienze umane, la considerazione biomorfa del vivente non ha più luogo”²¹ e al posto di entrambi prende piede un antropocentrismo radicale: l'uomo è al centro del mondo, è l'unico soggetto attivo di fronte ad una natura che è per lui passiva materia di studio, oggetto di osservazione e di analisi, fenomeno che esiste solo così come lui lo vede o lo percepisce, e il cui essere in sé non ha alcuna importanza o forse non esiste nemmeno, non essendo passibile di dimostrazione. Come paradigma per ciò che significhi reale vale ora infatti solo ciò che è oggettivo²², ciò che si può osservare empiricamente, che si può inserire nel quadro disciplinato delle connessioni causali o trascrivere sotto forma di un'espressione matematica.

L'oggettivazione di tutti gli aspetti della natura fisica porta chiaramente all'uomo il vantaggio di renderli più facilmente controllabili e usufruibili, di poterli

20 SPAEMANN R., *L'“ultimo uomo” e l'uomo nuovo: modernità e cristianesimo*, in *Il futuro dell'uomo. Fede cristiana e antropologia. Quarto Forum del Progetto culturale*, EDB, Bologna 2002, pp. 41-54, qui p. 42.

21 SPAEMANN R., *Ars longa vita brevis*, cit. p. 250.

22 Cfr. SABANGU P.S., *Persona, natura e ragione. Robert Spaemann e la dialettica del naturalismo e dello spiritualismo*, Armando, Roma 2005, pp. 81-82.

manipolare e gestire a proprio piacimento per risolvere difficoltà fino a prima insormontabili e dischiudere all'umanità possibilità di azione inedite, che le permettono di investire e di progredire con rapidità in diversi settori della società, al servizio dei quali la scienza pone i suoi risultati, per migliorare gli standard di vita umani o la potenza di una nazione; esempi ovvi – rimanendo storicamente agli esordi della modernità – sono il campo medico, l'agricoltura, l'edilizia, la tecnica militare. Ma qual è il prezzo da pagare per una tale emancipazione?

Spaemann ce lo spiega riportando l'esperienza di Gottfried Leibniz²³, che a differenza di altri scienziati moderni, ha saputo comprendere quali sono gli 'effetti collaterali' di una fisica matematizzabile – che ebbe inizio tra il resto proprio con lui – e ha optato per un compromesso che definirei 'antiriduzionistico'. Il matematico e filosofo tedesco aveva reso possibile, grazie alla invenzione del calcolo differenziale e integrale (attribuibile contemporaneamente a lui e a Newton) la trattazione matematica del movimento in quanto continuo. Con il calcolo infinitesimale infatti si può scomporre il movimento in stati 'stazionari' con intervalli sempre più piccoli e calcolarne la sequenza. La posta in gioco per la calcolabilità tuttavia è la perdita del movimento in quanto tale, ossia in quanto continuo; matematicamente esso viene infatti descritto come “una serie infinita di minimi stati di quiete, ovvero precisamente [come] la perdita del carattere di movimento del movimento”²⁴.

La vera essenza del movimento non si può tuttavia concepire se non tramite l'idea di anticipazione, un'idea che non ha fondamento in matematica ma solo nell'esperienza che noi abbiamo delle nostre azioni: un corpo che si trova in movimento in un istante $t1$ può differenziarsi da un corpo immobile nello stesso istante solo per il fatto che nella definizione del suo stato presente è già contenuto il suo stato successivo, ossia il suo trovarsi in un altro luogo nell'istante $t2$. Un'anticipazione per il futuro non può essere un dato matematizzabile, ma è comunque un elemento che noi riusciamo intuitivamente a capire e a riconoscere come proprio nel momento in cui consideriamo l'analogia con il nostro “tendere-a”, ossia con la nostra struttura teleologica. Ogni definizione del movimento in quanto tale cela dietro di sé perciò sempre un antropomorfismo, negando il quale si nega

23 Cfr. SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 34; *Natura e ragione*, cit., p. 36.

24 *Ibidem*.

inevitabilmente che esista una realtà come quella del movimento nella sua continuità e ci si accontenta di una descrizione riduzionistica e insoddisfacente del movimento come successione di 'non-movimenti'.

D'altro canto questo è ciò che succede anche quando consideriamo l'esperienza di absolutezza che ognuno di noi vive nell'incontro con il dovere morale, con la verità, la bellezza, o la bontà: o accettiamo una lettura antropomorfa e comprendiamo appieno il significato dell'incondizionatezza cui siamo legati intimamente grazie al nostro carattere di autotrascendenza, oppure ci lanciamo nella ricostruzione naturalistica di ognuna di queste esperienze peculiari, al prezzo però di perdere proprio ciò che esse hanno di specifico, ossia appunto la loro absolutezza²⁵.

Per uscire da questo *impasse*, Leibniz ha riconosciuto a fianco alla fisica matematizzata, cioè ad una fisica per così dire 'dall'esterno', una fisica 'dall'interno', ovvero una scienza della natura che non tratta la realtà oggettivabile, bensì la realtà in quanto tale, il che per Spaemann non può significare altro che una trattazione antropomorfa, ossia operata dal punto di vista della sua somiglianza con noi.

1.1.2.3. *La rinuncia alla certezza*

La terza trasformazione che Spaemann individua nella scienza moderna riguarda infine il rapporto dell'uomo con la certezza del sapere, nonché con l'intera metafisica.

La *epistémè* greca (*ἐπιστήμη*) designava, come abbiamo visto, un sapere certo, sicuro, che non poteva assolutamente incorrere in errore, in quanto portatore in se stesso della verità. Tale significato è già oltretutto intuibile dall'etimologia del termine stesso, dal greco *epí-* (su) e *hístamai* (stare, porre, stabilire), che indica proprio l'idea di un sapere che “resta fisso” in maniera attiva, cioè che non si lascia abbattere da voci opposte, così come uno scoglio non si lascia sbilanciare dalla potenza delle onde che le si scagliano addosso, o così come un buon nuotatore non si lascia portare indietro da una corrente molto forte, ma la contrasta con pari energia

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 23; *Natura e ragione*, p.27.

rimanendo fisso sul posto; di contro le opinioni e le credenze, *dóxa*, sono il nuotatore debole, le costruzioni con la sabbia, i castelli di carta: finché non incontrano una certa resistenza possono apparire sicure di sé, solide, ben costruite, ma alla prima ondata o colpo di vento si rivelano cedevoli e vengono calpestate e sostituite da nuove convinzioni condannate al medesimo destino.

Nel mondo della scienza moderna, come emerge dall'attenta analisi di Spaemann, la situazione appare totalmente rovesciata: “la scienza europea ha fatto sua piuttosto la concezione degli empiristi. Ha rinunciato alla fondazione metafisica. Ha rinunciato all'ideale della certezza e ha rinunciato all'idea di compiutezza”²⁶. In essa non si ha più a che fare con il sapere vero, nessuno possiede o può raggiungere la verità con la *theoría*, con la conoscenza del Bene. Il paradigma della ricerca del sapere è l'esperimento. Il metodo è quello empirico, che procede per tentativi, successi o insuccessi. Si lavora con dati iniziali che offrono la base su cui costruire delle ipotesi, le quali non sono altro che opinioni, convinzioni basate sulle conoscenze teoriche, possibili in linea di principio, ma non vere; se le ipotesi vengono confermate dall'esperimento – che ne rappresenta la ricostruzione pratica, ossia l'applicazione delle conoscenze che le fondano alla realtà – esse vengono riconosciute corrette e acquistano maggior fiducia man mano che falliscono i tentativi di falsificarle, altrimenti vengono giudicate sbagliate e sostituite da ipotesi alternative, anch'esse ugualmente da dimostrare.

Come afferma Spaemann in maniera lapidaria, non esiste “alcun sapere assoluto e perciò definitivo”²⁷. Esistono di fatto poche nozioni affidabili e si è consapevoli che le stesse potrebbero un giorno venir falsificate dalla scoperta di nuove informazioni, il che porta ad abbandonare la convinzione che esista *una* verità incondizionata e ad abituarsi piuttosto all'idea che vi siano invece tante verità relative, ossia dati che si possono definire veri, cioè non negabili o falsificabili, soltanto “per ora e in relazione agli accertamenti finora compiuti”.

1.1.2.3.1. Punti di unione e distacco della scienza moderna con il cartesianesimo

²⁶ SPAEMANN R., *Ars longa vita brevis*, cit., pag. 255.

²⁷ *Ibidem*.

Nonostante Spaemann conosca ormai profondamente i caratteri propri della scienza moderna e sembri aver compreso a fondo i suoi cambiamenti costitutivi, individuando con precisione nella storia della filosofia e del sapere le visioni ontologiche da cui questi sono derivati, compare nella sua analisi però anche una peculiarità ulteriore dell'atteggiamento moderno di cui egli appare ancora sorpreso. Mi riferisco all'allontanamento della scienza moderna da Cartesio per quanto riguarda la considerazione del sapere metafisico²⁸.

“Il potere fondamentale della nostra civiltà moderna è la scienza di un certo tipo, la scienza di tipo cartesiano”²⁹, scrive Spaemann, lasciando intendere, qui e in altri luoghi, come una tale concezione del mondo, della natura e della conoscenza umana quale ci si presenta oggi abbia avuto origine dalla distinzione rivoluzionaria di *res cogitans* e *res extensa* e si sia sviluppata di conseguenza sulla scia di tale intuizione. La separazione netta tra l'uomo e la natura in qualità rispettivamente di soggetto e oggetto dell'osservazione scientifica corrisponde chiaramente, di fatto, alla considerazione della “sostanza pensante” da un lato, dotata di attività e di libertà di pensiero ed azione, e della “cosa estesa” dall'altro lato, come esteriorità passiva. L'implicazione più grave del suddetto pensiero è la presenza del dualismo non solo nella realtà, ma nell'uomo stesso, la contrapposizione non solo dell'uomo con l'ambiente che lo circonda, ma dell'uomo con se medesimo, della mente pensante con il corpo fisico, della ragione con la materia, da cui nasce quello che per Spaemann rappresenta il problema cruciale della modernità: la dialettica tra spiritualismo e naturalismo.

Dopo la divisione cartesiana di pensiero ed estensione, il modo di concepire la realtà in maniera scientifica ha assimilato a tal punto la concezione dualistica da aver raggiunto almeno apparentemente un punto di non ritorno. Essa sembra non vedere più strade alternative. Perfino le teorie più innovative delle neuroscienze che oggi cercano di riabilitare una visione unitaria di mente e cervello (altro dualismo ricorrente nelle scienze contemporanee), rimangono tuttavia impigliate in una sorta di 'cartesianesimo latente': ogni tentativo di superare una dicotomia viene vanificato

28 Cfr. *ivi*, p. 254.

29 SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 102; *Natura e Ragione*, cit., p.87.

da un nostro radicato atteggiamento mentale, spesso inconscio, che ci porta inevitabilmente a pensare i termini che vogliamo riunificare ancora come divisi, e a cercare tuttalpiù di metterli insieme in una unità che li riconsidera al suo interno come due realtà nuovamente separate. A infierire ulteriormente su questa nostra incapacità è inoltre la povertà del linguaggio, che ci costringe a dire espressioni quali “l'unità di mente e cervello” o “la considerazione monista di ragione e natura”, in cui i due termini interessati risultano sì *uniti in una unità*, ma non sono ancora *una* unità. Il carattere dunque 'cartesiano' della scienza moderna appare sotto questo punto di vista innegabile.

L'analisi di Spaemann evidenzia tuttavia a questo punto un passo ulteriore che il 'nuovo sapere' compie andando oltre Cartesio: la scienza moderna incanalata nel processo di oggettivazione della natura riscopre a un certo punto l'uomo come parte di quella natura estesa, materiale che si può analizzare scrupolosamente e lo sottopone interamente – anche nella sua parte 'pensante' – allo stesso trattamento oggettivante. È a questo punto, mi sembra, che emerge quell'interpretazione 'scientista' che esagera il potere della scienza a scapito di una visione degenerante e superficiale della realtà e della vita umane: invece che riconoscere la complessità della sfera non-fisica dell'uomo e l'importanza di affidare lo studio di questa alle scienze umane come la filosofia o la teologia, lo scientismo vuole ricondurre, o meglio, 'ridurre' anche il pensiero stesso, la *res cogitans*, per quanto possibile ad oggetto della fisica, oppure relegarlo nella stanza degli oggetti inutili, lontano da qualsiasi interesse conoscitivo. Da questo passaggio nascono due atteggiamenti filosofici concomitanti che credo si possano definire, almeno nelle loro teorie più radicali, scientisti: da un lato il riduzionismo, che pretende di spiegare qualsiasi cosa in termini di materia e quindi – in filosofia della mente – di considerare la coscienza come epifenomeno o prodotto del cervello, accantonando il delicato problema della coscienza come illusorio³⁰; dall'altro lato l'eliminazione della metafisica e con essa il rifiuto dell'esistenza di un sapere assoluto, definitivo e la volontà di muoversi nell'assenza di certezza³¹.

30 Cfr. WEGNER D.M., *The illusion of conscious will*, MIT, Cambridge, London 2002.

31 Il riduzionismo, predicato soprattutto all'interno di correnti di pensiero come il materialismo e l'eliminativismo, presenta di per sé un superamento del dualismo, in cui però invece che

In Cartesio l'interpretazione del compito della scienza è molto diversa: la sua teoria dell'analisi oggettivante della realtà fisica non presuppone mai l'oggettivazione della *res cogitans*: le due dimensioni di ragione e natura possono sì comunicare tra loro, ma nessuna delle due ingloba in sé l'altra, nonostante il soggetto pensante ricopra una posizione di superiorità nei confronti della materia. La sua rappresentazione della scienza si organizza a struttura d'albero, in cui le radici sono la metafisica, il tronco la fisica, i frutti la meccanica, la medicina e la psicologia³². La metafisica quindi rimane una dimensione essenziale, seppur in una posizione inversa rispetto a quella degli antichi: mentre per il pensiero classico essa rappresentava il vertice degli sforzi teoretici dell'uomo, ora essa è “il mezzo con cui raggiungere in se stessi la certezza e la stabilità che occorre avere nel momento in cui si intraprende l'avventura della scienza”³³. Chi ha la capacità di cimentarsi nella ricerca scientifica – che essendo volta alla felicità umana diventa per Cartesio un dovere morale – deve infatti preparare in maniera solida il suo animo, comprendendo quelle idee ontologiche che danno fondamento a tutto ciò che facciamo. L'attenzione da dedicare alle questioni di questo tipo è comunque per Cartesio limitata: ciò che importa è che, una volta apprese, esse non occupino la nostra mente in misura da toglierci il tempo che dobbiamo invece più ragionevolmente dedicare alla scienza.

1.1.2.4. *Il sapere come impresa collettiva*

Il fattore di trasformazione nella scienza moderna che Spaemann riconosce come quarto è in realtà secondo lui la causa stessa da cui il terzo deriva. L'organizzazione del sapere come “impresa collettiva in cui vale il principio della divisione del lavoro³⁴” porta infatti inevitabilmente alla rinuncia del sapere come certezza, se ricordiamo l'accezione classica di sapere come *status* della ragione, che

considerare due realtà come un'unità, se ne elimina totalmente una o la si ingloba nell'altra, lavorando dunque con un'unica dimensione che da sola non riesce però a dare una spiegazione completa e soddisfacente del mondo esistente.

32 Cfr. SPAEMANN R., *Ars longa vita brevis*, cit., pag. 254.

33 *Ibidem*.

34 *Ivi*, p. 255.

si concretizza solo nel singolo uomo, essendo la ragione sempre e solo ragione individuale. All'affermazione heideggeriana “la scienza non pensa”³⁵, Spaemann aggiunge una variante a favore della sua argomentazione: “la scienza non sa – e più avanti spiega – perché non è una persona individuale”³⁶. Della scienza noi parliamo spesso in maniera personificata, ma in realtà essa non è più che un concetto astratto, mentre i veri soggetti sono i membri concreti che ne fanno parte, ossia i singoli scienziati.

In questa distinzione Spaemann coglie le radici di quello che secondo lui è nella scienza “un conflitto sempre latente”³⁷: quella che per la scienza intesa in senso collettivo è solo un'ipotesi falsificabile, per il singolo scienziato può invece diventare una certezza e venir dunque difesa in maniera parziale, contrastando l'atteggiamento per principio obbiettivo del sapere moderno, ufficializzato dalla definizione ideale di Karl Popper e dalla sua teoria della falsificabilità.

Un secondo aspetto del rapporto controverso tra scienza e singoli scienziati a cui Spaemann accenna sfiorando nella dimensione etica riguarda la sfera pratica e dell'uomo concreto: mentre la scienza è per così dire eterna, il singolo scienziato in quanto essere umano è limitato nel tempo e così ogni individuo che venga in qualche modo investito dagli esperimenti scientifici. Questo stato di cose, in realtà ovvio a tutti, comporta delle conseguenze non altrettanto immediatamente intuitive su cui Spaemann vuole gettare uno spunto di riflessione, che fungerà in altra sede da passaggio dalla trattazione storico-concettuale a quella etica: visto il suo procedere per tentativi ed errori (*trials and errors*), per la scienza un calcolo sbagliato non è un evento negativo, ma anzi rappresenta molto spesso un dato da cui imparare, o in alternativa un semplice elemento perfettamente previsto dal suo metodo empirico. Così se un esperimento su un essere umano o una diagnosi medica si rivelano fallaci con conseguenti danni irreversibili a colui che vi si è sottoposto, la scienza non percepisce l'errore come una disgrazia, mentre il paziente sì e anche il medico in quanto singolo individuo, responsabile in quel preciso momento delle sue azioni e

35 HEIDEGGER M., *Che cosa significa pensare?* trad. it. U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco, Milano 1988, p. 41.

36 SPAEMANN R., *Ars longa vita brevis*, cit., pag. 254.

37 *Ibidem*.

non solo portavoce occasionale di un percorso di ricerca collettivo³⁸.

L'etica, quindi, non appartiene alla scienza intesa come processo impersonale di ricerca, ma appartiene all'uomo che fa scienza, inteso in quanto singolo individuo dotato di moralità. Questo significa che l'uomo non può trovare una guida morale nel metodo scientifico, di per sé neutrale da un punto di vista etico, ma non deve nemmeno per questo pensare di non averne bisogno: egli è responsabile per sé e per il resto dell'umanità delle implicazioni etiche relative ai suoi esperimenti scientifici, e deve pertanto tener conto delle loro possibili conseguenze. Al tema della responsabilità dedicherò maggior spazio nel terzo capitolo di questa tesi, ora vediamo invece il secondo termine di paragone con cui Spaemann si relaziona alla scienza moderna, ossia la teoria dell'evoluzione.

1.2. *Un dialogo diretto con la teoria dell'evoluzione*

Nel maggio del 1984 Spaemann partecipa ad un incontro presso la Katholische Akademie Bayern sul tema “Teoria dell'evoluzione e autocomprensione dell'uomo”³⁹ e tiene un discorso intitolato “Essere ed essere divenuto. Che cosa spiega la teoria dell'evoluzione?”⁴⁰, che ripubblicherà tre anni dopo come uno dei saggi che compongono il suo *Natura e ragione*.

In tale occasione l'autore esprime le sue opinioni riguardo alla teoria dell'evoluzione, ossia da un lato cosa essa ci possa spiegare e dall'altro perché essa risulti difficilmente compatibile con l'immagine e la comprensione metafisica che l'uomo ha di sé.

1.2.1. *La perdita di senso del mondo*

38 Cfr. *ivi*, pp. 257-258.

39 SPAEMANN R., KOSŁOWSKI P., LÖW R., *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis. Zur philosophischen Kritik eines Paradigmas moderner Wissenschaften*, Acta Humaniora, Weinheim 1984.

40 SPAEMANN R., *Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie?*, ripubblicato poi in SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., pp. 43-76 e in SPAEMANN R., *Philosophische Essays*, Reclams, Stuttgart 1993 (2. ed), pp. 185-207.

Il punto di partenza di Spaemann è una considerazione generale sull'avanzare del dominio della scienza nella modernità, che sembra portare oggi sempre di più a concepire i fatti del mondo come ovvietà e quindi a far perdere loro la propria significatività. Condividendo tale idea con Hermann Lübbe, suo collega e amico, Spaemann nota come la diffusione dei risultati della ricerca scientifica nell'ambito sociale e culturale attuale non incontri nei singoli individui o nelle istituzioni grandi resistenze, come avveniva invece in epoca tardo-medievale o agli inizi dell'età moderna. Il motivo sta secondo lui nel fatto che le nuove scoperte della scienza investono la nostra vita solo indirettamente, sotto forma di informazioni tecniche sull'ambiente che ci circonda, ma non ci coinvolgono in maniera immediata, evitando in questo modo uno sconvolgimento violento della nostra concezione del mondo⁴¹. Questo fa sì che l'uomo accolga il “nuovo” con una serenità d'animo dovuta più all'indifferenza che all'entusiasmo, non cogliendo le implicazioni ontologiche che esso porta con sé, e assimilandolo come una serie di dati appunto ovvi, che non richiedono di essere sottoposti a discussioni ideologiche di pubblica rilevanza.

In epoca passata, al contrario, le scoperte scientifiche – come la visione copernicana del mondo – sono state sempre contrastate da un atteggiamento di diffidenza da parte della Chiesa, che le leggeva immediatamente alla luce delle alterazioni che esse potevano arrecare all'interpretazione del creato e della posizione dell'uomo nel cosmo. Sotto un certo punto di vista, Spaemann considera questa resistenza religiosa almeno inizialmente giustificabile: per la Chiesa di allora accettare una visione dell'universo che contraddiceva apertamente le proprie dottrine significava demolire sotto gli occhi di tutti la credibilità dei testimoni della Rivelazione, nei quali essa si identificava. Certamente – ammette Spaemann – non è un segno di maturità volersi mantenere nella credenza illusoria che i fatti siano diversi da come sono in realtà, solo perché la nostra versione di essi ci aggrada più dell'altra o accompagna armoniosamente una concezione più serena di noi stessi. Allo stesso tempo però, esistono secondo Spaemann dei casi in cui preservare la popolazione o singoli individui da informazioni contrarie alla loro volontà può celare

41 Cfr. SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 43; *Natura e ragione*, cit., p. 41.

intenzioni moralmente buone, come nel caso in cui si nasconda ad un re morente l'imminente disfatta del suo regno⁴². Nel caso della Chiesa seicentesca, quindi, Spaemann vede nella resistenza ai progressi della scienza non solo l'interesse al mantenimento del proprio potere politico e carismatico sulla popolazione, ma anche la preoccupazione di non far cadere l'uomo in una perdita di senso e di certezze, che avrebbe potuto generarsi da una tale rivoluzione culturale.

Il peso di questa perdita di senso, poi effettivamente avvenuta con l'instaurarsi della nuova concezione scientifica del mondo, è riscontrabile secondo Spaemann, per esempio, nel diciassettesimo secolo, nel pensiero di coloro che, come Pascal, non nascosero lo sgomento che l'idea dell'esistenza di un universo infinito produceva in loro; il significato assoluto che l'uomo si era attribuito nella tradizione cristiana non può più infatti convivere serenamente con una concezione eliocentrica che sminuisce la sua posizione privilegiata all'interno del creato. L'assolutezza lascia il posto alla relatività: il luogo dove Dio ha mandato il suo figlio come propria incarnazione non è più al centro del sistema solare, così come il sistema solare stesso non è più al centro del cosmo. L'uomo si sente inoltre più lontano di prima dalle cose che sono al di fuori di lui, perché le leggi che regolano la scienza moderna non gli permettono più di concepire gli altri enti in analogia con se stesso, ma solo di dominarli, una volta resoli appunto ambito di non-significatività.

1.2.2. La duplice sfida della teoria dell'evoluzione

Secondo Spaemann la teoria dell'evoluzione rappresenta per il modo cristiano di concepire l'uomo una sfida che si articola in una “duplice pretesa”⁴³: in primo luogo essa vuole ricostruire per la prima volta all'interno di una scienza a-teleologica la genesi di quella soggettività attiva e non oggettivabile di cui parla Kant e in secondo luogo vuole dare di questa ricostruzione un'interpretazione realistica.

Il realismo teoretico risulta però pericoloso se applicato all'interpretazione della soggettività, perché toglie nuovamente questa dallo stato di immunità nei confronti

⁴² *Ibidem*; *Natura e ragione*, p. 42.

⁴³ *Ivi*, p. 51; *Natura e ragione*, p. 48.

dell'analisi oggettivante in cui Kant l'aveva fatta rifugiare e rischia di trascinarla parimenti nell'ambito omogeneo delle cose, un ambito in cui tutto viene reso indifferente e banalizzato.

Spaemann spiega come nell'epoca contemporanea questa banalizzazione della soggettività venga riconosciuta essa stessa come assolutamente 'non-banale' e sia posta come oggetto di attenzione di discussioni ideologico-politiche di rilevanza pubblica. Ciò che lo stupisce è il fatto che a prendersi cura della questione delicata della soggettività non siano gli anti-evoluzionisti, quanto al contrario i nuovi teorici del paradigma evolutivo. Nel loro progetto essi sembrano inoltre avvertire l'esigenza di un rapporto di convivenza serena con la sfera della religiosità, la quale, una volta liberata dalle sue ambizioni conoscitive, appare “essa stessa un elemento essenziale della macchina della sopravvivenza ricostruita dalla teoria”⁴⁴. In generale la nuova scienza evolutiva, ancora coerente con le sue pretese iniziali, ma armata di una metodologia più matura, non lascia più la soggettività al di fuori del suo campo d'azione come un qualcosa di irriducibile, e d'altro canto non la vuole nemmeno eliminare o ridurre a pura materia, ma cerca di integrarla nel suo progetto interpretando lei stessa, come tutti gli aspetti biologici e fisiologici dell'uomo, una funzione utile alla sopravvivenza. È questa ambizione per così dire 'onnicomprendensiva' che riapre la strada alla minaccia dello scientismo: la conoscenza è intesa solo come conoscenza scientifica, non nel senso di una riduzione dei campi del sapere ma piuttosto nel senso di un'estensione del metodo scientifico a tutti i campi del sapere. “Non c'è un soggetto della scienza che sia in grado di comprendere se stesso al di fuori della scienza”⁴⁵, dice Spaemann, e cita indirettamente Quine che a questo proposito parla esattamente di “olismo scienziata”.

La scienza nel suo insieme appare come l'unico processo esistente e il suo carattere strumentalizzante investe anche il linguaggio comune, come succede per esempio per i concetti di “buono” e “bene”, che vengono tradotti dal linguaggio scienziata sempre in significati relativi come “buono per qualcuno, se questo qualcuno vuole quel qualcosa” o “bene in vista di quel qualcosa”, significati che vengono trasferiti in modo corrispondente anche nell'etica. Spaemann critica questa

⁴⁴ *Ivi*, p. 53; *Natura e ragione*, p. 49.

⁴⁵ *Ivi*, p. 54; *Natura e ragione*, p. 50.

distorsione del linguaggio etico e di conseguenza dell'etica stessa: interpretando in termini funzionalistici l'incondizionato – ossia i concetti puri di “buono” o di “bene” – in vista del mantenimento di un qualcosa di condizionato come la vita terrena dell'uomo, la teoria dell'evoluzione toglie all'incondizionato la sua incondizionatezza. Utilizzando l'incondizionato e facendo della sua utilità il suo essere, essa cancella questo suo stesso essere. A difesa del carattere dell'assoluto Spaemann afferma che c'è una cosa che la scienza comunque non potrà mai fare pur servendosi dell'etica, e cioè “far derivare da altro la *forma* specifica dell'etica umana, la *forma* dell'incondizionatezza che si esprime nell'uso della parola “bene” in un senso non-relazionale”⁴⁶. In questo senso la teoria dell'evoluzione potrà sì funzionalizzare la morale, ossia indicare ogni suo precetto come utile alla sopravvivenza, ma non ricostruirne un'origine a sua volta funzionale, ossia attribuire alla presenza dell'etica un fondamento in una certa misura condizionale.

Un altro aspetto della teoria dell'evoluzione nei confronti del quale Spaemann mostra di avere delle riserve è la tesi per cui tutto ciò che riguarda l'agire dell'uomo e le sue facoltà non è altro che un prodotto specifico dell'adattamento del nostro organismo all'ambiente. La struttura del nostro apparato respiratorio è allora, per esempio, prodotto di adattamento del nostro organismo all'ambiente, il nostro modo di mangiare pure, così come l'esigenza che ci spinge a socializzare con i nostri simili. Fin qui effettivamente nessuna obiezione. Spaemann però fa notare che, se tale regola si estende a tutte le facoltà umane, deve investire anche la facoltà del pensiero. Questo ci porta secondo lui ad una situazione più complicata. Vediamo cosa intende.

Il pensiero è innanzitutto l'attività del cervello, organo nato anch'esso evidentemente come prodotto di un adattamento dell'organismo all'ambiente. Il pensare in un certo modo piuttosto che in un altro deriva a sua volta da un adattamento specifico del cervello, che si muove secondo determinate leggi logiche che gli permettono di rapportarsi al mondo esterno. Secondo la logica bivalente, per esempio, possiamo ragionare pensando ogni nostra proposizione soltanto come vera o come falsa. Le leggi logiche a loro volta possono esistere solo in quanto esistono esseri pensanti che sono in grado di regolare il proprio pensiero su di esse. Ma allora

⁴⁶ *Ivi*, p. 57; *Natura e ragione*, p. 52.

– si chiede Spaemann – “la logica bivalente è anch'essa soltanto un prodotto specifico dell'adattamento del nostro cervello al mondo esterno?”⁴⁷. Questa domanda agli occhi di Spaemann ci porta in un circolo vizioso: se rispondiamo di sì infatti, ci viene spontaneo chiederci subito: la nostra risposta affermativa è stata anch'essa il prodotto dell'adattamento? Se rispondiamo invece di no o sosteniamo una proposizione falsa, questa sarebbe indice al contrario di un errore evolutivo, ossia rappresenterebbe un carattere debole, che ostacolerebbe la nostra sopravvivenza.

Spaemann pone a questo punto un'interessante questione: sostenere una proposizione falsa significa avere un'immagine falsa di uno o più aspetti della realtà, cioè vedere le cose come esse non sono, diverse da come esse sono e quindi vedere qualcosa che in verità non c'è. Ma come è possibile che ci si possa creare l'immagine di qualcosa che non esiste, in un mondo fatto solamente di condizioni materiali? Nel nostro cervello possono certamente nascere delle immagini di natura associativa che sono per noi rappresentazioni di qualcosa; per esempio, possiamo avere l'immagine di un fulmine come nostra rappresentazione di un temporale. Ma perché questa immagine del fulmine dovrebbe essere per noi rappresentazione di un temporale, che “non è” realmente, fisicamente, questa rappresentazione?

1.2.3. Cosa ci spiega la teoria dell'evoluzione sulla negatività e in che modo influisce sulla concezione dell'uomo di se stesso?

La domanda che rimane in sospeso alla fine del paragrafo precedente introduce la questione della negatività, nei termini visti sopra di ciò che “non-è”, in rapporto alla quale Spaemann individua quello che secondo lui è lo scacco forse più evidente del modo di ragionare proprio della scienza moderna e in particolare della concezione evolutiva della realtà. La negatività, infatti, non è mai riducibile completamente a spiegazioni funzionali, seppur vi si presti parzialmente. Riprendendo per un attimo il discorso sulla logica bivalente, per esempio, possiamo effettivamente pensare che l'alternativa obbligata di “vero” e “falso” possa essere un

⁴⁷ Ivi, p. 60; *Natura e ragione*, p. 54.

risultato funzionale all'adattamento, perché presenta apparentemente una strada positiva, indice di un buon adattamento (il “vero”), e una negativa, indice di un cattivo adattamento, e quindi di una estinzione prossima (il “falso”). In realtà, però, dal punto di vista della natura “vero” e “falso” sono entrambi segni positivi, dal momento che “ci sono” e la valenza negativa può essere attribuita ad uno dei due solo “da un osservatore vivente che possieda già in sé la dimensione del negativo”⁴⁸. Per far comprendere meglio la sua posizione Spaemann presenta le tre forme in cui il negativo si manifesta e il ruolo che esse possono assumere in una civiltà evolutivistica⁴⁹.

La prima forma della negatività è il dolore. Il dolore può sicuramente essere interpretato in maniera funzionalistica, in quanto il suo manifestarsi ha in sé l'utilità di avvertire il soggetto in cui si manifesta della presenza di un'alterazione di uno stato dell'organismo che bisogna riportare alle sue condizioni normali o di un oggetto pericoloso da cui bisogna tenersi lontani, e quindi favorisce la conservazione della vita e della specie. Colui che lo percepisce, tuttavia, lo interpreta come il negativo, ossia come ciò che non dovrebbe essere, e regola il proprio comportamento di conseguenza. Essendo una realtà ontologicamente diversa da quella del soggetto che lo riscontra nella propria esperienza, il dolore inteso nel significato negativo che gli viene attribuito non può essere ridotto né ad un comportamento di un certo tipo (ciò che invece vorrebbero affermare i behavioristi), né ad uno stato neurofisiologico. Per questi motivi secondo Spaemann il dolore non può essere spiegato esaurientemente in maniera naturalistica, come avviene per qualsiasi cosa noi intendiamo dire quando ci riferiamo ad una realtà aliena.

La seconda forma, o come dice Spaemann, il secondo “livello” in cui il negativo si presenta è la non-identità, il non-io, quindi ciò che comunemente intendiamo per diversità. L'autore riporta in questo contesto un esempio a lui caro, a cui ricorre spesso anche per spiegare, nella sua etica della persona, cosa contraddistingua un'esperienza reale da una non reale: l'esempio della passeggiata sognata con un amico. Se una persona sogna di fare una passeggiata in compagnia di un amico, in un momento successivo potrebbe non ricordarsi se la passeggiata è stata

⁴⁸ *Ivi*, p. 61; *Natura e ragione*, p. 56.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*.

solo sognata o si è verificata realmente⁵⁰. Sogno e realtà si fondono spesso nella memoria e non esiste un criterio scientificamente rintracciabile per distinguerli, come un qualche predicato o il grado di intensità dell'esperienza, perché l'esistenza non è un predicato reale e tanto meno è misurabile per gradi. L'unica differenza significativa e anzi assolutamente decisiva è il fatto che nel caso in cui la passeggiata sia reale anche l'amico ne ha fatto esperienza diretta e quindi l'evento non è più vero solo per la prima persona ma anche per la seconda. L'amico viene visto allora in questo caso non solo come altro da me, ma come altro in quanto altro, in sé, cioè come un soggetto che esiste per sé, non solo dal punto di vista di me che lo percepisco, e che anzi può vedere a sua volta me come suo oggetto, ossia può vedermi 'per sé'. Anche questo atto di riconoscimento in cui una persona concepisce l'altro come un 'in sé' e se stesso come un 'per l'altro' può essere interpretato come utile alla sopravvivenza e quindi sottostare ad una visione funzionalistica⁵¹. Un riconoscimento che si esaurisce però solo nel mero scopo della conservazione di se stessi o della propria specie risulta per Spaemann altamente limitativo, perché non coglie la dimensione etica e aprioristica più profonda che si cela in questo atto (di cui parlerò in maniera più esaustiva nel terzo capitolo) e perde nel linguaggio evolucionistico il nocciolo della sua essenza.

Nella sua terza dimensione manifestativa il negativo appare infine come assoluto. In questo caso Spaemann offre una spiegazione più breve del perché anche a questo proposito la descrizione naturalistica sia destinata ad andare incontro al fallimento, mostrando come l'idea di assoluto, pur avendo una funzione positiva per la conservazione della specie umana non sia tuttavia definibile attraverso tale funzionalità: in essa è infatti contenuta la negazione di ogni relatività, e questo carattere totalizzante la fa portatrice di una forma di senso che precede ogni possibile fine, come anche per esempio la sopravvivenza.

L'ultimo aspetto che Spaemann ritiene rilevante per il suo confronto ideologico

⁵⁰ *Ivi*, p. 62; *Natura e ragione*, p. 56. La medesima questione si ritrova per esempio anche in SPAEMANN R., *Wirklichkeit als Anthropomorphismus*, in NISSING H.-G. (a cura di), *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2008, pp. 13-36, oppure in SABANGU P.S., *La persona come paradigma dell'essere. Intervista a Robert Spaemann*, "Ideazione", IX (2), 2003, pp. 217-227.

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 63; *Natura e ragione*, p. 57.

e personale con la teoria dell'evoluzione riguarda l'influenza che la moderna *Weltanschauung* esercita sulla concezione dell'uomo di sé. In primo luogo l'autore evidenzia in maniera consapevole che il paradigma scientifico dell'evoluzione è in sé neutrale sotto questo punto di vista e che ciò che gli conferisce un'impronta nettamente più perturbante è il suo legarsi ad una determinata interpretazione filosofica quale l'evoluzionismo. D'altronde, commenta Spaemann, se la teoria dell'evoluzione fosse rimasta scevra da qualsiasi corrente di carattere ideologico non si potrebbe capire il movimento di propaganda che cerca tutt'oggi di diffonderne i concetti di base invece che limitarsi a testare la sua efficacia come progetto di ricerca⁵². Già lo stesso termine di “evoluzione” indica la presenza di uno sviluppo, di una trasformazione che avviene per gradi, per modifiche parziali od esteriori che agiscono sulle proprietà contingenti di qualcosa, ma mantengono identico il suo sostrato. Il significato che ne deriva è che quindi ogni uomo è una forma discendente dei propri genitori, rappresenta uno stato successivo rispetto a loro di uno stesso sostrato omogeneo, sottostante. In prospettiva i singoli individui, ossia le varie modifiche generazionali del sostrato, si susseguono l'uno dopo l'altro in maniera neutra, senza agire l'uno sull'altro, ma presentandosi uno ad uno come istanze singole di fronte alla sfida della natura, ossia di fronte ad un ambiente, per vivere nel quale i caratteri peculiari di ciascun fenotipo saranno adatti in diversa misura.

Ma in una simile idea degli individui di una specie che fine fa la concezione da parte dell'uomo della propria identità e di quella degli altri? Il rapporto che c'è tra un padre e suo figlio, spiega Spaemann, non è quello di due organismi sviluppatisi l'uno dall'altro, “ma quello che c'è tra due individui indipendenti”⁵³, che agiscono l'uno sull'altro in uno scambio reciproco di pareri e di esperienze, dando luogo ad una comunicazione che si sviluppa su vari livelli e che è fondamentale per la crescita dell'uomo stesso in quanto uomo. E in secondo luogo: se nell'idea dell'evoluzionismo generazione e corruzione tendono a venir sussunti sotto il concetto di cambiamento, come si rapporta l'uomo con i temi della nascita e della morte? Per Spaemann, in linea di principio, assimilare i concetti di cambiamento da un lato e di generazione e corruzione dall'altro è scorretto puramente da un punto di vista ontologico: il primo

52 Cfr. *ivi*, p. 64; *Natura e ragione*, p. 58.

53 *Ivi*, p. 68; *Natura e ragione*, p. 61.

concerne infatti l'essere in un certo modo o in un altro, mentre gli altri due riguardano l'essere e il non-essere di una cosa, il suo esistere o l'aver cessato di esistere. Ora, cessare di esistere non può essere identificato concettualmente come un cambiamento, perché mentre il cambiamento conosce due stadi diversi di una stessa sostanza, una sostanza che cessa di esistere non entra in uno stadio diverso, ma non è più⁵⁴. Tale visione “ignora la direzione temporale dell'esistenza perché ignora che per l'uomo vivere significa lo stesso che esistere”⁵⁵.

In ultima istanza, l'evoluzionismo vede solo un *continuum* che prosegue all'infinito, non concepisce l'esistenza di unità discrete che siano identiche a sé e differenti dagli altri: gli uomini sono scimmie evolute, così come le scimmie sono discendenti a loro volta di primati meno evoluti di loro, e così all'infinito, o meglio, fino alla comparsa delle prime forme di vita, indicazione comunque insoddisfacente per una riflessione sull'uomo e sulla sua identità irripetibile.

Se la comunità degli uomini vuole invece continuare – o tornare, a seconda dei punti di vista – a concepire i propri membri come soggetti unici e liberi e a restituire un senso alla nozione di dignità umana, è necessario secondo Spaemann ricostruire un'ontologia adeguata, che sia in grado – parafrasando una nota espressione di Hegel – di concepire i soggetti come sostanze.

2. Uomo e natura

La domanda “Che cos'è l'uomo?” è di un'altra natura rispetto alla domanda “Che cos'è un fringuello?”. A questa seconda domanda noi rispondiamo elencando le caratteristiche in base alle quali identifichiamo certi uccelli come fringuelli. La domanda su ciò che rende l'uomo uomo non serve invece a classificare gli oggetti, ma, in quanto domanda sull'“essenza”, è parte di un processo storico nel corso del quale gli uomini comprendono se stessi e affermano se stessi di fronte a sfide

54 Cfr. SPAEMANN R., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Klett-Cotta, Stuttgart 1998 (2. ed.), pp. 15-16; *Personen. Sulla differenza tra „qualcosa“ e „qualcuno“*, a cura di L. Allodi, Laterza, Bari 2005, pp. 9-10.

55 SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 70; *Natura e ragione*, cit., p. 63.

mutevoli⁵⁶.

In queste parole, con cui Spaemann apre la prefazione della propria raccolta di saggi di antropologia sul rapporto tra natura e ragione, si concentra quella che è per l'autore la specificità della questione dell'uomo, ossia la ricerca continua da parte sua di una autocomprensione. Nell'abbandono della visione teleologica della natura e nel conseguente stravolgimento della concezione del mondo da parte della scienza moderna, si attua – come abbiamo visto – una dicotomia tra l'uomo, come *res cogitans* e soggetto attivo, e la natura, intesa come *res extensa*, oggetto passivo del dominio dell'uomo. A lungo andare però il processo di oggettivazione impellente dello scientismo rompe l'equilibrio già instabile di questa dicotomia riconoscendo l'uomo stesso nella sua naturalità animale e rendendolo a sua volta pura estensione, materia al servizio della scienza.

Una simile riduzione naturalistica dell'uomo ci fa giustamente paura, perché porta a tradurre anche la conoscenza dell'essere umano in termini funzionalistici, in favore del potere di controllo su tutto ciò che è naturale, e a rileggere quindi il concetto di dominio sulla natura, a rigor di logica, come dominio sull'uomo. Da qui ne segue poi – come in un effetto a valanga – la perdita di significato dell'uomo stesso e la decostruzione del concetto della sua dignità. Come possiamo salvare questa caravella dal vortice autodistruttivo che essa stessa ha generato, prima che essa venga risucchiata dall'abisso che porta alla “scomparsa della persona” (*das Verschwinden der Person*)⁵⁷?

In nessun caso potremmo negare la familiarità dell'uomo con la natura. Aristotele stesso, pioniere delle scienze biologiche, ha definito l'uomo come *animal rationale*, presupponendo quindi che egli, al di là del carattere razionale che gli permette un accesso privilegiato all'assoluto, resti comunque e sempre un animale, un essere naturale, stimolato dall'istinto al nutrimento e alla riproduzione e soggetto – come il resto del mondo organico – al processo elementare di nascita, crescita e morte. Severino Boezio, sette secoli più tardi, ha poi definito la persona in termini differenti, mantenendo tuttavia la parola natura: “*persona est naturae rationalis*”

⁵⁶ Ivi, p. 7; *Natura e ragione*, p. 17.

⁵⁷ SPAEMANN R., *Wirklichkeit als Anthropomorphismus*, cit., p. 26.

individua substantia”⁵⁸. La persona è una sostanza individuale “di natura razionale”. Qui il significato di “natura” sembra però cambiare: l'uomo non compare più un essere naturale nel senso che appartiene alla natura, ma piuttosto la natura compare come un suo attributo; l'uomo 'ha' una natura, non è 'della natura' e in particolare, la natura che possiede è di tipo razionale. Ma in questo secondo caso l'uomo è ancora parte della natura come gli animali? E cosa significa avere una natura di un certo tipo o di un altro? Cosa intendiamo per natura dell'uomo? Il fatto che l'uomo 'abbia' una certa natura come si associa all'immagine dell'uomo 'nella natura', ossia all'immagine dell'uomo come essere naturale? E infine, ha senso utilizzare lo stesso termine “natura” in entrambi i casi?

Tutte queste domande sono legittime e anzi necessarie per chi vuole porsi ancora una volta la domanda fondamentale sull'essere dell'uomo. Per capire chi o che cosa egli sia, bisogna capire chi o che cosa è natura, e in che modo l'essenza di questa si possa rapportare alla sua. E solo alla luce di un'interpretazione adeguata del concetto di natura sarà possibile spiegare in maniera fondata la nozione di dignità umana. Vediamo allora di seguito quali sono le riflessioni che costituiscono per buona parte il nucleo dell'antropologia spaemanniana.

2.1. *Natura e natura umana*

2.1.1. *Ermeneutica e scientismo*

Se prendiamo come paradigma della domanda sull'uomo l'indagine antropologica kantiana ci imbattiamo subito in un fondamentale dualismo di prospettive, che ci offre da un lato di conoscere l'uomo dal punto di vista fisiologico e dall'altra di scoprirlo invece sotto l'aspetto pragmatico. Nel primo caso lo studio dell'uomo ci porta a capire in che modo e in quale misura l'uomo viene determinato dalla natura mentre nel secondo caso ci interroghiamo sul modo in cui egli in qualità di essere libero determina se stesso. Ora il problema diventa individuare il rapporto

58 BOEZIO S., PL 64, 1343 D.

tra questi due modi di conoscenza, che risulta particolarmente interessante se considerato dal punto di vista della coesistenza di natura e libertà: “un essere libero può essere pensato come un prodotto della natura?”⁵⁹.

Il problema tuttavia, come fa notare Spaemann, non è proprio solo di Kant, ma riflette il dilemma moderno di come coniugare la dimensione sensibile, puramente fisica dell'uomo e quella soggettiva, spirituale, intelligibile. La questione di fondo non è del resto diversa da quella che Cartesio propone di trattare nei termini della sua divisione di *res cogitans* e *res extensa*. Un'unione delle due componenti, cioè l'unione – per dirlo con parole più vicine al linguaggio comune – di anima e corpo, non è per Cartesio in alcun modo pensabile, perché ad essa non corrisponde alcuna *clara et distincta perceptio*, e quindi non può essere conosciuta in maniera universale tramite una *cogitatio* certa e valida oggettivamente, ma solo avvertita nell'esperienza sensibile.

La difficoltà di uscire da questo dualismo lacerante si protrae del resto fino alla filosofia contemporanea, all'interno della quale Spaemann ci ricorda ad esempio il tentativo di Martin Heidegger, che descrive l'uomo da un lato come condizione trascendentale della realtà, identificando nel linguaggio umano la “casa dell'essere”⁶⁰, e dall'altro come un “essere-gettato”⁶¹ nel mondo, che condivide con tutti gli altri enti la contingenza della propria esistenza e fa di questa sua stessa fatticità un momento interno all'esperienza di sé.

Questa dialettica di ermeneutica e scientismo rispetto alla questione di che cos'è un uomo sembra aver raggiunto una posizione di stallo, scossa talvolta alternativamente da radicalizzazioni ora della dimensione interiore ora del processo naturalistico, che non trovano comunque un terreno fertile per attecchire in maniera solida, proprio perché a causa del loro carattere estremo lasciano soddisfatta l'esigenza bipolare della ragione umana, la quale se da un lato non riesce a concepire i due aspetti come unitari, dall'altro non accetta nemmeno di eliminarne uno a favore dell'affermazione monarchica dell'altro. Due esempi significativi di tali

59 SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 15; *Natura e ragione*, cit., p. 20.

60 HEIDEGGER M., *Lettera sull'“Umanismo”*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997, p. 31.

61 HEIDEGGER M., *Essere e Tempo*, a cura di A. Marini, Mondadori, Milano 2006, p. 391 (il termine tedesco utilizzato da Heidegger è il participio *geworfen-sein* o il sostantivo corrispondente *Geworfenheit*).

estremizzazioni si trovano secondo Spaemann rispettivamente in Jean-Paul Sartre, che giudica la prospettiva esterna addirittura letale per la libertà di ciascuno⁶², e nel biologo Richard Dawkins, che descrive gli uomini “macchine da sopravvivenza – robot semoventi programmati ciecamente per preservare quelle molecole egoiste note sotto il nome di geni”⁶³.

Spaemann rileva in maniera curiosa come in questi casi gli estremi non siano davvero opposti l'uno all'altro, ma proseguano nella stessa direzione senza guardarsi, come due sentieri di montagna che arrivano infine a toccarsi in vetta. Un'antropologia che si chiude in una visione solipsistica del sé da parte di una soggettività che rinuncia a qualsiasi essenza e fugge lo sguardo dell'altro come insignificante o nocivo per l'interpretazione che l'uomo ha di sé non può, per l'autore, contenere maggior verità di un riduzionismo naturalistico e relativizzante, che accetta con indifferenza l'assolutezza di un essere per sé, che non reclamando alcun essere in sé rimane in questa forma innocuo e irrilevante ai fini della ricerca⁶⁴. Quello che vuole dire Spaemann è che entrambe le posizioni pretendono di poter arrivare ad un'unica soluzione lavorando autonomamente, servendosi soltanto dei propri strumenti e disdegnando banalmente ciò che rimane fuori dal loro sistema come ininfluenza. Come è possibile uscire da questo solipsismo bilaterale, organizzando piuttosto un dialogo costruttivo tra le parti in gioco a favore di un'interpretazione complessiva della realtà umana?

Spaemann rigetta come riduzionistiche anche le teorie evoluzionistiche più recenti, che cercano di costituire un nuovo monismo gnoseologico dando spazio anche alle esperienze specifiche di assolutezza di carattere morale, estetico e religioso. Anch'esse finiscono infatti secondo lui per funzionalizzare queste ultime alla sopravvivenza dell'organismo, mancando ancora una volta il compito di riconoscere all'assoluto il suo carattere più proprio di *ab-solutus*, ossia di indipendenza da qualsiasi legame o condizione, e lasciano intendere che l'impresa di

62 Cfr. SARTRE J.-P., *L'essere e il nulla*, trad. it. G. Del Bo, EST, Milano 1997, pp. 308 ss.; in queste pagine le espressioni scelte per descrivere lo sguardo dell'altro assumono significati assai minacciosi, come si legge, per esempio, a pag. 310: “quell'altro sguardo: l'arma puntata su di me”.

63 DAWKINS R., *Il gene egoista*, trad. it di G. Corte e A. Serra, Mondadori, Milano 1995, p. 130.

64 Cfr. SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., pp. 18-19; *Natura e ragione*, cit., p. 24.

superamento del dualismo è più difficile di quanto si pensi e richiede da parte di entrambi i dialoganti “non solo l'impegno teoretico, ma anche l'attivazione di tutte le possibilità umane di esperienza”⁶⁵.

2.1.2. *La riabilitazione del concetto di phýsis*

Il punto di partenza della proposta risolutiva di Spaemann è il recupero del concetto classico di natura come *phýsis* e si situa sempre all'interno del progetto della *Rehabilitierung*, nel quale alla rinascita esplicita della filosofia pratica di Aristotele è indissolubilmente connessa anche la ripresa della concezione unitaria di uomo e natura, tipica del pensiero antico.

Quella che si potrebbe definire la *pars destruens* del programma filosofico di Spaemann è la critica alla contrapposizione odierna di umano e naturale, oggi rinvenibile come luogo comune sia nei discorsi degli scienziati, sia tra i teologi cattolici e facilmente spiegabile appunto come conseguenza più o meno latente di un modo di pensare ancora fortemente cartesiano. Di contro a tale visione Spaemann ricorda come originariamente, ossia nel pensiero antico, la concezione dell'uomo venisse sviluppata all'interno della filosofia naturale, pur senza essere tuttavia una concezione naturalistica, ma anzi riconducendo l'uomo nella sua definizione di *animal rationale* ad un rapporto puro con l'Assoluto. La spiegazione di una simile realtà, che potrebbe apparire alla luce di quanto abbiamo visto finora paradossale, sta semplicemente proprio nell'assenza di alcun paradosso: “naturale” nel pensiero antico non era un concetto da intendere in maniera naturalistica. Il paradosso, se vogliamo trovarne uno, sta piuttosto nel passaggio tra questa visione e quella moderna, nel cui caso – viste le posizioni addirittura contrapposte – è maggiormente appropriato parlare di un vero e proprio 'salto'.

Per Aristotele infatti la natura “è precisamente ciò che si distingue dalla pura exteriorità”⁶⁶. La *phýsis*, parola greca che effettivamente nella traduzione delle lingue moderne in “natura”, “Natur” o “nature” ha come spesso succede sacrificato parte

⁶⁵ *Ivi*, p. 20; *Natura e ragione*, p. 25.

⁶⁶ *Ivi*, p. 21; *Natura e ragione*, p. 25.

della sua ricchezza concettuale, non indica nell'antichità l'ambiente circostante, o i regni vegetale e animale, ma proprio quello che noi oggi indichiamo con il termine di “soggettività assoluta”, nel senso di un soggetto agente che non dipende nella sua attività da null'altro da sé, perché ha in sé il proprio principio d'essere, il proprio inizio. Natura, per gli antichi, corrisponde quindi a ciò che Kant parlando della libertà trascendentale nella sua *Critica della Ragion Pura* chiama “spontaneità assoluta”⁶⁷.

Spaemann sottolinea subito come una tale concezione di natura non sia comprensibile se non da un punto di vista antropomorfo: se noi uomini possiamo capire cosa significhi per la natura avere in sé il proprio principio, è solo perché noi stessi ci riconosciamo come portatori di tale principio, cioè perché noi stessi siamo un sé capace di un inizio assolutamente spontaneo. Ciò significa che nella filosofia greca proprio l'uomo è preso a paradigma di ciò che vive ed esiste “per natura” (*phýsei*).

Ed è proprio in questo antropomorfismo che Spaemann vede il punto di rottura tra il pensiero antico e moderno. Per i moderni qualsiasi visione antropomorfa della natura è irrealistica e perfino dissacrante, perché l'idea che ciò che è stato creato si autodetermini liberamente e spontaneamente al di fuori del Creatore appare un'usurpazione della facoltà divina, soprattutto agli occhi dei teologi del sedicesimo secolo, per i quali la Creazione era vista come la costruzione di una macchina determinata in ogni sua singola struttura dalla volontà di Dio. Inoltre l'antropomorfismo attribuisce a tutte le cose una finalità interna, un essere in sé, offrendo un'interpretazione della realtà che risulta inaccettabile da parte degli empiristi, i quali al contrario descrivono tutto ciò che esiste soltanto sulla base di ciò che si può oggettivamente osservare tramite la percezione sensibile⁶⁸.

67 KANT I., *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1967, p. 382.

68 Gli empiristi, infatti, ritengono che l'uomo nella sua interpretazione sul mondo non debba mai andare oltre ciò che può esperire direttamente tramite gli strumenti della sua conoscenza sensibile. David Hume scrive per esempio: “è pur sempre certo che non possiamo mai spingerci oltre l'esperienza” (HUME D., *Trattato sulla natura umana*, trad. it. P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2001, p. 21). A questo proposito ricordo anche la posizione radicale dell'empirista George Berkeley, secondo il quale non esiste nient'altro al di là di ciò che viene percepito (*esse est percipi*) e quindi non esiste realtà al di fuori di quella che noi vediamo, tocchiamo o sentiamo. Cfr. BERKELEY G., *Trattato sui principi della conoscenza umana*, trad. it. M.M. Rossi, Laterza, Roma 1984, pp. 33-34: “Tra queste credo sia anche l'importante verità che tutto l'ordine dei cieli e tutte le cose che riempiono la terra, che insomma tutti quei corpi che formano l'enorme

Rifiutare in toto la visione antropomorfa è però per Spaemann controintuitivo e conduce ad un atteggiamento che a lungo andare si autocontraddice. In *Ende der Modernität*, Spaemann spiega infatti che, là dove si abbandona l'antropomorfismo e si ricorre di contro all'antropocentrismo, l'interesse per l'utilizzo spietato di tutto ciò che esiste in favore dell'uomo finisce per rivoltarsi contro l'uomo stesso, e ridurre anche lui ad elemento naturale, cioè analizzabile e disponibile per altri scopi, allo stesso livello della natura. La scienza della natura – cioè – in quanto sapere per il dominio, resta indifferente di fronte alla distinzione tra uomo e natura⁶⁹. Come conseguenza di ciò, l'uomo perde la propria dignità perché acquisisce solamente un valore euristico, al punto che anche “il parlare dell'uomo in quanto tale finisce per apparire come una caduta nell'antropomorfismo”⁷⁰. La visione antropomorfa ritorna dunque proprio come effetto della estremizzazione del suo divieto, ponendo il metodo scientifico moderno in una situazione di autocontraddittorietà. Da queste considerazioni Spaemann trarrà la conclusione della ineliminabilità e anzi della necessità assoluta dell'antropomorfismo per la comprensione della realtà, di cui parlerò nel secondo capitolo⁷¹.

Tornando al discorso sulla concezione antica della natura, il concetto teleologico di *phýsis* è quindi, secondo Spaemann, l'unico in grado di preservare sia l'uomo che la natura da un atteggiamento riduzionista che li considererebbe entrambi come puri mezzi al servizio di progetti di dominio arbitrari; la sua profondità di significato permette infatti di intendere ogni essere naturale non come pura materia né come soggettività astratta, bensì come principio concreto del proprio essere e del proprio agire, come capacità di svilupparsi da sé secondo una forma di libertà, che, come direbbe Spinoza, coincide con la “necessità” della sua natura⁷².

Alla luce della diversità concettuale tra antichi e moderni riguardo alla

impalcatura dell'universo non hanno alcuna sussistenza senza una mente, e il loro *esse* consiste nel venir percepiti o conosciuti. E di conseguenza, finché non vengono percepiti attualmente da me, ossia non esistono nella mia mente né in quella di qualunque altro spirito creato, non esistono affatto”.

69 Cfr. SPAEMANN R., *Ende der Modernität*, in *Philosophische Essays*, cit., pp. 232-260, qui p. 237.

70 SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 102; *Natura e ragione*, cit., p. 88.

71 Cfr. sotto, Cap. II, Par. 1.3.3.

72 Cfr. SPINOZA B., *Etica* I, Def. VII, a cura di G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Bompiani, Milano 2007, p. 7: “si dice libera quella cosa che esiste per sola necessità della sua natura”.

concezione della natura, Spaemann risolve anche la contrapposizione estemporanea tra Rousseau e Aristotele sulla natura dell'uomo. Mentre per Aristotele l'uomo è "per natura" un essere politico e dotato di linguaggio, Rousseau interpreta la costruzione di legami socio-normativi e comunicativi da parte dell'uomo come fattori "positivi", non naturali, in quanto derivanti da una convenzione originaria, che ha fatto uscire l'uomo dal suo stato di natura, caratterizzato dalla totale assenza di legami e da una ricerca primitiva del necessario per la sopravvivenza⁷³. La vita in società, quindi, rappresenta per Rousseau una situazione extra-naturale, in cui l'uomo si è sviluppato qualitativamente dal punto di vista culturale, politico e professionale, al prezzo però della propria libertà⁷⁴.

Spaemann ci fa notare come la lettura di Rousseau si trovi in realtà perfettamente in linea con la concezione che abbiamo oggi del termine natura: linguaggio e politica non sono effettivamente qualcosa di "naturale"⁷⁵. Una persona non comincia da sé a parlare, ma lo impara dagli altri, così come non crea da sé in maniera naturale un'organizzazione comunitaria istituzionale come quella della *polis*, ma si unisce ad altri suoi simili al massimo in forme aggregative più semplici, come le tribù. La lingua e la strutturazione di uno stato sono rette da regole che nascono in maniera convenzionale dall'accordo di più uomini e si dicono per questo "positive", cioè poste dall'esterno, non emerse spontaneamente come facoltà innate del singolo individuo. In questo modo però Rousseau pretende di considerare la natura 'pura', cioè isolata dallo sviluppo storico che l'uomo – inteso come umanità – ha comunque vissuto e nel quale tuttora si forma ed è se stesso. Quindi la sua concezione dell'uomo naturale è ancora poveramente naturalistica, perché si limita a quegli aspetti puramente animali del vivere umano, come appunto la soddisfazione dei bisogni fisiologici e la lotta primitiva per la sopravvivenza, mentre designa come anti-naturale, positivo, artificioso, tutto ciò che riguarda la storia, la società, la cultura, la comunicazione, l'arte, la religione; in una parola: la ragione.

Aristotele invece non tralascia mai l'aspetto "razionale" dell'uomo, pur

73 Cfr. SPAEMANN R., *Rousseau. Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur*, Piper, München – Zürich 1980.

74 Cfr. ROUSSEAU J.J., *Il contratto sociale*, trad. it. R. Carifi, Mondadori, Milano 1997, p. 24: "L'uomo è nato libero, e ovunque è in catene".

75 Cfr. SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 24; *Natura e ragione*, cit., p. 28.

riconoscendolo membro del regno animale, e questo significa che la ragione è parte essenziale della sua natura, la sua specificità propria, non un qualcosa che vi si contrappone. E la ragione è essenzialmente storica. Il processo di astrazione di tutte le componenti che sono “secondo ragione” (*vernünftig*)⁷⁶ dalla natura dell'uomo non può essere allora che fittizio, perché toglie alla descrizione dell'uomo una dimensione fuori dalla quale egli, come lo intendiamo nella sua interezza, non è concepibile.

2.1.3. *La persistenza del dualismo e la comparsa del “soprannaturale”*

Nella sua presentazione Spaemann non vuole tuttavia condannare totalmente la visione di Rousseau in favore di un'accettazione senza resto della definizione aristotelica dell'uomo, ma analizza criticamente entrambi i punti di vista, giustificandoli alla luce del contesto storico-culturale in cui sono nati e rilevando allo stesso tempo in essi delle difficoltà.

Partiamo da Rousseau: il dualismo che troviamo in Rousseau manifesta quella che Spaemann definisce la “*doppia verità dell'antropologia moderna*”⁷⁷. Questa definizione mi sembra lasci intendere che quanto emerge dall'atteggiamento dicotomico dell'epoca moderna non sia del tutto sbagliato, ma rappresenti semplicemente un modo scorretto di coniugare due aspetti riguardanti l'essere dell'uomo che andrebbero invece interpretati nel loro rapporto reciproco in modo diverso. Persona e natura sono comprensibilmente due realtà tra loro incommensurabili, se vengono valutate a posteriori una a fianco all'altra, come fattori tra loro indipendenti. Quando Spaemann ricostruisce il modo in cui Rousseau descrive la fuoriuscita dell'uomo dalla natura che dà inizio al processo di

⁷⁶ Il termine tedesco “*vernünftig*” è sempre difficile da tradurre in italiano in una sola parola, perché con la parola “razionale” si rischia di indicare specificamente il carattere matematico, ordinato, che si contrappone al “passionale” o anche al “sentimentale”, mentre l'aggettivo “ragionevole” viene usato solitamente per indicare “ciò che appare opportuno” o “moderato”, relativamente soprattutto all'ambito pratico. Questo del resto è anche il motivo per cui Tuninetti nella traduzione del titolo *Das Natürliche und das Vernünftige* ha preferito utilizzare i sostantivi corrispondenti “natura” e “ragione”. Quello che intende Spaemann con “*vernünftig*” è perciò più vicino in italiano a ciò che si esprime con la perifrasi “secondo ragione” o “ciò che l'uomo fa in virtù della ragione”.

⁷⁷ SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 26; *Natura e ragione*, cit., p. 29 (corsivo A.F., in Spaemann virgolettato).

umanizzazione della storia, concorda con lui sul fatto che le condizioni di possibilità di questa fuoriuscita debbano trovarsi in qualche modo all'interno della natura umana stessa, in particolare sotto forma di quella qualità che Rousseau chiama “*perfectibilité*”. Tuttavia, mentre Spaemann sarebbe portato ad intendere questo termine secondo il suo significato letterale e quindi in senso teleologico, Rousseau lo utilizza per indicare semplicemente la presenza nell'uomo di “un'apertura istintuale”⁷⁸, ossia di una libertà soltanto negativa, che rende possibile – ma non necessario – uno sviluppo in senso storico, il quale accade – se accade – per motivi casuali. Il fatto che sia solo un carattere di contingenza a permettere il passaggio da una dimensione all'altra fa cadere miseramente l'idea che possa esistere un legame forte tra storia e natura e presenta le due alternative in un rapporto di alienazione dell'una dall'altra.

Passiamo allora alla seconda posizione: come abbiamo visto, per Aristotele nella natura umana è già compreso lo sviluppo storico dell'uomo, e il fatto che per sviluppare le sue capacità comunicative e sociali egli abbia bisogno degli altri non è altro che una conferma del carattere comunitario del suo essere più proprio. A questo proposito Spaemann cita più volte l'affermazione aristotelica sull'amicizia per cui “le cose che avvengono tramite gli amici in qualche modo avvengono per mezzo nostro: infatti il principio è in noi”⁷⁹. Dopo averci affidati ad Aristotele come rifugio contro il dualismo che vede incompatibili natura e storia, o natura e ragione, Spaemann ci mette però in guardia da un'altra dicotomia che si cela secondo lui dietro la descrizione stessa che Aristotele fa dell'uomo come *animal rationale*. L'essere dell'uomo si trova infatti secondo Aristotele interamente nella natura, l'anima non è separata dal corpo, ma ne costituisce la “forma” in senso concreto⁸⁰, in un'unità organica che funziona solo in quanto intero. Ma in questi termini l'uomo è mortale, finito, può essere compreso solo all'interno del mondo. L'elemento che permette all'essere umano di partecipare del divino è invece il *noûs poietikós*, l'intelletto attivo

78 *Ibidem*.

79 ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea* III, 3, 1112b 27-28, a cura di C. Natali, Laterza, Roma – Bari 2003, p. 91.

80 Nota bene: “*forma*”, dicevano gli scolastici, è ciò che “*dat esse rei*”, cioè ciò che fa essere le cose, quindi un principio ontologico, non solo un'apparenza esteriore, come si intende invece oggi nella maggior parte dei contesti il termine 'forma'.

e produttivo, che non è contenuto nell'anima ma che l'uomo riceve “dall'esterno” (*thýrathen*)⁸¹. Abbiamo in questo modo un nuovo dualismo.

Spaemann riconosce i tentativi più degni di nota di combattere questa dualità nella filosofia di Tommaso d'Aquino, uno dei pensatori di cui si sente debitore. Tommaso nega che il *noûs poietikós* sia in tutto e per tutto una sostanza separata dall'uomo e giustifica la sua teoria avvalendosi dell'argomentazione della compiutezza della natura umana: “*natura non deficit in necessariis*”⁸². Se l'intelletto attivo fosse separato dall'uomo – dice Tommaso – l'uomo sarebbe manchevole di qualcosa, mentre la compiutezza della sua natura esige che egli abbia in sé o sia in grado di procurarsi tutto ciò che gli è necessario. L'obiezione a questa risposta è evidente: perché allora l'uomo per sua natura non può raggiungere l'*eudaimonía*, la felicità, che è il suo fine ultimo e più necessario? Tommaso riutilizza nuovamente l'argomento di prima per spiegare che nell'uomo la natura ha provveduto anche a questo, perché gli ha dato il libero arbitrio, con cui può convertirsi a Dio e ricevere da lui la forma più alta di felicità umana, cioè la *beatitudo*.

Il problema nella tradizione cristiana introduce quindi inevitabilmente la sfera del “soprannaturale” e riprende in considerazione la nozione di “autotrascendenza” della natura umana, un'idea già nota presso gli antichi, che riconosceva nell'uomo la presenza di una pulsione verso l'infinito, verso Dio, come luogo della piena realizzazione di sé. In questo senso la dimensione naturale e soprannaturale non vengono concepite in forte contrapposizione l'una con l'altra, perché rappresentano piuttosto l'una il completamento ultimo dell'altra, grazie ad un movimento che è già inscritto nella costituzione teleologica della natura e che produce nell'uomo qualcosa che è di più di se stessa, qualcosa di “più nobile” – *nobilior* – come dirà Tommaso. Già in Aristotele appare chiaro che la partecipazione del divino (in greco *méthexis*) è in realtà il fine di tutti gli enti, in vista del quale essi si muovono e agiscono nella misura in cui la propria natura permette loro. L'uomo però è l'unico ente in grado di riconoscere questo fine come proprio e quindi di portare la propria natura alla più vera manifestazione di sé, perché solo in lui questo “tendere-a” insito tacitamente in

81 ARISTOTELE, *De generatione animalium*, B, 3, 736b 27-29, a cura di H.J. Drossaart Lulofs, Oxford University Press, Oxford 1972, p. 61.

82 TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, Qu. 51, Art. 1, 3, Pauline, Roma 1962, p. 762.

ogni natura si rivela esplicitamente come “libero volere e libero riconoscimento di un motivo e di un fine non posti da sé”⁸³.

2.1.4. *L'autotrascendenza in senso teleologico come unica fuoriuscita dal dualismo*

Il tema dell'autotrascendenza della natura umana costituisce uno dei passaggi filosofici più importanti del pensiero di Spaemann, in quanto rappresenta per così dire un'equazione concettuale fondamentale, risolta la quale apparirà chiaro ai nostri occhi l'intera struttura ontologica dell'autore e la peculiare non-divisibilità di questa dall'ambito etico.

Per Spaemann l'idea che l'uomo trascende se stesso è sufficiente da sola per eliminare la possibilità di qualsiasi riduzionismo naturalistico: per la natura intesa in senso scientifico ogni organismo costituisce il centro del proprio mondo, cioè si rapporta con l'ambiente che lo circonda come il soggetto con il proprio oggetto. Ogni essere vivente è soggetto agente in uno spazio che è teatro del suo agire, in cui dunque ogni cosa ha un significato non in sé, ma in quanto è per lui, cioè esiste nella forma e nella modalità in cui lui la vede, la percepisce, la considera; ogni ente della realtà però ha a sua volta un essere in sé, che costituisce il suo essere reale, di contro a ciò che il suo osservatore vede di lui, che è invece solo il suo essere apparente⁸⁴. L'essere vero non è perciò in alcun modo raggiungibile tramite il solo rapporto conoscitivo del soggetto con l'oggetto, e così l'uomo in quanto uomo non può essere conosciuto nella sua essenza da alcuno studio antropologico, perché in ogni caso verrebbe reso oggetto di un'osservazione altrui.

L'unico modo per conoscere l'altro davvero in quanto altro, cioè in quanto 'in sé' e non nel significato che egli ha 'per me' che lo osservo, è allora per Spaemann abbandonare la propria prospettiva naturale di soggetto al centro del proprio ambiente e riconoscere l'altro come soggetto di un suo proprio ambiente, in cui io vengo ricompreso in un ruolo passivo; bisogna dunque percepire l'altro come centro e me stesso come sua controparte. Superare l'unidirezionalità della propria posizione

83 SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 30; *Natura e ragione*, cit., p. 33.

84 Cfr. SPAEMANN R., *Personen*, cit., pp. 75-76; *Persone*, cit., pp. 65-66.

eccentrica nel mondo, però, significa inevitabilmente superare se stessi in quanto esseri naturali, andare al di là della propria natura e raggiungere quell'ambito in cui la realtà dell'altro si può mostrare in maniera incondizionata, per come è in sé, cioè al di là del mio percepirla⁸⁵. Quello che mi sembra importante nella riflessione di Spaemann, è la sua costante puntualizzazione del fatto che l'uscita della natura umana da se stessa, il suo autotrascendersi per arrivare a qualcosa che è altro da sé, e quindi il diventare ciò che essa non è, è sorprendentemente proprio la caratterizzazione “che definisce la natura umana in quanto umana. Essa viene cioè definita attraverso qualcosa che essa stessa non è, attraverso un'anticipazione”⁸⁶ – ossia l'anticipazione del proprio superamento – e solo la presenza costitutiva in lei di questa anticipazione permette di concepire in maniera non contraddittoria l'uomo come essere naturale e allo stesso tempo come essere spirituale che tende liberamente all'Assoluto.

Quest'altra affermazione di Spaemann mi pare inoltre degna di attenzione e particolarmente interessante dal punto di vista anche delle ideologie che si sono talvolta costruite nel corso della storia del pensiero umano a partire dall'idea di autotrascendenza. Il tema dell'anticipazione e del superamento da parte dell'uomo di se stesso è stato infatti oggetto, per esempio, anche di una visione non necessariamente metafisica, ma al contrario cosmologica o sociologica, come nel caso delle teorie di Nietzsche o di Marx, che in modi diversi postulano l'autoaffermazione di un “uomo nuovo” come realizzazione ultima e culminante dello sviluppo storico dell'umanità. In questa prospettiva l'uomo del presente o del passato viene visto solo come uno stadio intermedio, ma necessario per il raggiungimento del fine ultimo, della nascita di un 'superuomo' (nel caso di Nietzsche) o dell'uomo come 'essere generico' (per Marx), ossia di “un essere futuro che non è più paragonabile con quell'essere che noi conosciamo come uomo”⁸⁷. Agli

85 Cfr. SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 34; *Natura e ragione*, cit., p. 36.

86 *Ibidem*.

87 *Ivi*, p. 35; *Natura e ragione*, p. 37. Nietzsche infatti scrive: “L'uomo deve essere superato. (...) L'uomo è una corda tesa tra la bestia e il superuomo, una corda sull'abisso” (NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra* I, 3-4, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, 8 voll., a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1968, vol. 6, pp. 6 e 8). Proprio per non perdere il significato di un “superamento” e non solo di una trasformazione dell'uomo con l'avvento del superuomo, alcuni autori, tra cui per esempio Vattimo, preferiscono tradurre il termine tedesco “Übermensch” con “oltreuomo”, perché mentre la nozione di “superuomo” evoca più che altro l'impressione di un

occhi di Spaemann questa interpretazione viaggia però su un binario utopistico che non coglie la realtà immanente della trascendenza umana, insita nella spiegazione teologica. Ragionando così Nietzsche e Marx, infatti, secondo Spaemann, fanno dell'uomo un mezzo presente per il raggiungimento di un fine che si avvererà solo in futuro e che non sarà l'uomo stesso. Per realizzare pienamente l'uomo, perciò, oltre a prospettarlo in una dimensione temporale ancora da venire, e quindi potenzialmente lontana, essi rischiano di perderlo.

La concezione che sostiene invece Spaemann, sulla scia di San Tommaso, vede nell'uomo *hic et nunc* la realizzazione di se stesso; la sua partecipazione dell'Assoluto è cioè in lui immanente, non postulata nel futuro, nella misura in cui egli non è nei confronti del fine ultimo un puro mezzo, bensì la sua immagine, la sua “manifestazione” (*Repräsentation*)⁸⁸. Il rapporto dell'uomo con l'Assoluto è quindi indipendente dal suo sviluppo storico e questo fa sì che gli uomini del nostro tempo non abbiano alcun vantaggio né alcun grado maggiore di perfettibilità nei confronti degli uomini del passato, ma tutte le epoche dell'umanità stiano in un rapporto immediato con ciò che è perfetto.

Dal concetto di uomo come manifestazione dell'Assoluto Spaemann desume infine la sua conclusione al problema del dualismo antropologico. Nella categoria della manifestazione l'uomo supera infatti secondo lui sia la sua autorappresentazione in termini di mezzo per il raggiungimento di un fine futuro, sia la nozione di “immagine dell'uomo”, che può risultare riduttiva e arbitraria nel momento in cui essa viene associata a caratteristiche o standard a cui l'uomo deve in un certo senso apparire conforme. “Nessuna antropologia ci può insegnare come noi dovremmo essere”⁸⁹.

Le due prospettive – naturalistica e metafisica – attraverso cui l'uomo può essere considerato non possono assolutamente venir ricondotte l'una nell'altra in un nuovo monismo gnoseologico, perché, nel primo caso si avrebbe solo qualcosa che è 'meno' di un uomo (l'aspetto puramente biologico, fisiologico), mentre nel secondo si

rafforzamento dell'uomo, di un potenziamento della sua soggettività nelle forme dell'autocoscienza, dell'autodominio ecc., la parola “oltreuomo” esprime in maniera più fedele al pensiero di Nietzsche l'evento di un oltrepassamento metafisico dell'uomo.

88 *Ibidem*.

89 *Ivi*, p. 37; *Natura e ragione*, p. 39.

avrebbe soltanto qualcosa che è 'più' dell'uomo (la dimensione divina, assoluta).

L'unica soluzione che ci permette di dar merito in maniera completa sia all'una che all'altra può consistere allora solo nel considerare “questo 'più' [ossia il carattere incondizionato della trascendenza] come il destino verso cui l'uomo è diretto e al tempo stesso come l'origine da cui la natura proviene”⁹⁰. La comprensione di ciò è possibile soltanto riconoscendo la costituzione teleologica della natura.

2.2. *La nozione di dignità umana*

L'interpretazione offertaci da Spaemann della concezione teleologica della natura umana a favore di una visione completa dell'essere umano come coesistenza non contraddittoria di entrambe le sue dimensioni naturale e metafisica, rappresenta anche un argomento a difesa della sua nozione di dignità umana.

Il fatto che l'uomo sia manifestazione dell'Assoluto, dove per “manifestazione” Spaemann non intende una forma di rappresentazione esteriore e vuota, ma una partecipazione attiva del carattere incondizionato dell'Assoluto, che attraverso l'uomo e nell'uomo si mostra in maniera concreta, implica la considerazione dell'uomo stesso come fine ultimo e preserva la sua dignità da qualsiasi forma di funzionalizzazione.

La dignità dell'uomo si fonda infatti sul carattere dell'uomo come “persona”; la tesi di Spaemann è però che il carattere di “persona” è proprio ciò che si manifesta appunto grazie alla lettura teleologica della natura umana, cioè nella forma della autotrascendenza e che quindi esso appartiene a tutti gli uomini, così come è proprio di tutti gli uomini l'averne un rapporto immediato e autonomo con l'Assoluto. Di conseguenza la considerazione di un uomo come persona è indipendente dalle considerazioni esterne e non è nel diritto di nessun uomo giudicare se un altro uomo possieda o meno i requisiti fondamentali della personalità. Perciò se da un lato i diritti umani spettano specificatamente all'uomo in quanto persona, nel senso che vengono affermati e difesi in virtù della dimensione di incondizionatezza della natura umana, dall'altro essi non autorizzano nessuno a distinguere nella comunità degli

⁹⁰ *Ibidem*.

uomini gli individui che sono degni di usufruirne e quelli che non lo sono⁹¹.

La persona infatti, se si accetta la definizione di Spaemann sulla base di quanto detto finora sull'essenza autotrascendente dell'uomo, non diventa tale ad un certo grado del suo sviluppo o in relazione alla presenza o meno in lei di determinate facoltà fisiche e mentali, ma è se stessa “a partire dal primo momento della sua esistenza naturale”⁹². I diritti umani spettano quindi secondo Spaemann senza eccezioni a qualsiasi essere di discendenza umana, e l'unico criterio non arbitrario di definizione della persona non è altro che l'unico utilizzabile anche per la definizione dell'uomo stesso, ossia l'appartenenza alla specie naturale *homo sapiens*⁹³.

Le argomentazioni ulteriori a sostegno di questa tesi, sulla quale si basa l'intera riflessione di Spaemann sul concetto di persona e di conseguenza la sua posizione all'interno dei dibattiti odierni in ambito bioetico, saranno argomento del prossimo capitolo, dedicato appunto ai significati e alle definizioni descrittive, storiche e soprattutto normative del concetto di persona.

Per ora vorrei soffermarmi ancora sulla nozione specifica di dignità umana, per quanto essa sia effettivamente indissolubile da quella di persona, la quale verrà quindi inevitabilmente ripresa anche in questa sede, seppur in maniera marginale.

Per “dignità umana” si intende in filosofia il valore intrinseco e inestimabile che ogni uomo possiede, senza distinzioni di razza, di sesso, di età, di stato di salute, di religione o di nazionalità. L'esempio più valido e condiviso di principio della dignità umana è espresso nell'esigenza enunciata da Kant nella seconda formula del suo imperativo categorico: “agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo”⁹⁴, in cui si definisce l'uomo come fine in sé, cioè come portatore di un valore non relativo, ma assoluto, in virtù del quale egli gode di un rispetto incondizionato.

Di dignità umana si parla oggi sempre in relazione ai diritti umani, ossia a quei

91 Cfr. *ivi*, p. 36; *Natura e ragione*, p. 38.

92 *Ibidem*.

93 Questa è la tesi principale di Spaemann, che rappresenta il punto di partenza e il filo conduttore di tutte le riflessioni sul concetto di persona raccolte nel suo *Personen*. Cfr. in particolare SPAEMANN R., *Personen*, cit., pp. 11, 78, 193, 252-262; *Personen*, cit., pp. 5, 68, 175, 230-240.

94 KANT I., *Fondamenti della metafisica dei costumi*, trad. it. F. Gonnelli, Laterza, Bari 2002, p. 91.

diritti fondamentali e inalienabili dell'essere umano, il rispetto e riconoscimento dei quali è considerato alla base di ogni legislazione volta alla promozione della libertà, della giustizia e della pace⁹⁵.

La difesa dei diritti umani, tra i quali si contano per esempio il diritto alla libertà individuale, il diritto alla vita, il diritto alla autodeterminazione e il diritto ad un'esistenza dignitosa, è oggi lo scopo principale, oltre che dei singoli stati, di diverse organizzazioni internazionali tra cui l'Organizzazione delle Nazioni Unite o Amnesty International, che lottano in maniera pacifica e tramite aiuti umanitari volontari contro i soprusi dei governi di alcuni paesi sulle popolazioni proprie o altrui, le guerre, lo sfruttamento di donne e bambini ecc.

A seconda dei diversi contesti storici, politici e religiosi peculiari di un popolo, però, i diritti da annoverare nella lista generale dei diritti inalienabili dell'uomo possono talvolta non coincidere o non essere compatibili con le esigenze e le priorità assiologiche di ogni realtà culturale e questo fa emergere divergenze di pensiero che portano a riflettere analiticamente sui temi di volta in volta interessati e al di là del caso specifico, ci permettono di capire come la definizione di diritti umani universali non sia così semplice come intuitivamente può sembrare e rappresenta invece una questione di delicata complessità.

2.2.1. *La controversia sul fondamento dei diritti umani e l'inviolabilità della dignità*

A capo del problema dei diritti umani, che impegna in prima linea organizzazioni internazionali di sociologi, giuristi, medici, teologi e filosofi e che dovrebbe toccare da vicino in realtà ciascuno di noi, Spaemann riconosce la controversia antica quanto il pensiero occidentale, ma sempre attuale, tra diritto naturale e diritto positivo⁹⁶.

Mentre la prima teoria ritiene che i diritti umani debbano spettare ad ogni uomo

95 Cfr. Preambolo alla “Dichiarazione Universale dei Diritti Umani”, 1948: “[...] il riconoscimento della dignità specifica e dei diritti uguali e inalienabili di tutti i membri della famiglia umana è la base di libertà, giustizia e pace nel Mondo” .

96 Cfr. SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 77; *Natura e ragione*, cit., p. 67.

“per natura”, sulla base della sua appartenenza alla specie *homo sapiens* o della presenza effettiva di caratteristiche specifiche di tale specie, la seconda li considera piuttosto come dei riconoscimenti giuridici che gli uomini si concedono reciprocamente sulla base di sistemi di diritto, e che quindi hanno una valenza arbitraria, così come arbitraria è la costituzione stessa dei sistemi che li sanciscono.

Il diritto naturale viene sempre considerato come fondamento o principio di qualsiasi diritto positivo perché rappresenta quel livello “minimo” di inviolabilità dell'uomo che non può venir eliminato con la revoca di un diritto civile (positivo), la quale invece può avvenire in ogni momento. I sostenitori del diritto positivo avanzano l'argomentazione invece che dall'essere uomo deriva un dovere solo se questo essere viene riconosciuto come già fondato in un volere. Una condizione di questo tipo appare a Spaemann però piuttosto debole, perché basa il fondamento del dovere su un presupposto metafisico, che quindi può venir rifiutato da coloro che non lo condividono e lo lascia di conseguenza ancorato fragilmente a convinzioni soggettive.

Ciò che a Spaemann sta particolarmente a cuore nel discorso delle divergenze tra le due teorie è il modo in cui esse si rapportano al diritto alla dignità umana, definita “inviolabile” dal primo articolo della Legge fondamentale della Repubblica Federale Tedesca⁹⁷. Il concetto di dignità umana è secondo lui, come quello di libertà, un concetto trascendentale e può acquisire quindi significati o interpretazioni diverse a partire dai contesti in cui lo si adopera. Per questo la considerazione del contenuto del primo articolo dello statuto statale tedesco rappresenta una questione delicata, che richiede un certo impegno intellettuale. La dignità, secondo Spaemann, si colloca prima di ogni diritto ed è ciò che ne costituisce il fondamento; allo stesso tempo occupa una dimensione così originaria da collocarsi “prima del dualismo di essere e dovere”⁹⁸: il suo carattere di inviolabilità infatti, nella profondità del suo significato primo non è ambiguo, mentre noi, che viviamo nella dicotomia di ciò che è e ciò che deve essere, siamo portati a chiederci se questa negatività indichi la sua essenza ontologica (per cui proprio *non è possibile* violare la dignità), oppure una condizione

97 “Die Würde des Menschen ist unantastbar”, in “Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland” (Legge fondamentale della Repubblica Federale Tedesca), Par. I, Art. I.

98 SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 80; *Natura e ragione*, cit., p. 69.

posta dall'esterno (per cui invece violarla *non è lecito*, ma rientra pur sempre nelle possibilità di agire umane).

Inoltre per Spaemann proprio la semplicità originaria della nozione di dignità fa sì che il suo significato sia talvolta più facile da cogliere intuitivamente piuttosto che concettualmente, nell'esperienza concreta di una sua chiara manifestazione. Molto spesso si è portati ad associare il concetto di dignità a qualità o modalità del comportamento umano, come la moderazione o la magnanimità, e talvolta si parla di diversi gradi di dignità, distinguendo azioni e atteggiamenti più dignitosi da altri meno dignitosi o addirittura indegni.

La dignità o indegnità di un atteggiamento però rende degno o indegno l'uomo che lo assume. Ma se abbiamo detto che la dignità dell'uomo è inviolabile, come può un uomo diventare indegno, cioè perdere la propria dignità, o acquistarla, il che ci fa presupporre che in un momento precedente ne sia stato privo?

Per Spaemann il fatto che un uomo sia indegno non è contraddittorio con l'inviolabilità della dignità umana: questa infatti, indica che la dignità di ogni singolo uomo non può assolutamente essere lesa o cancellata "dall'esterno", cioè da un altro che non sia quel singolo uomo. Ma ogni singolo uomo può, mediante appunto il suo modo di pensare e il suo agire, perdere da sé la propria dignità. L'unica violazione che possiamo fare alla dignità dell'altro consiste nel non rispettarla; anche in questo caso però, secondo Spaemann, "chi non la rispetta non toglie all'altro la sua dignità ma perde la propria"⁹⁹.

Il modo in cui si può tuttavia ferire l'altro relativamente alla sua dignità consiste nell'impedirgli di esprimerla: per Spaemann il carattere essenziale della comunicazione "personale" e quindi dell'espressione della propria dignità è infatti il "mostrarsi", inteso come la possibilità dell'uomo di scegliere come presentarsi agli altri, come rapportarsi con loro. Per far capire chiaramente il concetto a cui si riferisce Spaemann porta l'esempio della crocifissione e di altre pene capitali che espongono il condannato ad una lunga sofferenza in pubblico: queste pene mettono colui che aspetta di essere giustiziato nella condizione di impossibilità di esprimere la propria dignità, perché la posizione che gli viene fatta assumere lo getta sotto lo

⁹⁹ *Ivi*, p. 83; *Natura e ragione*, p. 72.

sguardo di tutti senza che egli possa scegliere come presentarsi a loro, come affrontare il loro sguardo. Tutti lo guardano morire, commentano, piangono o lo insultano, mentre lui sente addosso i loro sguardi, percepisce i commenti, i pianti, gli insulti, ma non può rispondere, vive un confronto unidirezionale a cui lui non può partecipare, diventa un elemento passivo di una realtà che pure gli parla, al punto che il suo “essere uomo” viene offuscato prima della morte del suo corpo.

La dignità è, per Spaemann, “legata allo spessore dell'essere (*Seinsmächtigkeit*): ne è la manifestazione”¹⁰⁰. Impedire all'essere di manifestare il proprio spessore significa quindi esporre il soggetto ad una situazione che anche l'autore definisce di “obiettiva mancanza di dignità”¹⁰¹ e non riconoscere quel rispetto assoluto a cui ogni uomo in quanto partecipe dell'Assoluto ha diritto.

Con questo discorso Spaemann si richiama al carattere incondizionato di alcuni valori, come anche, per esempio, la libertà kantiana, il cui statuto ontologico non viene in alcun caso compromesso dagli eventi empirici: così come, secondo Kant, il fatto che la libertà dell'uomo come fine in sé venga continuamente calpestata nella vita quotidiana dagli scontri tra volontà egoiste non significa che la libertà sia limitata in sé a determinate condizioni, per Spaemann il fatto che la dignità di un uomo venga quotidianamente offuscata dai soprusi e dalla mancanza di rispetto umani non fa della dignità un valore relativo o violabile. La dignità umana è propria di *ogni* uomo ed ogni uomo la merita e la possiede in maniera incondizionata in virtù della sua natura, della sua intrinseca finalità, e continua a possederla e a meritarsela anche nel momento in cui essa non viene rispettata.

2.2.2. *Dignità come valore in sé, non per sé: la necessità di una visione religiosa della realtà*

Spaemann vuole preservare i suoi lettori dall'idea che la ragione del nostro esigere il riconoscimento e il rispetto della dignità ad ogni essere appartenente alla specie umana possa essere interpretata solo alla luce di una sorta di “specismo”, cioè

100 *Ivi*, p. 85; *Natura e ragione*, p. 73.

101 *Ivi*, p. 84; *Natura e ragione*, p. 72.

solo come l'attribuzione di una situazione privilegiata ai membri della nostra specie per una questione per così dire di “solidarietà animale”¹⁰².

Questo significherebbe infatti due cose, entrambe fuorvianti rispetto al pensiero di Spaemann: in primo luogo che l'uomo in questo non avrebbe un carattere peculiare rispetto ad altri esseri viventi, dato che l'esistenza di una sorta di complicità tra membri della stessa specie è in realtà ravvisabile anche in altri animali. In secondo luogo che la dignità dell'uomo è solo per l'uomo, cioè vale solo dal suo punto di vista e in base alla sua scala di valori personale così che egli è un fine a se stesso solo “per sé”, ma non “in sé”.

Rilevante, per capire il pensiero di Spaemann, è la risposta al secondo punto: relativizzare il concetto di dignità, riducendolo ad un valore che l'uomo ha per se stesso e che attribuisce sì anche agli altri, ma sempre nel senso che anche gli altri hanno un valore per lui o per loro stessi, ma non “in sé”, cioè non al di fuori della prospettiva che egli ha di loro o che loro hanno di sé, significa rendere incontestabile dal punto di vista del rispetto della dignità umana l'omicidio segreto e indolore di un uomo solo, senza parenti¹⁰³. Se infatti la vita di un uomo ha valore solo per colui che la possiede, e questo colui muore, la scomparsa della sua vita non rappresenta più una perdita per nessuno. Il discorso per Spaemann si può in maniera analoga allargare dall'uccisione di un singolo uomo alla distruzione totale di tutti i soggetti in grado di attribuire un valore all'esistenza: se essi infatti scompaiono non subiscono alcuna perdita perché chi non esiste più non si può impoverire. Come vediamo, tutti i tentativi che cercano di definire il concetto di uomo come fine in sé in maniera 'chiusa', cioè restando aggrappati all'idea che l'uomo sia solo “per sé” il fine più alto, non riescono realmente a salvaguardare l'incondizionatezza del suo valore.

L'unica dimensione che per Spaemann permette davvero di comprendere la dignità della persona umana in tutta la sua specificità è la dimensione della

102 Il termine 'specismo' è stato coniato da Richard Ryder per descrivere la convinzione che gli esseri umani godano di uno *status* morale superiore e debbano quindi godere di maggiori diritti rispetto agli animali. Di specismo si parla spesso nell'ambito della difesa degli animali, tracciando analogie con il razzismo per mostrare la pericolosità di tale posizione, soprattutto per la dignità degli altri esseri viventi e dell'ambiente naturale. I maggiori animalisti che si servono di tale termine nelle loro critiche sono appunto Peter Singer, autore, tra altre opere, di *Animal Liberation* (1975) e Tom Regan, conosciuto soprattutto per il suo *The Case for Animal Rights* (1983).

103 Cfr. SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 87; *Natura e ragione*, cit., p. 75.

religiosità, all'interno della quale la vita umana viene indicata come qualcosa di “sacro”¹⁰⁴. La sacralità della vita è, infatti, l'unico argomento che può valere in ogni situazione contro l'omicidio: l'uccisione in segreto di un uomo solo non è indifferente ad un canone assiologico, perché la vita di quell'uomo non vale solo per sé, ma ha un valore in sé, che è appunto la dignità. Quindi la nozione stessa di dignità è di fatto una nozione “religiosa o metafisica”¹⁰⁵ e chi pretende di abbandonare una visione religiosa della realtà perde, inevitabilmente, “qualcos'altro cui non si vorrebbe rinunciare altrettanto facilmente”¹⁰⁶, cioè la *profondità dell'essere*.

Per quanto Spaemann attribuisca un gran merito alla tradizione cristiana per la rielaborazione moderna del concetto di persona e di conseguenza della nozione di dignità umana, come mostrerò nel secondo capitolo, credo che il riferimento alla religiosità dell'uomo per la comprensione della sacralità della propria vita non sia qui limitatamente vincolato al credo cristiano, ma si appelli piuttosto più in generale – e allo stesso tempo in maniera più profonda – al senso religioso che è insito almeno in forma potenziale in ogni uomo, in virtù del suo essere metafisico. Ogni uomo ha un accesso privato, personale, all'Assoluto, e il rapporto di partecipazione nei confronti di esso lo rende consapevole della propria verità incondizionata, gli fa vivere in prima persona il significato di avere un valore “in sé”, affascinandolo e sospingendolo verso una cura e un'attenzione particolare per questo suo rapporto. Il sentimento che accompagna tali consapevolezza, cura e attenzione è secondo me quella religiosità, all'interno della quale soltanto il concetto di dignità umana per Spaemann può essere concepito.

La capacità umana di sviluppare in questi termini una visione religiosa pone inoltre l'uomo agli occhi di Spaemann su un gradino più alto rispetto a tutti gli altri fini in sé esistenti in natura. Ogni ente, in quanto partecipe del progetto teleologico della natura, contiene infatti in sé una finalità, un tendere-a in cerca di una realizzazione, e dovrebbe godere quindi di pari dignità degli uomini; una differenza tuttavia sembra esistere e consiste, secondo Spaemann, nel fatto che l'uomo è l'unico fine in sé capace di far proprio il contesto finalistico, in cui gli altri esseri viventi

104 *Ivi*, p. 88; *Natura e ragione*, p. 76.

105 *Ibidem*.

106 *Ibidem*.

sono invece, per così dire, trapiantati “dall'esterno”, ossia non ne possiedono una consapevolezza interiore. Come scrive Francesco Viola, quindi, “non si vuol dire che soltanto gli esseri umani abbiano una “dignità”, perché non si può negare che in un certo qual modo essa dovrebbe essere riconosciuta anche ad altri esseri naturali (...), ma si afferma che la dignità “umana” è del tutto particolare e fonda doveri di rispetto del tutto particolari”¹⁰⁷.

Questa 'eccedenza' da parte dell'uomo costituisce dopo tutto lo stesso argomento che Spaemann utilizza per spiegare come grazie all'autotrascendenza l'uomo riesca a condurre tutta la natura a se stessa, e come egli dunque sia – per dirla con le parole di Tommaso d'Aquino – non solamente il proprio fine, bensì “*finis totius generationis*”¹⁰⁸.

2.2.3. “Dignità umana” e “dignità personale”: le concezioni minimalista e massimalista di dignità in Spaemann e la loro rielaborazione da parte di Schockenhoff

Abbiamo detto nel paragrafo sulla inviolabilità della dignità umana che un uomo può perdere solo da sé la propria dignità, attraverso i suoi atteggiamenti esteriori o intellettuali nei confronti di se stesso o degli altri. La perdita della propria dignità sembra allora apparire in Spaemann una questione privata, lo specchio del rapporto morale che ognuno di noi ha con se stesso; la propria dignità, in altre parole, appare un aspetto di cui il singolo deve rendere conto a se stesso, tramite il suo agire etico. In realtà è necessario precisare che Spaemann distingue tre tipi di dignità, o meglio, tre sensi in cui la dignità può essere concepita, cui corrispondono tre modi diversi di rapportarsi alla dignità propria e altrui e di rispettarla in quanto tale.

Da un lato abbiamo la “dignità umana”¹⁰⁹, che appartiene ad ogni uomo in

107 VIOLA F., *I volti della dignità umana*, in ARGIROFFI A., BECCHI P., ANSELMO D. (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana. Atti del Convegno internazionale (Palermo, ottobre 2007)*, Aracne, Roma 2008, pp. 101-112, qui p. 101.

108 TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, Cap. 22, n. 2030d, a cura di P. Marc Marietti, Roma 1961, p. 27.

109 SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 91; *Natura e ragione*, cit., p. 78.

quanto uomo e che rappresenta quel minimo fondamentale di dignità, che non possiamo perdere nemmeno da noi stessi, dal momento che non possiamo mai perdere totalmente il nostro essere. In questo caso la dignità è quindi quel valore assoluto che ogni uomo possiede in sé e che chiede di essere rispettato ugualmente in tutti e da tutti in modo incondizionato.

Dall'altro lato troviamo invece due tipi di dignità, entrambi fondati sul primo, che sono soggetti a disuguaglianze di carattere rispettivamente istituzionale e personale: “la dignità istituzionale” è quel valore che si attribuisce alle cariche sociali, politiche, religiose, presupponendo che le cariche più alte richiedano una capacità maggiore da parte di chi le ricopre di abbandonare il proprio egocentrismo e di assumersi la responsabilità per l'essere dell'altro. Chiaramente questa dignità viene perduta nel momento in cui la persona interessata non soddisfa le esigenze morali che il suo ruolo le impone, ma persegue egoisticamente i propri interessi. Per “dignità personale”, invece, Spaemann intende proprio quella questione morale privata cui ho sopra accennato: ogni persona ha un grado diverso di perfezione morale, a seconda che sia più portata ad aprirsi all'altro trascendendo la propria soggettività (*selbstlos*), oppure più legata alla dimensione naturale che la tiene vicina al proprio “io” e in maniera corrispondente possiede una maggior o minor dignità. Per Spaemann il più alto grado di dignità è nel martirio di chi dona la propria vita per gli altri e l'esempio che egli riporta è quello di Massimiliano Maria Kolbe, che “nel bunker della fame possedeva più dignità dei suoi aguzzini, ma anche più dignità dell'uomo onesto per il quale ha sacrificato la propria vita”¹¹⁰.

La relazione tra dignità e moralità diviene fondamentale nel momento in cui vogliamo capire perché la dignità umana non possa mai essere perduta completamente: l'uomo, per quanto egoista possa essere, non può mai essere totalmente a-morale, perché nella sua libertà – che gli è propria in quanto uomo e che quindi è irrevocabile – è contenuta la possibilità della moralità. L'uomo cioè, essendo un soggetto libero, può sempre aprirsi alla moralità, a prescindere dall'atteggiamento con cui cresce o che manifesta per la maggior parte della sua vita. La persona – dice Spaemann – è un “essere potenzialmente morale”¹¹¹.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 92; *Natura e ragione*, p. 79.

¹¹¹ *Ivi*, p. 90; *Natura e ragione*, p. 78.

Un'altra questione di grande rilievo nel discorso di Spaemann sulla dignità umana è la distinzione tra una concezione massimalista e minimalista della dignità, e la necessità di preferire la seconda alla prima, in modo da preservare il principio egualitario che conferisce a tutti gli uomini uno stesso *minimum* di dignità e soprattutto il carattere *incondizionato* del rispetto che si deve alla dignità. La concezione minimalista si interessa infatti in primo luogo di assicurare il riconoscimento e il rispetto in ogni uomo di un livello minimo indispensabile di dignità, che gli appartiene per nascita e indipendentemente da qualsiasi condizione contingente empirica, come la nazionalità, la posizione sociale, il grado di sviluppo del proprio Paese o anche il proprio livello di perfettibilità morale. La concezione massimalista, di contro, sostenuta per esempio, nel confronto di Spaemann, da Werner Maihofer, si propone invece l'obiettivo di “promuovere la realizzazione massima della dignità globalmente considerata”¹¹², attraverso provvedimenti statali che sanciscano dunque la tutela della dignità in ambito extra-morale.

La motivazione che spinge Spaemann ad un rifiuto della posizione massimalistica, è l'idea, già chiara in Kant, che la dignità sia qualcosa che è già da sempre reale e perciò non possa essere sviluppato o realizzato. L'essere un fine in sé dell'uomo non indica un fine da realizzare, ma un fine che esiste già completamente e che non deve essere accresciuto, con la conseguenza di acquisire delle condizioni che lo relativizzano, ma piuttosto deve venir tutelato in sé. Questo fa sì che il rispetto della dignità dell'uomo diventi per certi aspetti una condizione restrittiva non solo per le azioni che tenderebbero a “funzionalizzare” l'altro ai nostri scopi, ma anche per quelle che concorrono al suo bene, affinché esse non risultino lesive di quella certa distanza, rispettosa dell'autonomia di ognuno, che la propria dignità impone a sé e agli altri, come accade nel caso in cui si voglia forzare a mangiare un uomo che vuole fare lo sciopero della fame, seppur allo scopo di salvargli la vita¹¹³.

La distinzione tra concezione minimalista e massimalista di dignità è stata ripresa nello scenario della filosofia odierna tedesca da un allievo di Spaemann, Eberhard Schockenhoff¹¹⁴, il quale ha cercato di applicare in maniera pragmatica gli

112 *Ivi*, p. 97; *Natura e ragione*, p. 83.

113 *Ivi*, p. 98; *Natura e ragione*, p. 84.

114 E. Schockenhoff è professore di teologia morale all'università di Friburgo e dal 2001 membro del

insegnamenti teoretici e morali del maestro sulla tutela della dignità umana all'ambito della bioetica, di cui principalmente si occupa.

Per Schockenhoff soltanto il concetto minimalista di dignità umana può riuscire ad avere una funzione normativa, in quanto “traccia solo l'ultimo spazio vitale inscalfibile reciprocamente indisponibile che gli uomini, i quali vogliono rispettarsi reciprocamente come esseri liberi dotati di ragione, devono riconoscere gli uni agli altri”¹¹⁵. La definizione minimalista di dignità, cioè, risponde ai criteri delle cosiddette “teorie della dotazione”¹¹⁶, cioè di quelle teorie che fondano la dignità umana su caratteristiche ontologiche dell'uomo, cioè su “ciò che fa di un uomo un uomo”¹¹⁷, di contro alle “teorie della prestazione”, che considerano invece la dignità umana a partire dallo sviluppo storico dell'uomo e quindi in base alle capacità che l'uomo acquisisce nella civiltà e grazie a cui forma la propria identità. Mentre la concezione minimalista coglie dunque quello che Spaemann chiama il “residuo dell'essere sé” (*Residuum des Selbstseins*)¹¹⁸, e si presenta in una forma negativa, ossia come quel limite oltre il quale ogni violazione nei confronti di una persona non è ammissibile, la concezione massimalista si richiama piuttosto ad una serie variabile di contenuti antropologici, cioè a “diversi fini che in positivo rendono buona la vita umana e che, nell'idea della dignità umana, trovano la loro sintetica ed immediata espressione”¹¹⁹.

Secondo Schockenhoff entrambe le definizioni sono accettabili e perseguibili, in quanto si possono integrare insieme nel compito morale quotidiano del singolo, ma la concezione minimalista deve assolutamente rimanere fondante e prioritaria rispetto all'altra, perché il loro sviluppo paritario le conduce pericolosamente ad un

Comitato Nazionale di Etica della Germania (*Nationaler Ethikrat*). Tra i suoi contributi più pregnanti relativi alla questione della dignità umana in ambito bioetico ricordo: *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Grünewald, Mainz 1993; *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Grünewald, Mainz 1996; *Sterbehilfe und Menschenwürde. Die Begleitung zu einem eigenen Tod*, Pustet, Regensburg 1991.

115 SCHOCKENHOFF E., *Dignità umana e diritti umani nel pensiero cattolico*, in ARGIROFFI A., BECCHI P., ANSELMO D. (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana. Atti del Convegno internazionale (Palermo, ottobre 2007)*, Aracne, Roma 2008, pp. 35-60, qui p. 41.

116 HOFMANN H., *La promessa della dignità umana*, “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, LXXVI, 1999, pp. 625 ss.

117 SCHOCKENHOFF E., *Dignità umana e diritti umani nel pensiero cattolico*, cit., p. 41.

118 SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 96 (trad. it. A.F.).

119 VIAFORA C., *Argomentare con la dignità umana nell'ambito della bioetica clinica*, in FURLAN E. (a cura di), *Bioetica e dignità umana*, Franco Angeli, Milano (in corso di pubblicazione).

punto di reciproca esclusione¹²⁰: la promozione massimalista di un dato significato culturale o soggettivo di dignità è sempre infatti relativo e fa riferimento ad accordi o convenzioni prese dagli uomini all'interno di gruppi o società e può quindi espandersi fino ad ostacolare la completa incondizionatezza in cui invece la dignità basilare di ogni uomo va rispettata.

2.2.4. *La concezione ontologica di Spaemann e le condizioni della sua condivisibilità*

Nelle argomentazioni fin qui portate da Spaemann è facile comprendere come la sua ontologia umana ruoti intorno ad alcuni concetti base, come quello di “dignità”, “persona” e “libertà”, che si spiegano l'uno tramite l'altro in un rapporto di interrelazione reciproca, che non permette in realtà di definire un'anteriorità o una posteriorità, ma che li concepisce come elementi fondamentali di un intero organico, ossia la “natura umana”, intesa nella sua caratteristica essenziale di natura autotrascendente. Il carattere dell'uomo di trascendere la propria natura è infatti ciò che lo caratterizza in quanto persona, al punto da poter dire che un uomo è persona proprio in virtù della facoltà di autotrascendenza. In quanto persona, poi, l'uomo possiede una dignità e in quanto portatore di dignità merita rispetto come fine in sé. L'essere fine in sé, oltre a dipendere nuovamente dalla capacità dell'uomo di autotrascendersi, è al contempo rappresentazione della sua incondizionatezza e quindi della sua libertà. La libertà infine – in accordo con la definizione kantiana – è *ratio essendi* della moralità, la quale, pur nel suo carattere potenziale, ossia come possibile assenso dell'uomo al bene, costituisce, insieme alla libertà che la fonda, uno degli atti essenziali per il rispetto della dignità umana. In questo intreccio pluriconcatenato di concetti risulta impossibile accettare alcuni elementi rifiutandone allo stesso tempo altri, e chi vi riesce non ha evidentemente compreso il significato e le implicazioni profonde che ognuno di essi esprime.

D'altra parte, l'idea fondamentale di Spaemann, dall'accettazione della quale

120 Cfr. SCHOCKENHOFF E., *Dignità umana e diritti umani nel pensiero cattolico*, cit., p. 42.

tutto il resto segue necessariamente è, a mio avviso, una sola: la convinzione che l'uomo sia una sostanza, le cui qualità empiriche sono manifestazioni comuni, cioè 'tipicamente' presenti nella maggior parte dei casi, ma tuttavia non necessarie all'essere della sostanza stessa, il quale non viene quindi compromesso dalla loro assenza o alterazione. Se condividiamo questa convinzione, figlia della teoria ontologica classica, e crediamo che libertà, moralità, dignità e personalità siano elementi iscritti nella costituzione biologica, cioè naturale della specie umana, allora non ci poniamo nemmeno il dubbio che alcuni singoli fenotipi della nostra specie possano non essere portatori degli stessi elementi, solo per il fatto che in loro non si manifestano empiricamente quelle facoltà, come l'essere coscienti, il linguaggio, l'autonomia psichica e fisica, che possono permetterne l'espressione.

Questo aspetto, se da un lato infonde un carattere di completezza alla concezione di Spaemann sull'essere dell'uomo, dall'altro però la espone al rischio di essere rifiutata *in toto* da tutti coloro che non condividono la stessa idea di fondo e riconoscono dignità o personalità solo a chi è empiricamente in grado di manifestarla. Spaemann è consapevole di come tale rischio sia già realtà nel confronto per esempio con la concezione nominalista, che attribuisce un'esistenza reale solo agli oggetti fisici particolari, giudicando gli universali “*post rem*”, ossia convenzioni verbali costruite sull'immagine di entità materiali specifiche¹²¹. Per giustificare la sua tesi anche di fronte ad un avversario così determinato, Spaemann adduce l'argomento dell'inizio dell'“io”, di cui egli stesso riconosce però, con onestà intellettuale, la debolezza. Per la visione nominalista, l'“io” dovrebbe essere reale solo nel momento in cui esso è manifestato concretamente in un oggetto, cioè in me, che sono in grado di esprimerlo solo ad una certa fase del mio sviluppo individuale. Il fatto che noi ci indichiamo come “io” anche in riferimento a fasi della primissima infanzia, in cui questo “io” non potevamo esprimerlo o non sapevamo nemmeno cosa fosse¹²², e riteniamo tuttavia anche il nostro “io” di allora una realtà effettiva, è indice però per Spaemann dell'impossibilità di attenersi soltanto alle caratteristiche di volta in volta visibili per la considerazione dell'essenza di una realtà. Per analogia, allora,

121 Cfr. SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 93; *Natura e ragione*, cit., p. 80.

122 Cfr. *ibidem*.

dobbiamo riconoscere anche al neonato che non può ancora dire “io” la sua disponibilità ad un'espressione dell'“io” futura e quindi la sua dignità. Come già detto, questo argomento è tuttavia debole, in quanto utilizza per così dire gli strumenti propri e non quelli dell'avversario. Di fronte ad un discorso simile la visione nominalistica riconoscerebbe infatti realtà all'io della nostra infanzia soltanto a posteriori, cioè dietro una prova tangibile del nostro essere “io” *hic et nunc* o come convenzione verbale riferito al nostro essere “io” specifico di adesso, mentre Spaemann pretende di attribuire dignità ad un ”io” che ancora – nella misura in cui non si esprime – *nominalisticamente* non c'è, quindi ricorrendo ad un parametro che non è ammissibile nella logica dei suoi interlocutori.

2.3. *La minaccia moderna alla dignità umana*

La motivazione che spinge Spaemann a riflettere profondamente sulla dignità umana sgorga dalla tesi secondo cui la dignità risulta minacciata nella e dalla civiltà moderna più che in qualunque altra epoca storica. Questo parere può oggettivamente apparire difficile da condividere, se pensiamo alle immagini di violenza e di misconoscimento della dignità umana delle epoche del passato. Nelle civiltà più antiche interi popoli o razze sono stati ignorati nella loro dignità, basti pensare all'intera storia della schiavitù, alle stragi di nativi dei nuovi paesi conquistati nei programmi di espansione degli stati europei dalla scoperta dell'America alla nascita delle colonie in Africa e in Asia, per non parlare della pratica della tortura, considerata con le sue varie tecniche alla stregua di un'arte, di cui molti musei oggi ci portano testimonianza. Al contrario di allora, ci verrebbe da dire, la nostra civiltà prende la questione della dignità umana in grande considerazione: essa istituzionalizza il suo rispetto e la sua difesa con la definizione dei diritti umani, lavora attivamente tramite organi nazionali e internazionali perché sia riconosciuto *ad ogni uomo* un minimo di dignità, lotta contro ogni tipo di discriminazione per un principio di uguaglianza che in altre epoche e culture gli strati più alti della società non avrebbero accettato. Come può allora Spaemann esporre con convinzione

un'affermazione così dura? Cosa intende per “minaccia alla dignità”?

Spaemann non ignora né rifiuta le testimonianze storiche dei tanti episodi che hanno macchiato di inciviltà e di mancanza di dignità la storia umana, ma, alla luce di un'attenta analisi socio-antropologica sulla società moderna, afferma che, paradossalmente, proprio quella stessa civiltà che da un lato rivendica l'universalità della dignità umana, dall'altro è già scivolata in una corrente che tende a distruggerne totalmente l'idea¹²³. Questa corrente non è altro che il modo moderno di fare scienza, ossia l'atteggiamento cartesiano dell'uomo nei confronti del mondo. Siamo così dunque ritornati al problema della scienza moderna, o meglio, al problema dell'atteggiamento scienziato che in essa ha origine, e possiamo ora forse comprenderne meglio le critiche alla luce di ciò che abbiamo imparato sulla nozione di natura e dignità umana.

2.3.1. *L'attacco alla dignità da parte della civiltà odierna*

Il processo scienziato di oggettivazione della natura e in un secondo momento anche dell'uomo, non solo non può essere compatibile con l'idea della dignità umana, ma, secondo Spaemann, vede questa addirittura come un fattore controproducente: se l'unico fine della scienza è quello di ottimizzare e massimizzare matematicamente il benessere soggettivo, l'idea che ci sia una realtà che la lega profondamente, ontologicamente, agli oggetti che essa stessa manipola non può che apparirle un ostacolo. La scienza moderna non riesce infatti a confrontarsi con la sfera della moralità come dimensione comune dell'uomo; essa di fatto non ha una moralità, e quando riesce a fare anche della moralità personale del singolo scienziato un suo oggetto di analisi, mostra di essersi completamente emancipata da “quello che è l'elemento comune dell'umanità e che è la condizione per cui può esserci quel qualcosa che chiamiamo dignità”¹²⁴.

123 Cfr. *ivi*, p.101; *Natura e ragione*, p. 87.

124 *Ivi*, p.103; *Natura e ragione*, p. 88. È proprio questo concetto che secondo Spaemann viene espresso nella maniera più efficace da C.S.Lewis nella sua raccolta di conferenze intitolata “The abolition of man” del 1943. Il concetto di “emancipazione”, come quel 'finto progresso' che allontana l'uomo moderno da ciò che in realtà costituisce il senso più profondo del suo stesso

All'interno delle pratiche innovative di manipolazione della vita che occupano l'orizzonte della scienza e del progresso bio-tecnologico odierno, Spaemann riconosce come esempio particolarmente lesivo della dignità umana le tecniche di riproduzione *in vitro* dell'uomo. Tale ambito di intervento appartiene infatti secondo lui alla sfera di quelle azioni che “sono sempre inconciliabili con la dignità umana – perché sottopongono l'uomo ad un tipo di trattamento che non è eticamente giustificabile nemmeno sotto l'eventuale consenso dell'interessato – e perciò non possono essere mai prese in considerazione come una delle opzioni da valutare in un esame comparativo dei beni in gioco”¹²⁵. Nonostante Spaemann nomini all'interno di questa sfera anche pratiche come la tortura e l'esibizione sessuale, indicando nel corpo, nella parola (intesa come promessa fatta alla propria coscienza) e nella sessualità i tre aspetti dell'uomo, che, se strumentalizzati, lo degradano¹²⁶, le riflessioni relative alla questione della riproduzione *in vitro* mi sembrano in questa sede di maggior interesse, in quanto si riferiscono ad una tematica bioetica apparentemente meno scottante e che anzi – anche a detta dello stesso Spaemann – è stata ormai generalmente approvata dall'opinione pubblica e statale.

L'argomentazione prevalente contro tale tecnica potrebbe valere in realtà in generale per tutte le modalità di intervento sulla vita umana, che fanno dipendere il suo inizio e la sua fine dall'operare tecnico dell'uomo: Spaemann ci ricorda che la persona non possiede soltanto una forma spaziale, ma anche una forma temporale, e che come tale debba essere rispettato il suo venire al mondo e il suo andarsene come parte del suo “essere per natura”. Proprio tale forma temporale dell'uomo implica per Spaemann che l'inizio della vita di una persona non sia “un'opera delle mani dell'uomo guidata da una considerazione di carattere tecnico, ma accada nella circostanza di un atto umano che non ha immediatamente lo scopo di *produire un'opera*”¹²⁷. Questo è l'unico modo secondo Spaemann che permette all'uomo di

essere, rappresenta un altro tema caro a Spaemann, esplicitato in maniera più approfondita nel saggio *Emanzipation – ein Bildungsziel?*, apparso per la prima volta nella rivista “Merkur” nel 1975 (nr. XXIX (320), pp. 11-24) e ripubblicato poi in due raccolte di saggi di Spaemann: *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*, Klett, Stuttgart 1977, pp. 142-157 e *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, pp. 476-489.

125 *Ivi*, p. 99; *Natura e ragione*, p. 85.

126 Cfr. SPAEMANN R., *Gut und böse, relativ? Über die Allgemeingültigkeit sittlicher Normen*, IBK, Freiburg/Br. 1979, pp. 11-13.

127 SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 101; *Natura e ragione*, cit., p. 86

trovare una buona giustificazione alla propria esistenza, di giungere alla vita per diritto proprio, come creatura di Dio o della natura, e non puramente come prodotto fisico dei suoi genitori. Anche a costo di andare contro l'approvazione di molti, tra cui alcuni ecclesiastici interessati alla presenza del vincolo coniugale più che al modo in cui un bambino venga concepito, Spaemann afferma che un uomo generato da un rapporto extraconiugale è per lui certamente più degno di uno “preparato” in provetta.

La preoccupazione di Spaemann risiede dunque nel pericolo di una progressiva perdita dell'aspetto più naturale dell'uomo in riferimento al suo modo di venire al mondo, ossia di un suo distacco dalla dimensione vitale in cui solo si riconosce ed è riconosciuto come se stesso e parte di una natura che lo accoglie e in cui si dispiega spontaneamente ogni fase della sua esistenza.

2.3.2. Prospettive moderne sulla scomparsa della persona

Al fine di supportare le sue sensazioni negative sul presente e sul futuro della dignità umana sotto i presupposti appena accennati dell'atteggiamento scientifico moderno, Spaemann porta l'esempio di due circostanze attraverso le quali si può forse capire cosa stiamo rischiando di perdere nella nostra civiltà.

Il primo esempio è tratto dalla vita quotidiana e riguarda la trasformazione del lavoro dopo la Rivoluzione Industriale: l'attività dell'operaio nella catena di montaggio che viene suddivisa in semplici gesti ripetitivi risulta effettivamente meno faticosa dal punto di vista fisico, e quindi apparentemente preferibile. Dal punto di vista concettuale però essa diviene in sé priva di senso: un gesto elementare, ripetuto ritmicamente ad intervalli regolari, diventa solo un movimento meccanico che il soggetto automatizza perdendo di vista quello che è il prodotto finale della catena, cioè quello che è il senso completo del suo lavoro e delle sue azioni, e si svuota interiormente¹²⁸. Lo stesso processo in linea di principio è riscontrabile per esempio, per Spaemann, in un parallelismo originale, in riferimento al lavoro degli astronauti:

(corsivo A.F.).

128 Cfr. *ivi*, p. 104; *Natura e ragione*, p. 89.

al fine di realizzare un potere collettivo di emancipazione dell'uomo dalle sue condizioni naturali, essi perdono secondo Spaemann quella che è la loro dignità di essere umano, la quale resta legata invece alla dimensione della singola persona, e che appartiene loro in virtù del vivere “secondo natura”, dove per “natura” viene inteso anche materialmente la nicchia ecologica in cui soltanto la vita umana può nascere e svilupparsi.

Il secondo esempio è invece di carattere utopistico e consiste per così dire in un esperimento mentale che esagera l'atteggiamento scienziata fino alle sue estreme conseguenze; Spaemann immagina qui un mondo in cui gli uomini sono “prodotti” in provetta e manipolati nella loro esistenza da un gruppo di scienziati, che tagliano loro le teste e le collegano a dei cavi, attraverso cui essi ricevono impulsi che producono nei loro cervelli stati alternati di euforia e sofferenza¹²⁹. In una tale situazione il concetto di dignità umana ha perso ogni senso, sia nei confronti degli uomini-cervelli, sia in quello degli scienziati: i primi infatti non possono dispiacersi del fatto che la loro dignità non sia rispettata, non potendo accorgersi che essa non lo è, mentre i secondi, che appaiono gli unici “uomini” rimasti nel senso comune della parola, vi sono parimenti indifferenti grazie a quella loro “emancipazione” che li allontana comunque dalla profondità ontologica della loro propria natura.

Spaemann non crede davvero che una situazione del genere si possa realizzare ed è consapevole di come in realtà un'attività di controllo etico del progresso scientifico si sia già sviluppata e cresca di pari grado con l'aumentare della minaccia. Il pericolo da cui Spaemann vuole metterci in guardia è però la possibilità che anche l'*éthos*, nel momento in cui viene preso in considerazione, venga inglobato dalla scienza e trasformato esso stesso in oggetto di studio, per esempio della psicologia sociale¹³⁰.

La soluzione è allora quella di erigere dei confini invalicabili oltre i quali la scienza assolutamente non può andare, e questi confini sono quelli dell'etica, dell'ontologia metafisica e della filosofia dell'Assoluto, che possono mantenersi tali solo se non vengono relativizzati e che devono quindi, per Spaemann, essere tutelati anche da una codificazione giuridica, perché solo nell'incondizionatezza della loro

129 Cfr. *ibidem*.

130 Cfr. *ivi*, p. 105; *Natura e ragione*, p. 90.

forma più propria rappresentano il luogo dove l'umanità può ricomprendere se stessa.

3. *L'inversione della teleologia*

L'abbandono della visione teleologica del mondo rappresenta agli occhi di Spaemann, come abbiamo visto, il pilastro portante di tutte le trasformazioni sviluppatesi in seno alla rivoluzione moderna della civiltà. L'ambito dei rapporti tra uomo e natura, intesa come ambiente naturale, e con esso la sfera della ricerca e del progresso scientifico, non sono però gli unici settori ad essere stati investiti da questo rovesciamento di prospettiva; al contrario, il rifiuto del teleologismo appare a Spaemann piuttosto un fenomeno globale che investe gli ambiti principali dell'esistenza umana, come la struttura della vita politica e sociale e infine la dimensione privata di quell'interiorità in cui ogni individuo si relaziona a se stesso e al suo essere morale.

Il fenomeno dell'antiteleologismo nella sua portata sociologica, in particolar modo, è in realtà storicamente il primissimo dei temi trattati dal pensiero di Spaemann e si colloca quindi nella fase iniziale della sua riflessione, di carattere teoretico-sociologico, in grembo alla quale è stata coniata la formula “inversione della teleologia” (*Inversion der Teleologie*).

In questa sezione vorrei quindi analizzare i motivi che hanno spinto Spaemann a trovare in questa espressione una “diretrice fondamentale del pensiero moderno”¹³¹, e vorrei farlo partendo proprio dal significato che egli vi attribuisce in campo sociologico, per poi da lì ricostruire l'interpretazione socio-politica che egli dà del contesto storico in cui il fenomeno compare, per 'smascherare' infine le implicazioni pericolose che la teleologia invertita può riversare sul concetto di vita e di vita umana, che risulteranno di grande rilevanza per affrontare, nel secondo capitolo, l'intricata questione della nozione di “persona”.

131 BOTTURI F., *Presentazione*, in SPAEMANN R., *Felicità e benevolenza*, trad. it. M. Amori, Vita e pensiero, Milano 1998, pp. VII-XV, qui p. X.

3.1. *La teleologia invertita nell'ambito delle scienze sociali e politiche*

Con l'espressione “inversione della teleologia”, Spaemann intende la crisi generale “della concezione finalistica dell'uomo, della sua apertura perfetta al mondo, agli altri, a Dio, e la sua riconversione in termini di autoconservazione”¹³². Questo fenomeno riguarda di conseguenza numerosi contenuti antropologici, che interessano ogni uomo sotto aspetti diversi del suo essere al mondo e del suo esservi con altri. Implicazioni evidenti sono presenti quindi anche all'interno della moderna filosofia sociale, i cui grandi sconvolgimenti dipenderebbero secondo Spaemann proprio dal venir meno di una riflessione sulla natura umana in chiave di finalità, sia all'interno della cultura tradizionalista, che si attesta su posizioni conservatrici, sia nell'ambito della prospettiva progressista e rivoluzionaria, i cui progetti politici si impongono astrattamente, e quindi con violenza, alla naturale dinamica dei soggetti storici.

Spaemann perciò – nonostante il suo noto conservatorismo – prende le distanze in questa analisi sia dalla collocazione politica di “destra”, sia dall'ala della “sinistra”, riconoscendole entrambe come termini di quella “antinomia inesorabile”¹³³ in cui il rifiuto della teleologia getta la società dalla fine del Medioevo ai giorni nostri. Per Spaemann infatti i fini che guidano e caratterizzano le due fazioni, rispettivamente il principio di “autoconservazione” da parte della destra e di “autorealizzazione” da parte della sinistra, personificano l'antitesi di civiltà e natura, che Freud individua come propria della condizione umana e allo stesso tempo come responsabile della sua infelicità; l'uomo, infatti, è secondo il pensiero freudiano un essere che, seppur spronato dalla *libido* verso la soddisfazione immediata e incondizionata dei suoi desideri (tendenza all'autorealizzazione), è costretto poi dalle condizioni della realtà civile, cioè dalle costrizioni legate a morale e tradizione, ad assoggettarsi alle regole di comportamenti accettati dalla società (tendenza all'autoconservazione)¹³⁴. In politica il ruolo della realtà, della ragione nel senso di

132 *Ibidem*.

133 ALLODI L., *Destra e sinistra dopo la modernità*, “Ideazione”, IX (2), 2003, pp. 191-198, qui p. 193.

134 Il tema freudiano a cui Spaemann qui si riferisce è il rapporto tra “principio di piacere” e “principio di realtà” nell'uomo: tutte le scelte della psiche sono per Freud dettate dal principio del

“ragionevole”, sarebbe quindi interpretata dalla destra, mentre il ruolo del piacere, dell'immaginazione e dell'utopia dalla sinistra.

Il principio di realtà viene però a coincidere con il principio di conservazione della civiltà, in contrapposizione alla spontaneità della natura; questo concetto risalta in tutta la sua chiarezza, secondo Spaemann, nel pensiero di Jean Jacques Rousseau, in particolar modo nella distinzione tra l'uomo e il cittadino (*l'homme et le citoyen*), e nella descrizione della volontà generale come principio di conservazione dell'unità dello Stato, distrutta, secondo Rousseau, dall'emancipazione moderna, *in primis*, dal Cristianesimo, che egli vede come una religione naturale e non civile.

La frattura tra civiltà e natura, però, non è certo frutto di un'invenzione moderna, ma rappresenta anzi un importante *tópos* filosofico e letterario già nella cultura greca antica, nella forma dell'antitesi tra *nómos* e *phýsis* (basti ricordare la diatriba tra diritto positivo e diritto naturale-divino che anima l'*Antigone* di Sofocle). All'interno del pensiero di Platone ed Aristotele, tuttavia, tale dicotomia viene superata, e questo proprio grazie alla visione teleologica, per cui l'uomo è “per natura” un essere sociale, politico e in grado di comunicare con i suoi simili. La necessità di riproporre allora una concezione finalistica della natura e dell'uomo anche nella modernità, al fine di risanare la vecchia ferita, rinnovatasi soprattutto con il contrattualismo, viene recepita a cavallo tra XVIII e XIX secolo da Louis De Bonald, il quale tenta quindi una sua riabilitazione scientifico-sociologica. Tale tentativo, però, secondo Spaemann, seguirà una falsa linea e finirà solamente per capovolgere ancora una volta quella concezione che mirava a ristabilire, come ci si propone di mostrare in *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration* (1959), frutto della tesi di dottorato di Spaemann nel 1952 e sette anni più tardi pubblicazione 'pioniera' della sua lunga carriera divulgativa¹³⁵.

Vediamo allora insieme la critica che Spaemann rivolge a De Bonald e le

piacere, cioè dalla libido, ma tale principio si scontra quasi sempre dalla realtà, data appunto dai doveri civili legati alla morale comune e alla tradizione sociale, che costringono l'uomo alla frustrazione dei suoi desideri. Come soluzione adattativa, al principio del piacere subentra allora il principio di realtà, per cui l'uomo cerca di soddisfare i suoi desideri in una maniera più moderata che sia compatibile con i comportamenti socialmente accettati.

135 SPAEMANN R., *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald*, Kösel, München 1959; *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione. Studi su L.G.A. de Bonald*, a cura di C. Galli e L. Allodi, Laterza, Roma – Bari 2002.

conseguenza che l'inversione della teleologia produce sullo scenario sociologico.

3.1.1. *La teleologia invertita di De Bonald e il nichilismo della destra e della sinistra*

La critica di Spaemann a De Bonald è sostanzialmente quella di interpretare il concetto di finalità della natura in un modo che noi considereremmo “evoluzionistico”, ossia in termini di autoconservazione. Lo scopo dell'essenza dell'uomo e della società diventa allora la propria conservazione immanente, quella che il motto spinoziano esprime nella formula “*conatus sese conservandi est ipsa rei essentia*”¹³⁶ e non più invece il perseguimento della propria finalità interna, secondo la massima del finalismo classico nel suo carattere trascendente di “*omne agens agit propter finem*”¹³⁷. Il risultato è quel fenomeno distorto che Spaemann chiama “teleologia invertita” (*invertierte Teleologie*): l'uomo non tende più al raggiungimento di quello che è il senso della sua esistenza, ma subordina la stessa alle condizioni della sua conservazione; allo stesso modo, non è più il vivere in società che favorisce le condizioni di una “vita buona”, ma è l'uomo che sacrifica la propria libertà per la conservazione della comunità politico-religiosa.

Proprio un autore come De Bonald, il “*maître de la contre-révolution*” per dirla con Louis Dimier, colui che critica radicalmente l'emancipazione e la Rivoluzione per dare fondazione alla Restaurazione, appartiene in realtà agli occhi di Spaemann, quindi, ancora al *modernismo*, di cui anzi si pone come il rappresentante ultimo, in quanto è colui che ha portato tale corrente al suo compimento, proprio tramite un insegnamento anti-teleologico, ossia attraverso la funzionalizzazione della vita dell'uomo alla propria conservazione e l'elevazione della sociologia a *philosophia prima*.

Ciò che Spaemann rileva come particolarmente interessante della critica alla rivoluzione di De Bonald è il fatto che vi emerga per la prima volta, insieme all'esigenza di una filosofia prima, una teoria rigorosamente funzionalistica della società, in cui gli argomenti della filosofia, l'idea di Dio e l'uomo stesso vengono

136 SPINOZA B., *Etica*, IV, Prop. 22 Dim., cit., p. 446.

137 SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 30; *Natura e ragione*, cit., p. 32.

ridotti alle loro funzioni sociali. Il commento di Spaemann è lapidario: “porre sullo stesso piano la buona vita e la sottomissione alle condizioni della sua conservazione mi è sempre parsa una forma di nichilismo, del nichilismo della destra”¹³⁸. Il nichilismo, così come lo intende Spaemann, nasce nel momento in cui la verità viene strumentalizzata al servizio della conservazione di qualcosa, conservazione che, però, proprio perché basata su una verità soltanto relativizzata e quindi astratta, non è in grado di preservare il valore in sé di ciò che essa stessa conserva, ossia in questo caso della società e degli uomini stessi che la costituiscono.

Per Spaemann il nichilismo politico è un fenomeno che si presenta non solo nella destra, ma anche nella sinistra e che nasce là dove le due posizioni “si intendono come visioni del mondo, come teorie totali del mondo e dello Stato”¹³⁹, perché, come dice Hegel, quando una posizione astratta pretende di comprendersi come un tutto, diventa dialettica e finisce per rovesciarsi nel suo opposto, contraddicendo i valori in difesa dei quali si era affermata. Nel caso della sinistra, Spaemann riconosce come “arma” del nichilismo lo stesso funzionalismo della destra invertito però di senso, ossia rivolto non più al mantenimento, bensì alla distruzione dell'ordine stabilito, portatore soprattutto per il marxismo – immagine esemplare della sinistra – della disuguaglianza classista che viola l'essenza sociale dell'uomo (*das Kommunistische Wesen des Menschen*). La critica generale che Spaemann rivolge al pensiero rivoluzionario di sinistra, è diretta alla presenza spesso evidente di un atteggiamento utopistico, che deriva secondo lui dalla pretesa di spingere la società verso una sua forma “perfetta”¹⁴⁰. Questa pretesa si rivela infatti ai suoi occhi lesiva dell'uomo, in quanto tende a valorizzare maggiormente la realizzazione ultima della comunità politica piuttosto che il rispetto della forma incondizionata della

138 SPAEMANN R., *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione*, cit., p. X (Pref. alla 2. ed.).

139 ALLODI L., *Destra e sinistra dopo la modernità*, cit., p. 195.

140 Per Marx la società perfetta, verso cui procede la storia, non coincide con uno Stato perfetto, ma al contrario con una società senza Stato, cioè con una società anti-politica, che riesce ad organizzarsi da sola tramite organi di autogoverno che svolgono tutte le funzioni pubbliche necessarie ad una vita ordinata in comunità. Lo Stato infatti per Marx ha senso solo là dove deve difendere il favore della classe sociale dominante mantenendo nell'oppressione tutte le altre; ma una volta eliminata la divisione per classi della società, esso diventa “alla fine effettivamente il rappresentante di tutta la società, [e non avendo più soggetti da reprimere] si rende, esso stesso, superfluo”. (ENGELS F., *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, nota introduttiva di G. Prestipino, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 112-113).

libertà umana, la quale eccede il progetto sociale sia verso l'alto, per la sua esigenza in assoluto, sia verso il basso, per la singolare fragilità dell'individuo.

Lo scopo di una politica non-nichilistica, sia nel senso della destra che in quello della sinistra, deve essere allora quello di realizzare una società “buona”, non perfetta, in cui la riflessione sociale si coniughi con il destino etico dell'uomo, di modo che non sia questi a sottoporsi al soddisfacimento di fini politici, ma sia piuttosto la società a mettersi al servizio di fini umani, nel significato umano di fine in sé.

3.1.2. *L'anti-teleologia sociale oggi: la crisi ecologica*

Da quanto detto sopra, risulta chiaro in definitiva che, nonostante l'opposizione contenutistica che le allontana l'una dall'altra, entrambe le posizioni politiche che caratterizzano la società europea si rivelano alla luce della contraddizione interna che le avvelena sorprendentemente somiglianti.

Dal terreno comune dell'antifinalismo, su cui si muovono come abbiamo visto sia destra che sinistra, si è sviluppata infatti negli ultimi tre secoli della nostra storia una realtà unidirezionale di tipo tecnocratico, che ha portato l'idea della “lotta contro la natura” ai suoi limiti estremi, rappresentati secondo Spaemann dalla crisi odierna dell'ecologia mondiale.

La colpa del problema ecologico è difficilmente riferibile al potere di una fazione piuttosto che dell'altra; entrambe sono ricorse per anni ad uno sfruttamento incontrollato delle risorse naturali, che ora sono limitate. Alcuni sostengono che la sinistra saprebbe gestire meglio la scarsità delle risorse rispetto al capitalismo, immagine attuale di un consumismo sfrenato. Altri rivendicano tradizionalmente il compito della gestione delle risorse alla destra, riconoscendole, forse più per la sua età storica che altro, maggior esperienza nell'organizzazione della vita sociale. Per Spaemann, di fronte ad un problema che egli descrive come “l'evento epocale nella coscienza presente”¹⁴¹, le categorie di “destra” e di “sinistra” diventano puri nomi e

141 ALLODI L., *Destra e sinistra dopo la modernità*, cit., p. 195.

mettono a nudo entrambe i propri limiti: finché la questione ecologica rimarrà per loro soltanto un nuovo problema tecnologico, esse si limiteranno a “ri-aggiornare” moderatamente l'organizzazione di produzione e distribuzione e non vedranno motivo di attivarsi oltre, con l'unico risultato di posticipare di pochi anni l'esaurimento totale delle risorse¹⁴².

La reazione che può fare la differenza richiede invece per Spaemann una riflessione più profonda sull'essenza di questa crisi. Bisogna saper riconoscere, infatti, che la questione ecologica è ancora una volta un problema teleologico: l'uomo secondo Spaemann deve di nuovo domandarsi qual è il tipo di relazione che lo lega alla natura e perché lo sfruttamento incontrollato delle sue risorse rappresenti un pericolo per se stesso, che credeva grazie alla conoscenza dei suoi meccanismi di esserne il padrone¹⁴³. Solo così possiamo di nuovo capire che c'è qualcosa di profondo che ci lega ontologicamente alla natura, qualcosa che condividiamo con lei e che ci rende ad essa simili, qualcosa che addirittura ci fa ricomprendere in essa e riconoscerci come sua parte, senza che questo limiti in alcun modo il nostro essere né lo renda passivo, quel qualcosa insomma che Spaemann chiama la struttura finalistica della realtà.

Spaemann sembra però voler evitare che questa sua conclusione sulla costituzione teleologica del mondo nella totalità delle sue forme venga generalizzata al punto da attribuire un valore in sé ad ogni cosa esistente e dedicarle dunque la stessa attenzione che rivolgiamo agli uomini in quanto fini in sé. Ciò nonostante, non ritiene sbagliata una visione di questo tipo, e sente che una sua diffusione potrebbe

142 È bene far presente a questo proposito che l'esaurimento delle risorse naturali non è più un problema che riguarda epoche future a noi lontane, bensì un problema già in atto: secondo le stime del Global Footprint Network, l'associazione che calcola il livello di impatto ecologico dell'uomo sul pianeta, già dal 1986 l'umanità si ritrova ad utilizzare più risorse di quelle messe a disposizione dalla biocapacità del nostro pianeta, ossia dal capitale biologico rinnovabile della natura, attingendo quindi dalle risorse che spetterebbero alle generazioni future. Ogni anno si anticipa di qualche giorno la data di esaurimento di quella quantità di risorse che secondo i calcoli scientifici si può utilizzare annualmente senza incidere seriamente sulla vita del pianeta, la quale, secondo le previsioni delle Nazioni Unite, se non cambia il nostro modo di rapportarci con le fonti di energia naturali, nel 2050 cadrà il primo luglio, esattamente a metà dell'anno, il che significa che “avremo bisogno di un secondo pianeta a disposizione”. (CIANCIULLO A., *Da domani la Terra è in rosso. Le risorse dell'anno esaurite*, da “La Repubblica”, 22 settembre 2008. Per altre informazioni sulle ricerche del Global Footprint Network cfr. il sito web www.footprintnetwork.org).

143 Cfr. SABANGU P.S., *Natura, persona e ragione: un'impostazione antropologica*, “Ideazione”, IX (2), 2003, pp. 204-209, qui p. 205.

anzi giovare in rapporto alla crisi ecologica attuale, incidendo sulla sensibilità sociale e ambientale delle persone, in modo da insegnare agli uomini ad avere maggior rispetto per gli altri esseri viventi e a tener conto del fatto che tutte le azioni, che tolgono ad un animale o ad una pianta le condizioni che sono loro naturali e in cui essi solo possono essere ciò che sono per natura, “richiedono una giustificazione”¹⁴⁴. Sulla misura in cui le azioni dell'uomo debbano essere giustificate e su quali siano i criteri in base ai quali si possa parlare di una buona o cattiva giustificazione, Spaemann però non si pronuncia in maniera esaustiva e lascia la questione della crisi ecologica sotto una luce di accusa generica, come ulteriore minaccia, figlia della civiltà moderna e di un rifiuto radicale di un'interpretazione teleologica dell'uomo e dell'ambiente in cui egli realizza la propria esistenza.

Ritengo interessante ora ricercare nell'analisi di Spaemann le principali critiche concrete che l'autore rivolge al pensiero antiteleologico moderno, questa volta su un piano puramente filosofico, più che scientifico o sociale. L'opposizione dell'autore prende le mosse sempre dal programma evolucionistico – in cui l'antiteleologismo esprime nella maniera più evidente il suo carattere apodittico – per smascherare infine, anche alla base dello stesso, un utilizzo implicito del finalismo, e rivendicare l'esigenza di una nozione fondamentale che la civiltà post-cartesiana sembra aver cancellato: la nozione di vita.

3.2. *La critica filosofica di Spaemann all'antiteleologismo evolucionistico*

3.2.1. *Tre obiezioni contro la spiegazione causale*

Le spiegazioni causali rappresentano per la scienza antiteleologica l'unico tipo di spiegazione “retto, onesto, [in quanto] libero da elementi metafisici” (*mataphysikfrei*)¹⁴⁵, e vengono quindi adoperate sia in relazione agli eventi del mondo organico che di quello inorganico. Al contrario della finalità, definita da

144 SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 89; *Natura e ragione*, cit., p. 77.

145 SPAEMANN R., LÖW, R., *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper, München – Zürich 1991, p. 243 (trad. it. A.F.).

Nicolai Hartmann una “categoria coscienziale”, la causalità si presenta invece come una “categoria reale” e offre una risposta che riesce a conciliare, anche a detta di Spaemann, l'empirismo con l'idealismo. In Kant infatti, essa è sì un “*a priori*” dell'esperienza per l'individuo, ma al contempo, di fatto, anche un “*a posteriori*” dello sviluppo genealogico dell'uomo.

Agli occhi di Spaemann tuttavia l'interpretazione causalistica del mondo non appare del tutto convincente e si lascia tangere da tre possibili obiezioni, rivolte più che al suo metodo in sé, alla sua pretesa totalizzante, che tendono ad evidenziare come essa non possa sussistere nell'assenza totale di un presupposto metafisico. In tutti e tre i casi ciò che Spaemann dimostra è la presenza di una circolarità latente interna al processo di spiegazione causale, che invalida la sua validità puramente scientifica e fa cadere la sua dimostrazione in una *petitio principii*, risolvibile soltanto tramite l'accettazione di un fondamento teleologico¹⁴⁶. Espongo di seguito le suddette obiezioni.

3.2.1.1. *Prima obiezione*

La prima obiezione non è in realtà originale, ma era già stata presentata agli inizi del secolo scorso da Bergson contro Spencer e riguarda il tentativo evolucionistico di far derivare geneticamente dalla natura le categorie del pensiero, tra cui quella di causalità.

Se si vuole spiegare il principio causale – che deve essere una categoria *a priori* del nostro pensiero – come prodotto di adattamento alla natura, secondo la teoria dell'evoluzione, questa categoria deve infatti essere già presente nella natura, se non come forma mentale come forma dell'essere. Quindi secondo tale spiegazione nella natura è già presupposto ciò che invece deve diventare possibile tramite la categoria. Per dimostrare la validità delle categorie e la loro comparsa evolutiva in natura, si è quindi costretti a sottoporre la natura stessa al loro sistema (categoriale), e quindi a presupporle per poi servirsene nella spiegazione della propria esistenza.

¹⁴⁶ Cfr. ISAK R., *Evolution ohne Ziel? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag*, Herder, Freiburg/Br. – Basel – Wien 1992, pp. 162-183.

Questa fragilità del sistema categoriale, come nota Spaemann, era stata attribuita anche a Kant, il quale però per lo meno ne era consapevole e aveva cercato di provvedervi.

La debolezza della spiegazione causale fa dubitare Spaemann conseguentemente della validità scientifica della teoria adattativa, che egli considera alla stregua di un “ibrido” (*Zwitter*) tra la filosofia trascendentale e l'ontologia realistica, o teoria della conoscenza. Se invece essa viene compresa soltanto come un modo antropologicamente fondato di vedere il mondo, senza la pretesa di conoscere il mondo “in sé”, resta comunque aperta la domanda sul perché possa affermarsi nel mondo proprio un tipo di pensiero che consapevolmente non pensa il mondo così come esso è¹⁴⁷.

3.2.1.2. *Seconda obiezione*

La seconda obiezione merita per Spaemann maggior attenzione perché analizza in maniera più profonda il fondamento del pensiero causale e porta alla scoperta teoretico-scientifica che la causalità non può essere pensata senza un momento teleologico.

Dare una spiegazione causale di un processo significa innanzitutto fare un taglio nel contesto della natura, ossia isolare un evento, chiamiamolo evento *B*, che costituisce l'*explanandum*, la fine del taglio a cui dobbiamo trovare un inizio. Successivamente si cercano allora delle condizioni *A* che possano essere riconosciute come l'*explanans*, ossia le condizioni del venire all'essere di *B* e si constata una legittima vicinanza delle condizioni *A* con l'evento *B*. Anche Aristotele aveva fatto della vicinanza regolare (cioè confermata in più esperimenti) di *A* con *B* il fondamento del concetto di “spiegazione”, ma per lui la regolarità era indice di una somiglianza teleologica: *A*, cioè, secondo Aristotele, “ha la tendenza”¹⁴⁸ di portare *B*. Spaemann fa notare come in entrambi i casi sia necessario isolare *B* e quindi operare una certa astrazione dalla realtà, perché se non si pone un evento *B* come stadio

147 Cfr. SPAEMANN R., LÖW R., *Die Frage Wozu?*, cit., p. 244.

148 *Ivi*, p. 245 (trad. it. A.F.).

finale non ha luogo alcuna spiegazione. Mentre Aristotele però attribuisce la presenza di una causa sempre ad un *télos*, ossia ad un fine in sé, interno alla causa – quindi, nel nostro esempio – interno alle condizioni *A* dell'evento *B*, nel mondo meccanicistico non esistono né cause né fini che siano indipendenti dall'osservatore. Ogni isolamento di un evento presuppone sempre un soggetto, che sia artefice di tale isolamento e osservi l'evento isolato. E questo vale non solo per la constatazione dell'evento *B*, come stadio finale, di cui si indaga la causa, ma anche per la causa stessa, condizione di uscita: il nesso causale è allora qualcosa posto totalmente da noi, sia nel suo elemento finale che in quello iniziale.

Spaemann cita a questo proposito la “teoria causale dell'intervento” (*interventionistische Kausalitätstheorie*)¹⁴⁹, secondo cui ogni interpretazione causale di un evento *B* presuppone che noi influenziamo con il nostro agire (o reale o immaginato, come in un esperimento mentale) un evento *A*, lo sottoponiamo a variazione e poi analizziamo di conseguenza cosa succede con *B*. Se al variare di *A* varia anche *B* il nesso causale è confermato, altrimenti no. Questa teoria presuppone però che un processo si lasci interpretare come causa solo se esso è già integrato in un nostro contesto di azione. L'interpretazione causale presuppone sempre perciò il concetto di “agire”. Da questa scoperta Spaemann trae due conclusioni. In primo luogo la spiegazione causale-meccanica non è un'arma contro la teleologia ma la presuppone nell'azione del soggetto che pone il nesso causale; il materialismo che sta dietro l'idea del nesso causale universale non è allora “libero da ogni metafisica”, ma nasce esso stesso da un fondamento metafisico. In secondo luogo l'interpretazione meccanicistica è possibile solo sotto il presupposto di una “connessione vitale”¹⁵⁰: senza l'idea di un intervento si può solo stabilire il flusso continuo di cose che si susseguono temporalmente, ma che non stanno necessariamente in una relazione causale tra loro. Lo stesso discorso si può applicare anche alla questione della determinazione causale dell'agire umano: se non vogliamo riconoscere un movimento teleologico all'azione di un uomo, ma vogliamo spiegarla come effetto di una causa meccanica, dovremmo comunque presupporre alla base della causa meccanica l'intervento di un altro soggetto che la influenza.

149 *Ivi.*, p. 246 (trad. it. A.F.).

150 *Ibidem.*

L'elemento dell'intervento implica inoltre un ulteriore problema, quello dell'arbitrarietà: secondo Spaemann infatti prendere in considerazione solo alcuni antecedenti come possibili cause di un evento è arbitrario, perché in realtà tutti le componenti dell'universo sono legate con le altre e potrebbero partecipare alla loro comparsa. Ogni esclusione di effetti che si collocano più lontano di altri dalla causa è “antropomorfa”, così come delimitare un evento B dal suo antecedente, dove l'antecedente, *per definitionem*, indica la genesi (*ante*) dell'evento e appartiene quindi all'essere dell'evento stesso.

In definitiva entrambe le considerazioni servono a Spaemann per mostrare come l'unità ultima della scienza non si può garantire puramente sulla base della teoria fisica, ma appoggia su un punto di vista pre-scientifico, dal quale le varie scienze vengono sviluppate come possibilità di azione specializzate¹⁵¹.

3.2.1.3. Terza obiezione

Nella terza obiezione, Spaemann attacca infine i concetti chiave della spiegazione causale di Hempel e Oppenheim, ossia le nozioni di “antecedente” e “conseguente”, mostrando come essi non resistano ad un'analisi attenta.

Ricongiungendosi al carattere antropomorfo di ogni separazione tra antecedente ed evento accennato sopra, Spaemann spiega che anche il parlare di “successione” astrae in modo non scientifico dal flusso diveniente gli eventi, isolandoli dal loro universale collegamento (*Vernetzung*) nello spazio e nel tempo. Alla domanda sul *perché* di un evento nella spiegazione causale non è allora inammissibile soltanto l'indicazione di uno scopo, ma anche l'indicazione di una condizione di antecedenza e della regola che vi appartiene. Questo rende di conseguenza inammissibile la domanda stessa sull'evento, perché un evento viene isolato da un flusso e questo isolamento contiene il motivo per la “non-rispondibilità” della domanda¹⁵².

151 Cfr. SCHNEIDER H.J., *Die Asymmetrie der Kausalrelation*, in *Vernünftiges Denken*, Mittelstraß, Berlin 1978.

152 Cfr. SPAEMANN R., LÖW R., *Die Frage Wozu?*, cit., p. 249.

La dipendenza del concetto di causa-effetto dall'azione umana e quindi da un fondamento teleologico era già emerso secondo Spaemann nel XVII secolo con Malebranche e gli occasionalisti, che spiegavano la causalità interna con le stesse parole con cui fino cento anni prima ci si pronunciava sulla teleologia: dire di una cosa che ne causa un'altra era per loro “mitologia, idolatria”¹⁵³, cioè un attribuire pretenzioso alle cose la facoltà del creatore. Spaemann mostra come ciò abbia conseguenze anche sulla comprensione dell'agire umano: se nell'ambito della realtà materiale non è possibile alcuna causalità, ciò deve valere anche per l'agire umano. Il volere dell'uomo non può quindi essere alcuna occasione per un'azione di effetto divino proveniente secondo leggi naturali.

Attraverso queste tre obiezioni Spaemann è dunque sicuro della debolezza generale di un metodo scientifico che si basi unicamente sulle teorie di spiegazione causale, e di conseguenza non solo della preferibilità, ma addirittura della *necessità* di una considerazione teleologica della natura e dell'uomo, la quale, anche quando negata o rifiutata, sembra ricomparire all'orizzonte di ogni questione o sottostare come presupposto latente ad ogni altra argomentazione¹⁵⁴.

Rivolgiamoci ora, dopo aver acquisito gli strumenti appropriati, alla comprensione del perché Spaemann veda, come conseguenza più grave dell'atteggiamento anti-teleologico della civiltà moderna, la distruzione del concetto di vita, che, nella sua riabilitazione della filosofia aristotelica, risulta invece essenziale per una comprensione unitaria e completa dell'essere umano e della sua natura.

3.2.2. *Concetti di sistema e informazione; la nozione di vita*

Gli ultimi due concetti chiave della teoria evolutiva che Spaemann vuole sottoporre a critica sono i concetti di “sistema” e “informazione”: essi vengono utilizzati normalmente per spiegare la genesi di strutture *teleonomiche* sul piano

153 *Ibidem* (trad. it. A.F.).

154 Cfr. SPAEMANN R., LÖW R., *Natürliche Ziele: Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005, pp. 230 ss.

molecolare, cioè per indicare l'essenza e il funzionamento di quel “progetto” che tutti gli esseri viventi hanno inscritto nelle loro strutture e realizzano con le loro prestazioni, senza per questo perseguire una finalità, uno scopo. Il “sistema” è allora il termine che descrive il soggetto di questo progetto, l'essere vivente, mentre l'attività che si svolge all'interno o per opera dei sistemi consiste in un “processo di acquisizione di informazioni”¹⁵⁵ e corrisponde a quello che generalmente viene chiamato vita.

È appropriato spiegare la vita in termini di sistemi e informazioni? Cerchiamo di capire cosa ne pensa Spaemann attraverso le sue considerazioni a riguardo.

Il sistema è normalmente definito come una sequenza in se stessa circolare di eventi che stanno in relazione con altri eventi, i quali invece non appartengono al sistema. Parlare di sistema ha senso allora soltanto dove esiste un “fuori” a cui il sistema, “l'interno” si può relazionare e che agisce su di esso in un modo che è diverso dalle azioni puramente meccaniche, le quali riguardano soltanto interazioni tra “esterni”. Nel rapporto tra un sistema e l'esterno infatti il sistema “percepisce” gli interventi su se stesso ad opera dell'esterno, mentre questa percezione non viene vista né percepita dall'esterno, il quale avrà a sua volta altre percezioni, essendo per se stesso a sua volta un sistema in relazione con un “esterno” (il primo sistema). Quelle che per i sistemi organici sono chiamate “percezioni” vengono dette per i sistemi inorganici “registrazioni”, ossia conversioni da una complessità esterna ad una interna. Per chiarire il concetto Spaemann porta l'esempio di un uomo e di un sasso: entrambi sono sistemi, l'uno organico l'altro inorganico e possono subire l'azione di un medesimo agente, come per esempio la pioggia. La differenza sta nel fatto che mentre il sasso si bagna e si lascia continuamente bagnare restando passivo nell'interazione con l'esterno, l'uomo, il sistema organico, apre l'ombrello, si ripara in un bar o semplicemente affretta il passo; in ogni caso, subisce, percepisce e “reagisce”¹⁵⁶.

La facoltà della percezione si lega nell'uomo così come negli animali anche se a livelli diversi con la coscienza, il che ci permette di compiere, secondo Spaemann, quello che è il passaggio decisivo dalla teleonomia alla teleologia. La coscienza

155 *Ibidem* (trad. it. A.F.).

156 *Ivi*, p. 250 (trad. it. A.F., corsivo dell'autore).

infatti è un presupposto essenziale per la comprensione della negatività, che richiede la consapevolezza di un possibile “essere altro”. La capacità di pensare l'altro permette ad un organismo cosciente di definire in sé identità e non-identità, a cui invece i processi puramente meccanici sono indifferenti, e quindi anche di tendere, in quanto sistema, al proprio mantenimento. Per questo la considerazione di ogni sistema autoconservativo suggerisce sempre, secondo Spaemann, un'interpretazione teleologica¹⁵⁷.

Non è dunque la teoria dei sistemi a far derivare da sé il concetto di vita, ma al contrario è la vita umana-cosciente ad essere presupposto per la qualifica del più semplice dei sistemi come sistema.

Un discorso simile si può fare anche in relazione all'informazione: per parlare di informazioni è necessaria l'esistenza di un soggetto delle informazioni, che struttura la materia attraverso le informazioni “come l'*eidos* struttura la *hylē*”¹⁵⁸. Parlare di informazioni vuol dire secondo Spaemann, quindi, darsi proprio a quell'essenzialismo e a quell'idealismo platonico o hegeliano che la teoria dell'evoluzione non può comprendere in sé e puntualmente rifiuta.

3.3. *La perdita della nozione di vita*

L'interesse di Spaemann si concentra ulteriormente sulla nozione di vita, che la teoria evolutiva pretende di spiegare secondo lui illusoriamente attraverso un approccio antiteleologico. Comprendere cosa sia veramente la vita è per Spaemann il compito più difficile della nostra epoca e l'impresa a cui la filosofia dovrebbe destinare tutti i suoi sforzi. La scienza cartesiana infatti, introducendo il dualismo di *res cogitans* e *res extensa*, ha distrutto tale nozione, che non può essere ritrovata né nell'interiorità né nell'esteriorità, perché è antecedente alla loro separazione.

Spaemann prende le mosse ancora una volta dalla definizione “scientifica” di vita che si tramanda nel linguaggio ormai condiviso di molti giornali quotidiani: “un

157 Cfr. *ivi*, p. 251.

158 *Ivi*, p. 252 (trad. it. A.F.).

sistema vive, se è capace di evolversi attraverso mutagenesi¹⁵⁹.

La domanda che si pone Spaemann è la seguente: è davvero la definizione che si dà del concetto di vita che ci permette di risolvere il problema della distinzione tra vivente e non vivente o si devono guardare piuttosto i ragionamenti e le riflessioni che a tale definizione conducono? In altri termini, sono i biologi che si adattano alla definizione o è la definizione che viene adattata alle conoscenze dei biologi? Chiaramente la risposta giusta è la seconda e il problema per Spaemann sta proprio nel fatto che i biologi moderni hanno adattato così tante volte la definizione di vita al loro stato di conoscenze, che hanno finito per togliere alla vita la sua vitalità. Ciò che è stato *nominalisticamente* definito come “vita” non vive più, non ha quasi più nulla a che fare con ciò che originariamente esperivamo della vita e del vivente, cioè con ciò che perceivamo come la “nostra” vita. La nozione di vita non può essere compresa senza la considerazione in prima persona del vivente che la vive. Per questo essa non può essere spiegata solo come un “iperciclo”¹⁶⁰, il quale può spiegare soltanto come strutture autoreplicative possano essere comparse sotto determinate condizioni all'interno di un ampio margine di probabilità. Queste strutture sono sì *conditiones sine quibus non*, cioè sono certamente necessarie alla vita, ma non sono esse stesse viventi.

Da queste premesse Spaemann giunge alla conclusione che l'unico criterio sicuro per capire cosa vuol dire vita è il “nostro vivere la vita, la nostra esecuzione di essa” (*unser Selbstvollzug des Lebens*)¹⁶¹. Dalla nostra esperienza di vita possiamo poi capire la vita degli altri esseri viventi per analogia, anche se questi hanno funzioni diverse dalle nostre. Alla nostra esperienza di esseri viventi appartiene per Spaemann sia l'essere cosciente di questa esperienza, sia la dimensione della moralità: ridurre la vita in noi all'esecuzione dell'organico rappresenta un'astrazione che può essere molto utile dal punto di vista liberamente scientifico-medico, ma noi non dobbiamo dimenticare che la vita ha un valore in sé, e noi non la abbiamo da noi stessi né, al di là della genesi fisica, dai nostri genitori, che non sono più in grado di noi di spiegare come essa sia comparsa.

159 *Ivi*, p. 255 (trad. it. A.F.).

160 Cfr. *ibidem*.

161 *Ibidem* (trad. it. A.F.).

La vita è antecedente a qualsiasi nostro ragionamento che la riguardi: noi, infatti, *in primo luogo* viviamo e *poi* possiamo definire la vita od operare delle astrazioni su di essa. Ma nessuna operazione in cui ci cimentiamo ci permette di togliere il presupposto della nostra vita cosciente. È proprio per sorvolare questa difficoltà che, secondo Spaemann, la tradizione nominalistica ha cercato di evitare di parlare di “vita” ed è ricorsa piuttosto ad espressioni come “sistemi viventi”, riconoscendo come proprietà basilare per la definizione del vivere o meno di un sistema il “programma genetico”. Una simile definizione risulta per Spaemann totalmente superflua, perché si raggiunge soltanto dopo un'analisi precedente della classe degli oggetti viventi, alla quale si sarebbe arrivati anche senza la precisazione del programma genetico. Naturalmente Spaemann non nega l'indispensabilità del programma genetico come condizione necessaria alla vita, ma ammonisce chi tende a confondere le condizioni necessarie all'esistenza di un fenomeno con il fenomeno stesso.

La nozione di vita deve allora, a parere di Spaemann, recuperare quell'interezza con cui veniva compresa già dagli antichi e venir intesa senza astrazioni, per ciò che essa è nel vivente e per il vivente: “*vivere viventibus esse*”, diceva Aristotele, il che significa che il vivere è proprio dei viventi, è il loro principio, il loro essere, e così l'essere è difficile da definire se non si guarda prima a se stessi, nella propria condizione di vivente¹⁶².

Nella vita allora noi non siamo né solo esteriorità né solo interiorità, né estensione né pensiero, ma siamo entrambi allo stesso tempo. L'epoca moderna non è in grado secondo Spaemann di integrare queste due prospettive: essa tiene separati da un lato il naturalismo dall'altro lo spiritualismo, portando a compimento quella che è la dialettica più complessa del nostro tempo, dal momento che presenta due realtà che non si escludono a vicenda, ma si accordano l'una con l'altra perché sanno di poter proseguire parallelamente per la propria strada senza turbarsi vicendevolmente. Nel momento in cui animali e uomini vengono considerati come sistemi meccanici, il

¹⁶² La ripresa del tema aristotelico del *vivere viventibus esse* rappresenta un altro grande nodo concettuale delle riflessioni di Spaemann, che egli riprende sia in ambito metafisico, sia in ambito scientifico, come dimostra per esempio lo scritto *Seelen*, in HERMANNI F., BUCHHEIM T. (a cura di), *Das Leib-Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, Fink, München 2006, pp. 71-83.

soggettivismo si trasforma infatti immediatamente in oggettivismo e la dimensione interiore rimane pura apparenza nei confronti di una realtà unica e materiale. La scomparsa della nozione di vita non è dunque figlia di una tendenza di pensiero piuttosto che dell'altra, ma della loro scissione.

La vita come interiorità ed exteriorità coincide inoltre in Spaemann con l'essere della persona, che è vita ancora prima di essere pensiero e anche dopo il pensiero¹⁶³. Il pensiero non è l'essere dell'uomo ma solo un suo *modo* di essere, un modo di vivere, ossia un'esperienza. È solo a partire da questa precisazione che Spaemann ritiene possibile, per esempio, discutere sulla differenza tra uomo e computer, contrapponendosi alle teorie del funzionalismo e dei suoi derivati, che, traducendo il pensiero nella capacità di operare calcoli computazionali, lo attribuiscono come capacità anche alle macchine¹⁶⁴. La differenza tra uomo e computer relativamente alla facoltà di pensare si situa infatti, secondo Spaemann, su un livello vitale, coscienziale, che non è concepibile sul piano logico: l'uomo *sente* di pensare, mentre il computer no, perché non vive e un processo non vissuto non dovrebbe secondo il nostro autore meritare il nome di “pensiero”.

163 SABANGU P.S., *La persona come paradigma dell'essere. Intervista a Robert Spaemann*, cit., p. 220.

164 Il funzionalismo è una delle teorie principali tra quelle sviluppatesi nel '900 nell'ambito delle scienze cognitive e della filosofia della mente. Esso si basa sull'idea che gli eventi mentali sono qualificati da funzioni, ossia da ruoli operazionali o causali, anziché da una specifica costituzione materiale. Parte integrante del funzionalismo così inteso è l'analogia mente-computer, secondo cui la mente, in quanto strumento di manipolazione formale di simboli, starebbe al cervello come il software sta all'hardware. Da ciò segue la conclusione che, se il pensiero è un modo di operare in maniera computazionale, anche una macchina – essendo in grado di calcolare – può pensare. Dal funzionalismo derivano altre teorie di tipo riduzionista, come ad esempio, la teoria rappresentazionale della mente, secondo cui le rappresentazioni sono simboli di un linguaggio interno in cui avvengono i fenomeni mentali umani, o il connessionismo, che spiega la computazione attraverso teorie di calcoli che si applicano alle attività del sistema nervoso.

II.

IL CONTRIBUTO DI SPAEMANN AL CONCETTO DI PERSONA. RAGIONE, VITA, LIBERTÀ E IL PASSAGGIO ALLA SFERA MORALE

L'interesse per il rapporto tra uomo e natura, per l'ontologia della vita umana e per il tema dell'esperienza morale in chiave teleologica conduce Spaemann a quella sua profonda riflessione sul concetto di 'persona' che ha inciso sul panorama culturale tedesco al punto da renderlo una voce assai autorevole nei dibattiti di bioetica odierni.

Partendo dalla definizione classica di Boezio secondo cui “*persona est naturae rationalis individua substantia*”, Spaemann cerca di approfondire i singoli concetti di natura, ragione e persona, per capire cosa significhi essere persone e soprattutto perché il concetto di persona si sia trasformato da *nomen dignitatis* a termine di discriminazione¹. Nella nostra società l'idea che gli uomini in quanto “persone” appartengano ad una sorta di *status* ontologico che conferisce ai suoi membri una dignità particolare si è rovesciata nella concezione che la nozione di persona rappresenti una carica sociale che non spetta a tutti e che quindi gli uomini non godano di diritti universali e inviolabili in quanto uomini, ma solo nella misura in cui sono persone. Questa 'scrematura' tra persone e non persone poggia sull'interpretazione della persona comune nel filone del pensiero moderno,

¹ Cfr. SPAEMANN R., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Klett-Cotta, Stuttgart 1998 (2. ed.), p. 10; *Persone. Sulla differenza tra „qualcosa“ e „qualcuno“*, a cura di L. Allodi, Laterza, Bari 2005, p. 4.

affermatosi soprattutto con John Locke e protrattosi poi nel pensiero anglosassone fino alla filosofia analitica contemporanea di Peter Singer e Derek Parfit, che identifica l'essere persona con il possesso e l'utilizzo concreto di specifiche facoltà razionali, come l'autocoscienza o l'intenzionalità. Chi non è in grado di esprimere il proprio sapersi o la propria volontà viene allora estromesso dalla comunità delle persone e così dal riconoscimento di diritti propri, tra cui il diritto alla vita e alla libertà.

La posizione di Spaemann è segnata innanzitutto da un netto distacco rispetto a questa linea di pensiero. Ad una definizione di persona che estranierebbe dalla comunità degli aventi diritto una gamma potenzialmente vastissima di uomini, comprendente embrioni, neonati, malati in stato comatoso, disabili gravi, anziani che hanno perso la propria lucidità mentale e individui affetti da ogni patologia neuronale che privi il soggetto temporaneamente o definitivamente di una concezione di sé nel tempo e nello spazio, il nostro autore allarga infatti l'orizzonte dell'essere persona fino a farlo coincidere perfettamente con la classe degli esseri umani.

L'appartenenza alla specie *homo sapiens* rappresenta per lui, infatti, l'unico criterio che sfugga all'arbitrarietà di stabilire chi è persona e chi non lo è e richiama allo stesso tempo il carattere 'naturale' dell'essere dell'uomo, cioè il carattere proprio di quella natura specifica che è in grado di autotranscendersi e di oltrepassare la sfera prettamente fisica, corporea, purtuttavia non negandola, ma anzi, completandola ed arricchendola con la dimensione spirituale². L'essere persona procede di pari passo con l'essere uomo, nasce e muore con esso, dal momento che non esisterebbe alcun criterio sicuro in grado di individuare nel corso della vita umana un momento preciso della comparsa o della scomparsa della 'personalità', né nel primissimo sviluppo embrionale, né nell'infanzia, né nella vecchiaia, e neppure nel nascere o nel progredire di disturbi o handicap che riducono la capacità di un uomo di intendere e di volere.

L'identificazione di uomo e persona, che Spaemann presenta non come punto di arrivo bensì già come punto di partenza della sua riflessione, rispecchia, prima ancora di addentrarsi in una speculazione tecnicamente filosofica, il modo di pensare

2 Cfr. sopra, Cap. I, Par. 2.1.4.

che è forse più vicino all'esperienza soggettiva della maggior parte di noi: ogni giorno nella nostra vita quotidiana vediamo infatti diversi uomini e donne con determinati deficit fisici o mentali, che hanno bisogno di essere accompagnati, accuditi o di usufruire di servizi o strutture adeguati alle loro mancanze, e tuttavia non ci viene normalmente spontaneo chiederci se esse sono persone e soprattutto se esse possiedono lo stesso diritto alla vita che abbiamo noi. Allo stesso modo ci relazioniamo con i neonati in una maniera che definiremmo 'normale' tra persone, parliamo con loro e ci preoccupiamo della loro salute, non li vediamo come esseri umani la cui esistenza per qualche motivo ha meno importanza di quella di individui adulti.

Al contrario, appare difficile al nostro pensiero immaginare nella nostra esperienza pratica e sociale una distinzione netta tra uomo e persona: cosa significa essere uomo ma non persona? Nella nostra vita ci siamo mai relazionati ad un uomo che non era persona? E se ci sembra di sì, egli non lo era 'per noi' o non lo era oggettivamente, 'in sé'? Come facciamo a stabilirlo? Da cosa abbiamo percepito il suo non essere persona, cosa abbiamo 'sentito' nel nostro rapporto con lui? Come abbiamo guardato negli occhi un uomo che non è persona? Il suono insolito di queste domande rivela come il separare l'essere persona dall'esistenza di un organismo umano, al di là delle varie teorie che lo giustificano, appaia controintuitivo sia al nostro modo di rapportarci con gli altri che alle nostre espressioni linguistiche. Perché allora la nostra cultura sente l'esigenza di rimettere in discussione concetti apparentemente ovvi e già affrontati, come la definizione di persona?

Questo fatto riflette l'essere in atto di una rivoluzione nel pensiero contemporaneo, conseguente ai continui progressi che si registrano a partire dalla metà del secolo scorso nel campo delle scienze biomediche. L'invenzione delle tecnologie che consentono il mantenimento artificiale in vita di un essere umano, come i respiratori o le macchine per la nutrizione e l'idratazione artificiali, ha infatti introdotto molto rapidamente nella nostra esperienza umana condizioni di vita inedite, situazioni che fino a sessant'anni fa erano impensabili e a cui l'uomo quindi, sia come singolo che come società, non è ancora in grado di rapportarsi in maniera chiara. Le forme di intervento attivo, tecnico, sulla vita umana ci costringono

inevitabilmente a rivedere il significato di quelle rappresentazioni dell'essere dell'uomo che noi prendevamo come paradigma della 'normalità' e vi affiancano nuove possibilità di esistenza che non sono più valutabili alla luce dei criteri classici etici e filosofici e che richiedono una rielaborazione della nostra scala di valori e con essa della nostra concezione di persona e di vita dignitosa.

L'intento di Spaemann è quello di insegnarci a non confondere le nozioni scientifiche avanzate con l'ontologia umana: il fatto che l'embrione consista nei suoi primissimi stadi di sviluppo in un agglomerato di cellule incapaci di atti intenzionali non significa che esso sia una vita priva di dignità, così come un uomo che non risponde a test neurologici che ne esprimono l'autocoscienza non smette per questo di essere persona. La persona nasce e muore con l'esistenza della vita umana, perché ne rappresenta l'essere, la natura autotrascendente che rende ogni uomo fine in sé unico e manifestazione irripetibile dell'Assoluto.

Nel presente capitolo analizzerò le riflessioni che Spaemann dedica al concetto di persona, partendo dall'analogia che egli traccia tra l'essere e la nozione di vita e attraversando la descrizione degli elementi che fanno essere la persona “qualcuno” e non “qualcosa”; il risultato finale svelerà l'indissolubilità di metafisica ed etica, ossia mostrerà che la nostra scoperta 'reale' dell'essere persona si attua solo nella pratica, nella morale, nel darsi vicendevolmente gli uni agli altri, mentre rimane celata nella conoscenza oggettiva delle cose naturali.

1. Ragione, vita e realtà. La vita cosciente come paradigma dell'essere

Nell'ultima parte del capitolo precedente abbiamo visto l'importanza che acquista nel pensiero di Spaemann la nozione di vita e l'indispensabilità di una sua ripresa in senso classico per superare il dualismo moderno di naturalismo e spiritualismo. L'interesse della vita per Spaemann è al contempo la stessa interesse della persona: “la persona non è persona se non esteriorità ed interiorità”³ e non può essere compresa nella sua esistenza reale se si tralascia una delle due dimensioni. La

3 SABANGU P.S., *La persona come paradigma dell'essere. Intervista a Robert Spaemann*, “Ideazione”, IX (2), 2003, pp. 217-227, qui p. 220.

persona, si potrebbe dire, è l'essere dell'uomo, così come la vita è l'essere dei viventi.

Le persone sono però allo stesso tempo esse stesse esseri viventi e sono fin dal principio null'altro che vada aldilà della loro animalità⁴. Nonostante ciò, l'animalità dell'uomo è fin dall'inizio qualcosa di diverso da una semplice animalità, ossia un'animalità 'razionale', il *sostrato* del dispiegarsi del loro carattere di persona. L'apertura alla ragione è infatti nell'uomo originaria ed è in essa che diviene effettivo il dispiegarsi del rapporto particolare della persona con la sua natura, cioè la non-identità, la differenza interna tra la propria natura e la capacità di oltrepassarla e di possederla. La ragione non va qui però intesa né riduttivamente come un certo grado di coscienza di sé – ciò che è di fatto presente anche in molti individui adulti di altre specie animali – né come una facoltà che ogni singolo individuo deve saper esprimere empiricamente per poter essere riconosciuto come persona, ma come una peculiarità inerente alla natura stessa dell'uomo, propria solo della sua specie, e di cui quindi ogni vita umana fin dal suo inizio è intrisa profondamente e che le conferisce il valore di un fine in sé.

L'uomo inoltre, proprio in virtù della ragione, è in grado di riconoscere ed essere cosciente di questo suo essere e, cogliendo la struttura teleologica non solo in sé ma nell'intera natura, è colui che riporta l'intera natura di fronte a se stessa. Per questo motivo Spaemann definisce la ragione “*forma della nostra vita*”⁵ e riconosce nel destarsi di questa il destarsi della realtà, perché solo la ragione permette di fuoriuscire dall'autoreferenzialità che è propria di ogni essere vivente e di scoprire l'altro in quanto altro, cioè il suo essere come esso è al di là del nostro pensiero, come esso è 'in sé'.

L'essere di tutte le cose e della natura stessa in generale si può cogliere perciò, secondo Spaemann, solo grazie alla facoltà della ragione, cioè solo in analogia con la vita cosciente. Questo non significa tuttavia che la soggettività è condizione dell'oggettività, quanto piuttosto che è condizione del suo darsi a noi e del nostro accoglierla: la realtà ha una sua esistenza propria, indipendente dal nostro sguardo, non esiste in virtù della nostra capacità o meno di percepirla, ma soltanto la nostra ragione ci permette sia di averla e riconoscerla come oggettività, sia di coglierla

4 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 256; *Persone*, cit., p. 234.

5 *Ivi*, p. 124; *Persone*, p. 111 (corsivo A.F.).

come essa è, cioè come soggettività essa stessa, impenetrabile dall'esterno e percepibile solo nell'atto di un'accoglienza disinteressata.

1.1. *Natura e ragione*

1.1.1. *I due significati di "naturale"*

Quando Spaemann parla di natura razionale dell'uomo, riprendendo la formula già presente nella definizione di Boezio, è consapevole di andare incontro ad un'obiezione comune: natura e ragione non sembrano infatti due termini facilmente conciliabili l'uno con l'altro, ma anzi costituiscono solitamente un antagonismo, che segue la scia della dialettica classica già citata tra *phýsis* e *nómos*.

La ragione rappresenta infatti lo strumento che permette all'uomo di superare la condizione che lo tiene legato alla natura e che lo sottomette alle sue leggi, rendendolo invece conscio di se stesso come fine in sé e della propria libertà. Spaemann però sottolinea che il termine "natura" e l'aggettivo corrispondente "naturale" assumono nella sua riflessione due differenti significati⁶. Da un lato essi indicano una "nozione genetica, che rimanda ad una determinata relazione d'origine, [dall'altro invece riflettono] una nozione normativa, che indica un criterio di giudizio per tendenze, azioni, situazioni"⁷. La funzione di ciò che è normativo, è però sempre quella di assomigliare il più possibile alla natura intesa come ciò che è allo stato naturale (*naturwüchsig*), al punto da sembrare tale e non più ciò che è, cioè di imitarla, di rendersi conforme ad essa (*naturgemäß*). Quando una nostra azione riesce a non dare l'impressione di essere guidata dal nostro volere, ma di essere spontanea, diciamo allora che è "naturale". E proprio questo "vivere in armonia con la natura"⁸, già formulato dagli Stoici, rappresenta per Spaemann il "vivere secondo

6 Cfr. SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*, Piper, München – Zürich 1987, p. 112; *Natura e Ragione. Saggi di antropologia*, trad. it. e presentazione L.F. Tuninetti, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006, p. 95.

7 *Ibidem*.

8 *Ivi*, p. 117; *Natura e ragione*, p. 99.

ragione”⁹.

Ora, l'essere conforme alla natura non avviene però esso stesso “per natura”, ma in modo artificiale. Ne segue paradossalmente che un comportamento o un volere riesce ad esprimere ciò che Spaemann definisce “il naturale” (*das Natürliche*), nel senso normativo del termine, solo là dove esso si distacca totalmente dal “naturale” in senso genetico¹⁰. Ciò che Spaemann chiama il “ragionevole” (*das Vernünftige*) è allora proprio questa naturalità indiretta, questo seguire la natura che però non si produce da sé. Per cercare di imitare la natura bisogna però conoscerla, scoprirla, e l'unica entità che lo può fare è la ragione umana, in quanto è in grado di oltrepassare la propria natura, di uscire da quella *recurvatio in seipsum* che ci trattiene nella posizione di egocentrismo tipica di ogni essere vivente, e di cogliere l'essere — la natura — in sé. La ragione allora rende la nostra natura differente da quella di ogni altro essere vivente, perché ci permette, grazie alla sua attività di 'riflessione', di vivere una doppia esperienza: quella prettamente 'naturale' dell'impulso istintivo, e quella 'normativa' della capacità di prendere distanza dall'immediato. Questo inoltre ci porta a comprendere anche tutte le altre nature, dal momento che riusciamo a cogliere in esse, a partire dal nostro agire libero, la spontaneità semplice di tutte le cose. L'uomo dunque, in virtù della ragione, che è in lui 'naturale', cioè costitutiva della sua natura specifica, è in grado di cogliere la realtà della natura in sé e in tutte le sue manifestazioni, e ne è a propria volta la massima rappresentazione. Come scrive Sabangu chiosando Spaemann, “la natura dell'uomo non è solo natura tra altre specie di natura. Essa ha valore di paradigma”¹¹.

1.1.2. *Ragione è scoprire la verità della natura*

Natura e ragione stanno quindi per Spaemann in un rapporto di interrelazione reciproca, in quanto, mentre la prima è caratterizzata dal suo essere 'ragionevole', la

9 *Ibidem*.

10 Cfr. *ibidem*.

11 SABANGU P.S, *Persona, natura e ragione. Robert Spaemann e la dialettica del naturalismo e dello spiritualismo*, Armando, Roma 2005, p. 25.

seconda porta la natura ad essere se stessa, a venir colta nella sua spontaneità, e quindi allo stesso tempo proprio al suo carattere appunto di *vernünftig*. Per questo motivo ragione significa esattamente in Spaemann “scoprire la verità della natura”¹², dove 'scoprire' è espresso in tedesco dalla formula “*an-den-Tag Kommen*”¹³: la ragione non è identica alla natura, ma “soltanto ciò che è secondo ragione è il venire alla luce anche della verità su ciò che è secondo natura e questo venire alla luce si trova esso stesso inscritto nelle teleologia della natura”¹⁴. La ragione è il *télos* e la norma interiore della natura e il suo trascendere la natura non è altro in realtà che il suo modo di realizzarla pienamente.

Né ragione né natura possono tuttavia venir ricavata l'una dall'altra: la natura non può infatti provenire dalla ragione perché ha in sé il principio del proprio essere, ma nemmeno la ragione può derivare dalla natura, perché “il lasciar essere l'ente non è qualcosa che possa essere ricavato da quella condizione originaria dell'essere in sé che chiamiamo 'naturale’”¹⁵. La ragione presuppone inevitabilmente la natura, perché il suo compito non consiste nel determinare o nel dare l'essere alle cose, ma nel permettere a queste di mostrarlo; in altre parole, essa svela il senso dell'ente, un senso che però l'ente deve già racchiudere in sé. Allora deve già esistere un qualcosa capace di rivelare se stesso, un qualcosa che esiste da sé ed è spontaneità assoluta, inizio del proprio essere, cioè la natura, altrimenti la ragione sarebbe vuota, priva di contenuto. Ciò che viene alla luce non ha alcun rapporto di produzione con la natura, ma esiste nella totale indipendenza da essa, è l'esistenza di qualcosa che è semplicemente altro, a cui non corrisponde alcun *mental state* nel soggetto che vi si pone di fronte e che per questo non può essere conosciuta in maniera completa. La ragione infatti, lascia nella realtà dell'altro degli spazi vuoti di incomprensione, proprio perché lo coglie come esso è in sé senza fargli violenza.

Solo attraverso questa prospettiva, l'altro si mostra a me come colui che egli è in sé, cioè come l'altro reale, non come ciò che io vedo di lui. In questo senso Spaemann descrive l'essere vero dell'uomo come “l'aldilà del pensiero”¹⁶, ossia come

12 *Ivi*, p. 38.

13 SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 123.

14 *Ibidem*; *Natura e Ragione*, p. 105.

15 *Ivi*, p. 126; *Natura e ragione*, p. 107.

16 SABANGU P.S., *La persona come paradigma dell'essere. Intervista a Robert Spaemann*, cit., p.

ciò che appunto non si lascia penetrare dallo sguardo che rivolgiamo a qualsiasi nostro oggetto di conoscenza, e lo definisce piuttosto – in termini fortemente kantiani – come un'esistenza libera, che emana dalla sua realtà il suo principio di autodeterminazione e un senso di rispetto incondizionato della sua persona, che frena in noi l'intento di strumentalizzarlo per i nostri fini.

Il destarsi della ragione conduce perciò al destarsi della realtà, una realtà che si può scoprire per Spaemann solamente oltrepassando l'atteggiamento puramente teoretico e immergendosi nella dimensione pratica del riconoscimento. Prima di soffermarmi sul passaggio dalla metafisica all'etica vorrei però esaminare qui di seguito il rapporto che la ragione intrattiene con la vita.

1.2. *Ragione e vita*

1.2.1. *La ragione come "forma della vita"*

Anche nei confronti della vita la ragione sembra porsi inizialmente in un rapporto di contrapposizione, di antagonismo. Mentre la vita nasce e si sviluppa nella natura, la ragione sembra infatti provenire da una sfera soprannaturale, di origine divina, che permette appunto all'uomo di elevarsi al di sopra degli altri esseri viventi.

Spaemann prende le mosse dal pensiero di Aristotele, ricostruendo la storia di questo rapporto nei termini del dualismo antico di anima e spirito. L'anima è infatti per Aristotele il principio della vita, la forma dei viventi e quando egli la definisce come il fine degli esseri viventi, intende dire proprio che essi aspirano a perdurare nell'esistenza, cioè alla propria autoconservazione. Ciò che distingue gli uomini dagli altri animali è invece la razionalità, l'intelletto, che non può essere già presente nell'anima, ma deve evidentemente avere una provenienza 'esterna' (*thýrathen*)¹⁷.

Come abbiamo già visto nel primo capitolo, Tommaso d'Aquino cerca di risolvere questo dualismo ricomprendendo lo spirito come interno e descrivendo l'anima come sinonimo sia della vita che dello spirito. Spaemann recupera nella

223.

17 Cfr. SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 26; *Natura e ragione*, p. 30.

propria riflessione questa provenienza 'interna' della ragione, riconoscendole poi la capacità di trascendere la vita per ricomprenderla da una prospettiva ulteriore. Così come l'anima aristotelica è la forma del corpo, la ragione è per lui la “forma di un organismo vivente”¹⁸, cioè la forma della vita. Ma cosa vuol dire trascendere la vita, da cui pure si proviene?

Certo anche la ragione possiede di fatto un suo motivo d'essere nella natura prettamente 'genetica' dell'uomo, cioè un suo ruolo pratico al pari di altre caratteristiche specifiche di ogni essere vivente: come ciascun animale possiede determinate proprietà fisiche che gli permettono di difendersi dai predatori o al contrario di essere particolarmente abile nella caccia, l'uomo è dotato della ragione, grazie alla quale può ideare le proprie armi di attacco o di difesa o pensare a come relazionarsi con i suoi simili o con gli altri esseri. Nel caso della ragione, però, a differenza che nelle altre facoltà o proprietà animali, la sua origine si distingue secondo Spaemann dalla sua validità¹⁹.

Spaemann spiega questa differenza tracciando un'analogia con la concezione dello Stato di Platone e Aristotele: per i due filosofi antichi lo Stato nasce in vista delle necessità della vita e ha ivi quindi la sua origine; poi però volge la sua esistenza alla vita felice, cioè esercita la sua validità per un fine che va oltre la propria origine. Similmente accade per la ragione: essa compare sì nell'uomo come mezzo per la sopravvivenza, ed appare quindi nella sua origine come una caratteristica genetica, ma poi la sua validità supera la dimensione naturale in senso stretto e va oltre la prospettiva dell'essere vivente, aprendosi a quella dell'incondizionato, mediante la riflessione. A differenza degli altri animali, l'uomo può infatti riflettere sul carattere condizionato dei suoi istinti e nel momento in cui lo fa si accorge di essere già oltre essi, perché è solo da una posizione incondizionata che è possibile cogliere il carattere condizionato delle cose²⁰.

18 SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990 (2. ed.), p. 117; *Felicità e benevolenza*, trad. it. M. Amori, Vita e pensiero, Milano 1998, p. 115.

19 Cfr. SABANGU P.S., *Persona, natura e ragione*, cit., p. 110.

20 Similmente si legge in Hegel del carattere infinito della ragione: la ragione che si sa come finita è in realtà infinita, perché nel momento in cui riesce a vedersi come tale è già fuoriuscita dalla sua finitezza e ha raggiunto l'infinito. Al contrario le scienze davvero finite non riescono a cogliere la propria finitudine perché vi sono invischiati e non godono di quella distanza dal finito che è necessaria per poterlo riconoscere. Per questo la filosofia viene definita da Hegel nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* “la scienza della ragione” e di seguito, in correlazione, come “la scienza

Il superamento nei confronti della vita non è però un'alienazione, ma piuttosto quella che Spaemann chiama “quell'eccesso della ragione (*Überschuß an Vernunft*) che in nessun modo si lascia interpretare in modo appropriato a partire da una prospettiva strumentale”²¹. La ragione quindi eccede la vita naturale, ma non se ne distacca completamente, perché la presuppone, dal momento che comunque ha nell'uomo una forma finita e dipende dalla ricettività, che a sua volta presuppone un rapporto causale, non concettuale, con l'altro, un rapporto cioè che si realizza nella non-coscienza. “La ragione finita – dice Spaemann – non è sostanza ma un accadimento, è il divenire-sostanziale di un processo organico”²² e riprende in questa sentenza la concezione della monadologia leibniziana, che, in accordo con l'angelologia medievale, riteneva impossibile pensare la ricettività come connessa ad una coscienza pura, cioè una coscienza che non si concepisse come forma di un organismo vivente.

1.2.2. *L'analogia con la vita cosciente*

L'istintualità, la vita non cosciente, l'anima per Aristotele, è dunque l'elemento di somiglianza dell'uomo con gli altri esseri viventi, mentre la ragione, la vita cosciente, è la novità, l'elemento di 'eccedenza' che tuttavia non sopprime la somiglianza, ma la mantiene come presupposto del suo superamento²³. L'uscita dall'autoreferenzialità tipica del vivente, dalla sua prospettiva centrata su se stessa e dall'istinto non porta all'annullamento di questi caratteri e quindi all'annullamento della vita, ma al contrario alla loro scoperta e al loro riconoscimento²⁴. La vita non cosciente si può concepire come vita, infatti, secondo Spaemann, solo attraverso l'analogia con la vita cosciente, così come l'ente non vivente si può concepire come 'essente' solo in analogia con il vivente, ossia riconoscendogli una *phýsis* come

della libertà”. Cfr. HEGEL G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)* Par. 5, a cura di F. Biasutti et al., Verifiche, Trento 1987, p. 14.

21 SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen*, cit., p. 112; *Felicità e benevolenza*, cit., p. 111.

22 *Ivi*, p.117; *Felicità e benevolenza*, cit., p. 116.

23 Mi sembra doveroso – anche se quasi superfluo – di fronte a questo passaggio concettuale riconoscere nel pensiero di Spaemann una forte influenza hegeliana.

24 Cfr. SABANGU P.S., *Persona, natura e ragione*, cit., p. 120.

principio teleologico interno di un movimento specifico. “L'essere è un derivato della vita – si legge nel capitolo sulla trascendenza in *Personen*, e dopo poche righe segue l'affermazione – vita cosciente è pienezza dell'essere”²⁵.

La metafisica della triplice analogia di essere-vita-pensiero, come tre momenti della realtà, è propria della filosofia di Platone e si protrae poi nella tradizione platonica fino a Plotino. Essa permette di comprendere come il pensiero sia solo un modo di essere, non coincida con l'essere e rappresenti quindi la sfera della possibilità di contro alla realtà. L'essere a sua volta può essere reale solo se è di volta in volta determinato come essere-così, come essere concreto, e l'esistenza di un essere-così è il significato della vita. La vita è non è una forma, ma un accadere unico, un evento che come tale non può essere o non essere, perché essa è essere.

Il passaggio dal pensiero all'essere è quindi fondamentale per comprendere la vita: “*qui non intelligit non perfecte vivit*” dice Tommaso d'Aquino, e Spaemann vi aggiunge: “*qui non vivit non perfecte existit*”²⁶, indicando come la vita esista soltanto come essere di un determinato vivente, come attualizzazione di un modo possibile di essere, ossia come vita vissuta.

Nell'epoca moderna l'analogia di essere, vita e pensiero è andata disgregandosi con la concezione dualistica di Cartesio. Per lui il pensiero e l'essere come *clarae et distinctae perceptiones* sono marcate dall'univocità e il loro passaggio non può essere garantito quindi se non da Dio, che toglie il dubbio iperbolico. La realtà è allora solo interiorità ed exteriorità, e in questo quadro ontologico la nozione di vita non trova più il suo spazio. Soltanto l'accezione della ragione come 'forma della vita' è quindi adeguata al fine spaemanniano di presentare il destarsi della ragione come un destarsi della realtà, perché ci trasmette un modo di interpretare la vita che ne preserva l'unitarietà, in cui solo essa può esistere in quanto tale, cioè in quanto 'vivente'. La pienezza della realtà e il suo essere in sé e raggiungibile inoltre solo dalla ragione, ossia attraverso un atto di autotrascendenza da parte della natura umana, che coglie così se stessa e le altre nature nella loro verità.

Gli enti non viventi e gli esseri viventi non razionali, hanno bisogno quindi secondo Spaemann, per essere colti nella loro realtà vera, di essere concepiti secondo

25 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 80; *Personen*, cit., p. 70.

26 *Ibidem*.

l'analogia della vita cosciente, il che significa per Spaemann ritornare ad una visione antropomorfa. Solamente l'antropomorfismo ci permette infatti di capire la vita non cosciente a partire dalla nostra, senza privarla purtuttavia del suo carattere 'non-umano'.

Nel paragrafo successivo mostrerò dunque perché Spaemann difende l'antropomorfismo, tanto osteggiato dalla cultura moderna e illuminista, e perché secondo lui un ritorno a tale visione sia in realtà non solo la strada più appropriata, bensì, addirittura, quella necessaria per salvare il concetto di vita e poter cogliere nel suo aspetto più concreto l'essere vero, il reale (*das Wirkliche*).

1.3. *Il distarsi alla realtà e la necessità dell'antropomorfismo*

1.3.1. *Libertà come "lasciar-essere"*

Per Spaemann l'essere reale può svelarsi solo alla ragione, che è in grado di cogliere gli enti per come essi sono e non per come noi li vediamo. La prospettiva in cui si muove la ragione è in realtà una non-prospettiva, cioè una dimensione libera da prospettive, in cui la cosa può mostrarsi per ciò che è al di là delle condizioni che la rendono oggetto per altri. La libertà allora in questo senso è per Spaemann intesa in senso negativo come "libertà da" e più precisamente come libertà dalla natura, cioè dal carattere di autoreferenzialità di ogni essere naturale. In termini positivi essa significa "lasciar-essere" (*Seinlassen*)²⁷, ossia indica la capacità dell'uomo di rinunciare alla propria tendenza naturale di dominio e far-essere ciò che è, riconoscerlo come soggetto di se stesso e del mondo. Scrive infatti Spaemann:

Lasciar essere è l'atto della trascendenza e tale atto è il segno specifico della personalità. Le persone sono esseri per i quali l'altro essere-se-stesso diventa reale e il cui essere-se-stessi è divenuto reale per gli altri²⁸.

27 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 87; *Personen*, p. 76.

28 *Ibidem*.

La rinuncia alla propria visione egocentrica è incontestabilmente un atto morale e segue ad una decisione libera dell'uomo, possibile ma non necessaria, che ci apre alla dimensione della benevolenza (*Wohllwollen*), in cui noi ci liberiamo da noi stessi e possiamo apprezzare l'altro nel suo essere sé. La benevolenza, o *amor benevolentiae*, infatti, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, è la forma più intensa di trascendenza dell'essere, in cui l'uomo oltrepassa la sua tendenza naturale all'egocentrismo per riconoscere l'altro nel suo essere sé, nel suo mostrarsi libero e reale, come soggetto di azioni e aspettative proprie. Senza dubbio all'essenza della libertà appartiene anche la possibilità che l'uomo rifiuti questo atto di benevolenza e si ritragga nella *curvatio in seipsum*, cioè nella sua dimensione autocentrata, dalla quale vede l'altro e ciò che lo circonda soltanto come oggetto del proprio ambiente, di cui egli può in ogni momento e in ogni misura disporre per soddisfare le proprie esigenze vitali. Secondo Spaemann, però, questo restare nella pura naturalità dell'uomo non è esso stesso naturale, bensì innaturale, perché infondato, in quanto non esistono motivi razionali (nel senso che fino ad ora abbiamo descritto, cioè come *vernünftig*) per considerare se stessi più importanti di chiunque altro.

La vera libertà, ossia la capacità di verità dell'uomo, non è allora per Spaemann l'autonomia, bensì il suo contrario, cioè “è il passo verso l'aperto, il passo *in ciò che è libero*, dove l'essente si mostra in noi come sé stesso”²⁹. La libertà in quanto autonomia rappresenta invece la “libertà di”, cioè la libertà nella sua accezione positiva, ed è la “libertà del volere”, che racchiude in sé la possibilità dell'uomo di compiere il male, ossia di rifiutare senza un motivo fondato l'accesso ad un ambito libero, all'ambito del lasciar-essere.

Chi rifiuta la libertà dell'essere rifiuta l'atto della trascendenza che è il segno proprio della personalità e quindi sfigura sé come persona, restando *mala fide* nella semplice prospettiva della vita incentrata su di sé. Il bene, per lui esiste solo nel senso del bene 'per-me' ma non in senso assoluto.

1.3.2. *Il mondo reale come mondo comune*

²⁹ Ivi, p. 230; *Persone*, p. 209 (corsivo A.F.).

In netta contrapposizione con l'atteggiamento della scienza moderna, che rifiuta ogni forma di antropomorfismo rivendicando l'esigenza di conoscere la vita non umana non secondo la somiglianza con noi, ma *juxta propria principia*, Spaemann sostiene invece proprio la tesi secondo cui la concezione antropomorfa è l'unica capace di rendere giustizia alla vita e di coglierla nella sua realtà, e perciò non soltanto essa può, ma *deve* essere recuperata³⁰. Vediamo perché.

Per prima cosa credo sia lecito chiedere a Spaemann: che cos'è la realtà? Cosa distingue il reale da ciò che non lo è? La risposta di Spaemann è ben nota al pensiero occidentale: “per coloro che sono svegli esiste un mondo unico e comune [...] invece ciascuno di coloro che dormono torna nel proprio mondo”³¹. Per Spaemann la realtà si schiude solo nel rapporto con l'altro, nella condivisione di un mondo comune, nel confronto con le esperienze nostre e altrui. “Il mondo vero è il mondo comune (*die gemeinsame Welt*)”³². Spaemann ripete a questo proposito l'esempio della passeggiata in montagna con un amico, che avevamo già incontrato nel primo capitolo³³: se ricordo di aver fatto una passeggiata in montagna con un amico, ma non riesco a ricostruire nella mia mente se tale passeggiata era reale o solamente frutto della mia immaginazione onirica, solo la testimonianza dell'amico può fornire un criterio sicuro per risolvere la mia situazione di *impasse* e distinguere la realtà dal sogno.

Non ci sono altri elementi che possano dimostrare la realtà di un evento passato che si presenta nella mia mente come un ricordo. Non basta la mia convinzione che esso sia reale perché anche lo stesso fatto che io ora sia sveglio ed affermi a me stesso che la passeggiata era reale può in effetti essere un sogno ancora in atto. Tra sogno e realtà non esiste alcuna differenza percepibile, perché la realtà non è una caratteristica, che aggiunge qualcosa a ciò che c'è, ma essa è o non è. Secondo Max Scheler il reale si rende riconoscibile dal sogno attraverso l'opposizione, la

30 “Wir müssen es [das außermenschliche Leben] antropomorph betrachten, wenn wir ihm gerecht werden wollen”. SPAEMANN R., *Wirklichkeit als Anthropomorphismus*, in NISSING H.-G. (a cura di), *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2008, pp. 13-36, qui p. 13.

31 ERACLITO, *Frammento B89*, in REALE G., FUSARO D. (a cura di), *I presocratici*, Bompiani, Milano 2006, p. 363.

32 SPAEMANN R., *Wirklichkeit als Anthropomorphismus*, cit., p. 16 (trad. it. A.F.).

33 Cfr. sopra, Cap. I, Par. 1.2.3.

resistenza. Ma per Spaemann ciò non è vero, perché “anche nel sogno noi viviamo l'esperienza di un ostacolo, di una minaccia, di una sopraffazione”³⁴.

La descrizione del mondo reale come il mondo comune può però andare incontro ad un fraintendimento: come Spaemann spiega, essa non significa che la realtà è ciò che da tutti gli uomini viene vissuta e riconosciuta come tale, dal momento che un consenso universale effettivo non potrebbe mai essere raggiunto. Un'affermazione sulla realtà è piuttosto vera se ha la capacità di ricevere un consenso universale, e in quel caso, non la riterremo vera perché passibile di un consenso, ma al contrario la considereremo passibile di consenso in quanto vera³⁵.

1.3.3. *La realtà come antropomorfismo*

La teoria del mondo reale come mondo comune può valere per comprendere l'essere reale o meno delle nostre esperienze; ma cosa significa capire la realtà degli altri esseri viventi? Come possiamo attribuire un essere reale a ciò di cui parliamo, al di là di quello che noi vediamo e sperimentiamo di esso dal nostro punto di vista? E come ci rapportiamo invece agli esseri non viventi?

Nel caso degli altri in quanto persone, la base per la comprensione della loro realtà è la comunicazione. Il dolore dell'altro, per esempio, sia nella forma fisica che psicologico-spirituale, è una realtà che da solo non posso assolutamente percepire e di cui non posso fare alcuna esperienza diretta. Io non ho accesso attivo all'essere dell'altro, ma lo posso conoscere solo tramite un atteggiamento ricettivo di ascolto, in cui lascio che egli mi parli di sé e accetto le sue affermazioni come vere. Solo il soggetto di sensazioni è consapevole della realtà delle proprie sensazioni e può condividerle con altri, che però non le vivranno mai in prima persona e non se ne potranno mai appropriare. Per questo Spaemann afferma che “si danno persone solo al plurale”³⁶, perché esse possono essere solo nel rapporto tra loro le une per le altre

34 SPAEMANN R., *Wirklichkeit als Antropomorphismus*, cit., p. 14 (trad. it. A.F.).

35 Cfr. *ibidem*.

36 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 9; *Persone*, cit., p. 4.

“oggettive soggettività”³⁷. Inoltre ognuno di noi può venire a sapere dall'altro anche ciò che questi vede e percepisce di lui, ma non lo accetterà come reale senza un confronto critico con ciò che egli stesso sente di essere e sarà comunque cosciente di essere un qualcosa che va oltre ciò che gli altri pensano di lui. Io posso sì pensare l'altro come un mio sogno, ma, in accordo con il *cogito ergo sum* di Cartesio, non posso pensare me stesso come sogno di un altro.

Questa consapevolezza sta alla base di ogni riconoscimento della realtà al di là dell'oggettività. La scoperta della soggettività in noi costituisce il passo fondamentale che ci permette di riconoscere una realtà interiore cosciente per analogia non solo alle altre persone, ma anche agli esseri viventi dotati di un sistema nervoso centrale. Come scrive Rolf Schönberger, “ogni esperienza di sé diventa per Spaemann [...] paradigmatica per la comprensione del reale, in quanto, quando comprendiamo che qualcosa ha un'esistenza e un senso propri, lo comprendiamo in analogia con il nostro essere”³⁸. Per questo motivo parliamo agli animali e approviamo delle leggi per la loro tutela, che limitano il potere dell'uomo nei loro confronti.

Certamente, a differenza dell'essere persona che ci accomuna agli altri uomini, non potremo mai sapere come è essere un certo animale, per esempio un cavallo; tuttavia riconosciamo al cavallo un 'essere determinato', che egli ha in comune con noi, ossia la vita. Questo “avere in comune l'essere”, è ciò che Spaemann denomina come “*Mitsein*”, “essere-con”, utilizzando lo stesso termine che Heidegger utilizza in *Essere e Tempo* per indicare l'intersoggettività, l'essere con altri che caratterizza il nostro essere nel mondo (*in-der-Welt sein*).

Il *Mitsein* diventa per Spaemann proprio il paradigma della realtà, che ci permette di cogliere questa a partire dall'essere della persona fino all'essere delle cose inanimate: “l'essere reale è essere-con o non è reale”³⁹. Anche l'essere materiale, non vivente, ha infatti una realtà, che già il pensiero arcaico aveva considerato in maniera antropomorfica, cioè in analogia con l'essere vivente: gli elementi dell'acqua e del fuoco sono spesso oggetto dell'appellarsi religioso dell'uomo, così come San

37 SPAEMANN R., *Wirklichkeit als Antropomorphismus*, cit., p. 20 (trad. it. A.F.).

38 SCHÖNBERGER R., *Robert Spaemann*, in NIDA-RÜMELIN J. (a cura di), *Philosophen der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Von Adorno bis Wright*, Stuttgart 1991, pp. 571-575, qui pp. 573-574 (trad. it. A.F.).

39 SPAEMANN R., *Wirklichkeit als Antropomorphismus*, cit., p. 31 (trad. it. A.F.).

Francesco chiama sorelle e fratelli gli enti della natura, che ringrazia per la loro esistenza e che sente partecipi di un mondo comune. Spaemann non nega il fatto che con le cose inanimate noi uomini intratteniamo inevitabilmente un rapporto di funzionalizzazione, in quanto vediamo in loro degli strumenti a portata di mano (“*zuhanden*”, per citare nuovamente Heidegger), che possiamo utilizzare per soddisfare le nostre esigenze, tuttavia sostiene la necessità da parte nostra di accettare a fianco alla visione antropocentrica anche quella antropomorfica e di considerarla anzi come la più essenziale. “La realtà non è mai solo oggettività per soggetti e non è mai mera soggettività priva di contenuto”⁴⁰. Noi non chiamiamo qualcosa 'reale' se esso non ha un qualche genere di soggettività, sia anche rudimentale e se questa soggettività non ha un contenuto oggettivo, cioè se non “fa esperienza” (*erleben*) di qualcosa.

Per Spaemann la lettura antropomorfica del mondo non è solo una possibilità, ma la strada necessaria per poter riconoscere agli enti il loro vero essere. E questa necessità, il bisogno inevitabile dell'antropomorfismo, è dimostrato secondo lui dalla storia stessa della sua distruzione. La scienza moderna, come abbiamo visto, ha cercato infatti di eliminare qualsiasi considerazione dei fenomeni dal punto di vista della loro somiglianza con noi, rendendoli pura oggettività e spiegandoli secondo la teoria della causalità, ma ha fallito, come già risulta dal tentativo leibniziano di spiegare il movimento in termini di calcolo infinitesimale: nel momento in cui rinunciamo a qualsiasi concetto antropomorfico, rinunciamo all'essenza stessa della cosa che vogliamo spiegare, cioè alla sua realtà.

1.3.4. *La scomparsa della persona*

Il tentativo di liberarsi dell'idea di antropomorfismo nell'epoca moderna ha portato con sé l'eliminazione dell'uomo stesso come essenza reale, cioè della persona. Finché noi pensiamo alle cose attribuendo loro un essere, riconosciamo loro inevitabilmente anche un'identità. Una volta che noi invece prendiamo le distanze da

⁴⁰ *Ivi*, cit., p. 30 (trad. it. A.F.).

ogni riferimento antropomorfo alle cose, ci allontaniamo al contempo da noi stessi, dall'uomo, o meglio, dalla considerazione 'umana' dell'uomo. L'uomo diviene infatti se stesso un antropomorfismo ed è l'ultima cosa che si dissolve in questo abbandono. Nietzsche fu il primo – dice Spaemann – che arrivò a suggerire che anche l'idea dell'unità identitaria fosse un antropomorfismo, condannato quindi a sparire; e portò così al suo massimo compimento la sentenza di Hume: “non avizzeremo neppure d'un passo oltre noi stessi”⁴¹. Nella sua esperienza di sé e di ciò che lo circonda, cioè, l'uomo non si spinge mai oltre l'esperienza, ma resta nell'ambito di ciò che può vedere e toccare con mano: ciò che alla vista appare inanimato non può essere altro che così come lo vediamo, e a ciò che vive intorno a noi non riconosciamo una realtà altra da quella di 'oggetti' della nostra osservazione o del nostro utilizzo. Ciò che rimane è allora soltanto un mondo a-soggettivo, indifferente di oggetti, che in realtà non sono più oggetti di nessuno. “Il pensiero della realtà scompare”⁴². Per l'empirismo esistono infatti solo stati, desiderabili o non desiderabili, di cui i secondi sono da eliminare, o attraverso la cancellazione del dolore, o, in alternativa, attraverso la cancellazione del dolente stesso. Colui che soffre non viene considerato infatti come una vera e propria realtà, ma come sofferenza, cioè viene identificato con lo stato da cui è affetto. Ma colui che non è reale neppure a se stesso, non vede più nulla come reale.

Si giunge così ad una società in cui non si parla più dei soggetti, ma dei loro stati, ossia della continua alternanza di gioia e dolore, che non sono altro che “modi di apparire della realtà della vita”⁴³, in cui la vita fa esperienza di sé, ossia si sviluppa e cresce o viene minacciata e danneggiata.

Spaemann vede in questi termini nella età moderna la rappresentazione che Platone aveva fornito della decadenza di una civiltà: nella nostra società si guarda soltanto alla produzione di esperienze, ma non più a ciò che viene esperito, cioè alla realtà. Una società del genere tende alla sua autodistruzione, perché porta la persona a scomparire e lascia al suo posto solo soggetti di esperienze astratte, soggetti che

41 HUME D., *Trattato sulla natura umana* I, Parte II, Sezione VI, trad. it. P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2001, p. 153.

42 SPAEMANN R., *Wirklichkeit als Antropomorphismus*, cit., p. 26 (trad. it. A.F.).

43 *Ivi*, p. 27.

non hanno una dimensione temporale né una identità biografica⁴⁴.

Ciò che viene messo in evidenza dall'analisi di Spaemann è dunque una situazione di rovesciamento delle prospettive all'interno della società moderna e una forma profonda di autocontraddizione: la sostituzione dell'antropomorfismo con l'antropocentrismo – operata apposta dai moderni per dare maggior spazio alla considerazione dell'uomo in quanto soggetto del mondo e costruttore del proprio destino (*homo faber suae fortunae*) – si è rivelata al contrario nociva per l'essere umano stesso, che vede distrutta la sua dimensione più vera, venendo separato concettualmente dalla vita, ossia dall'essenza più concreta del suo stesso essere, in cui egli solo si può riconoscere come totalità e finalità in sé. Proprio la concezione antropomorfa, invece, è in grado di recuperare l'interezza della vita umana e di dare un senso compiuto anche alla vita non cosciente, come parte anch'essa di un mondo comune, di un “essere insieme”, che partecipa della stessa struttura teleologica di noi umani e che solo noi, in virtù della ragione, possiamo cogliere come tale e imparare a rispettare in modo debito.

Il ritorno all'antropomorfismo risulta perciò il percorso necessario per non perdere l'uomo stesso nel suo essere persona, ovvero nella sua realtà di individuo e di “essere-con” insieme a ciò che lo circonda.

2. Cosa vuol dire “persona”. La differenza tra “qualcosa” e “qualcuno” e il passaggio alla sfera morale

Le persone, tra tutto ciò che esiste, occupano una posizione particolare. Esse non costituiscono, prese nel loro insieme, una specie naturale. Per sapere se abbiamo a che fare con “qualcosa” o con “qualcuno”, è per noi necessario sapere già di che tipo di essere si tratta⁴⁵.

Nell'incipit della sua opera *Personen*, dedicata interamente alle riflessioni sul concetto di persona, che rappresentano una continuazione coerente dei lavori

44 Cfr. *ibidem*.

45 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 9; *Personen*, cit., p. 3.

precedenti sull'essere e sulla soggettività umana, nonché il loro coronamento, Spaemann introduce già in termini chiari la delicatezza della questione che ruota intorno al dibattito odierno: le persone occupano nel piano dell'essere una posizione del tutto particolare, unica e non riconducibile ad alcuna altra forma di esistenza.

La peculiarità che le contraddistingue risiede nel fatto che esse “non sono semplicemente la loro natura, la loro natura è qualcosa che [esse] possiedono”⁴⁶. E questo possedere, questo “avere-una-natura” è in esse originario e corrisponde al loro essere. Ciò significa che la persona, a differenza delle altre specie viventi, esiste distinguendo l'essere dal suo determinato “modo” di essere, cioè da una determinata 'natura', e lo fa, come già sappiamo, in virtù della ragione. Questa distanza che la persona può acquisire da se stessa ha anche le sue implicazioni negative, che non fanno altro che testimoniare ulteriormente l'unicità. L'essere umano è infatti l'unico che, grazie alla libertà del volere, può rifiutare come abbiamo visto sopra la vera libertà, cioè l'atto di benevolenza cui lo porta la propria ragione, e meritare nelle sue azioni o nella sua persona il titolo di 'disumano'; l'uomo 'disumano' non smette chiaramente di essere uomo e quindi umano, ma rifiuta la peculiarità della sua natura e decide di vivere in un modo che è non è conforme ad essa, non è cioè ragionevole. “Il 'disumano' è dunque, evidentemente, qualcosa che appartiene in modo specifico all'uomo”⁴⁷. Questo ci porta a comprendere cosa intende nel suo senso più estremo Spaemann quando afferma che le persone possono relazionarsi alla propria natura e comportarsi diversamente rispetto a tutti gli esemplari delle altre specie, per i quali invece non può esistere un modo di essere altro da quello che “per natura” è loro proprio.

Le persone meritano quindi un discorso a parte rispetto a tutto ciò che esiste, la loro definizione non può esaurirsi nella descrizione oggettiva di cosa esse sono, perché esse non sono un 'cosa', ma un 'chi'. Tuttavia questo 'chi' non è nemmeno soltanto soggettività, perché ogni persona non solo vede e percepisce se stessa, ma viene anche vista e percepita da altri, cioè è esteriorità, e presuppone quindi nella sua nozione “una pluralità di persone per le quali vi è una esteriorità di questa persona”⁴⁸.

46 *Ivi*, p. 40; *Persone*, p. 32.

47 *Ivi*, p. 16; *Persone*, p. 10.

48 SABANGU P.S., *La persona come paradigma dell'essere. Intervista a Robert Spaemann*, cit., p.

L'essere persona implica quindi una relazionalità immanente nel concetto stesso di persona, ossia una originaria comunità di natura. La presupposizione di una comunità, entro cui soltanto la persona può essere, ci conduce inevitabilmente ad oltrepassare la prospettiva puramente teoretica e a sfociare nella dimensione etica, morale. “Essere persona è occupare un posto, che non esiste senza uno spazio nel quale altre persone possiedono il proprio”⁴⁹.

Per poter comprendere il passaggio dalla metafisica all'etica, o meglio, la loro costituzione *uno actu*, è pertanto necessario capire in primo luogo come la persona sia tale in virtù del proprio essere, e non in virtù di quelle determinate caratteristiche empiricamente osservabili, che pure la definiscono nella maggior parte dei casi. Se l'avere una determinata natura da parte della persona è originario, il suo essere tale è anteriore a qualsiasi qualità fenomenica e corrisponde in tutto e per tutto all'essere di ogni uomo; anzi, l'essere persona è l'essere dell'uomo ed è l'essere che ne caratterizza *a priori* l'intera specie.

2.1. *Il dibattito con l'empirismo e la critica alla definizione di “persona” in base al possesso di qualità razionali*

Abbiamo detto che secondo Spaemann la persona, in quanto espressione della vita e suo più alto compimento, è sia esteriorità che interiorità, in un'identità unica che rende il suo concetto anteriore a qualsiasi dualismo. A partire dal pensiero moderno di Cartesio, che ha separato la *res cogitans* dalla *res extensa*, scindendo irreparabilmente la realtà fisica dal pensiero, la nostra tradizione culturale ha iniziato però a definire la persona sulla base di proprietà univoche, come la soggettività e la coscienza, astraendola dal concetto di vita. In questo modo, essa ha in primo luogo contrapposto la persona, come pensiero, all'uomo, come pura estensione, restringendo la cerchia delle persone ai soli individui in grado di esprimere empiricamente le suddette facoltà, e in secondo luogo, ha eliminato la concretezza

220.

49 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 193; *Persone*, cit., p.175.

della persona stessa, la quale, in quanto vivente, trova proprio nella vita il suo essere⁵⁰.

Al fine di progredire verso un suo ulteriore sviluppo, la società moderna ha dunque invece elaborato i presupposti della sua autodistruzione.

L'intento di Spaemann è allora quello di ricondurre l'essere persona alla vita e in particolare alla vita umana, in cui soltanto essa ritrova la normalità, ossia – mi verrebbe da dire – la 'naturalità' (nel senso genetico del termine) del suo esistere. L'epoca moderna è infatti per Spaemann prigioniera di un'utopia antropologica, la quale consiste appunto “nel tentativo di superare fundamentalmente la normalità della *conditio humana* [e] il cui esito inconsapevole è la distruzione di quella normalità che si chiama 'vita'”⁵¹.

2.1.1. *Da Locke a Parfit: l'identificazione della persona con la facoltà cosciente*

Il pensiero di John Locke, come ho accennato nell'introduzione a questo capitolo, rappresenta uno degli esempi principali agli occhi di Spaemann di una separazione della soggettività dal concetto di vita e di una definizione della persona con caratteristiche o facoltà empiricamente osservabili.

Locke afferma che la persona è soltanto interiorità, è una soggettività che si percepisce come identica attraverso lo scorrere del tempo; non è un essere in un determinato modo che l'uomo riconosce come proprio attraverso degli stati di coscienza, bensì non è altro che uno stato di coscienza. La persona è “un essere pensante dotato di intelligenza, di ragione e di riflessione, e capace di considerarsi in se stesso come la medesima realtà, in differenti luoghi e tempi”⁵². In questa definizione appare chiaro come la nozione di persona venga in effetti a coincidere con quella di identità personale, cioè con la relazione che un uomo ha con se stesso,

50 Cfr. la già citata tesi di Aristotele espressa nel *De Anima* B 2, 413b 1, per cui “la vita appartiene ai viventi” (*vivere viventibus esse*). ARISTOTELE, *Anima* B 2, 413b 1, trad. it. G. Movia, Rusconi, Milano 1996, p. 125.

51 ALLODI L., *La trascendenza, 'luogo' dell'umano*, in SPAEMANN R., *Persone*, cit., pp. V-XV, qui p. XIII.

52 LOCKE J., *Saggio sull'intelletto umano* II, 27, trad.it. G. Penati, La Scuola, Brescia 1985, p. 136.

ossia con quella che potremmo anche chiamare coscienza. Coscienza e memoria sono infatti per Locke le uniche facoltà che permettono alla persona di essere la medesima per tutto l'arco della sua esistenza. Per questo secondo lui gli uomini che non sono in grado di considerare se stessi o di ricordare la propria identità non possono essere considerate persone, sebbene rimangano “uomini”, termine che per il filosofo inglese viene spiegato solo su una base prettamente fisica.

Il criterio della coscienza di sé come elemento essenziale per il riconoscimento dell'essere persona è stato oggi ripreso ed estremizzato da Derek Parfit, che arriva ad affermare come la persona perda il suo essere tale ogniqualvolta si addormenta⁵³. Il sonno interrompe infatti secondo il filosofo contemporaneo la continuità della persona, perché la priva di quello stato mentale/psicologico necessario all'autocoscienza. La persona che si sveglia la mattina non è dunque la stessa che la sera prima si era addormentata. Ciò che rimane uguale è solo 'l'involucro fisiologico' degli stati di coscienza, ossia l'organismo umano e il suo cervello, dal quale la persona che di volta in volta compare “eredita” i contenuti della memoria posseduti dalla persona esistita in precedenza⁵⁴. Nei medesimi uomini si succede dunque una pluralità di persone, il che equivale semplicemente al dire, che nei medesimi uomini si succede una pluralità di stati mentali. La persona non nasce secondo tale interpretazione con l'inizio dell'esistenza umana in quanto organismo vivente, ma compare con il destarsi progressivo dei vari stati di coscienza umani.

Peculiare dell'idea di Parfit è proprio la concezione 'gradualistica' dell'essere persona. Nel suo famoso libro *Reasons and Persons* si legge: “l'ovulo fecondato non è un essere umano e una persona fin dall'inizio ma lo diventa lentamente”⁵⁵. Poiché anche in Parfit l'essere persona è garanzia della titolarità di dignità e diritti, lo stesso discorso del “non-essere, ma divenire” si trasferisce conseguentemente dal piano

53 Cfr. PARFIT D., *Ragioni e persone*, trad. it., R. Rini, Il saggiatore, Milano 1989, pp. 366-367: “La persona che domattina si sveglierà nel mio letto non avrà una relazione di continuità psicologica con me così come sono ora”. (Parfit parla qui, sulla scia di Locke, sempre della continuità psicologica come qualcosa che dipende dalla memoria, e fa l'esempio di una persona che si addormenta utilizzando dei sonniferi che provocano un effetto di amnesia retrograda).

54 Cfr. SPAEMANN R., *Quando l'uomo inizia ad essere persona?*, in SGRECCIA E., LAFFITTE J. (a cura di), *L'embrione umano nella fase del preimpianto. Aspetti scientifici e considerazioni bioetiche*, Atti della XII Assemblea della PAV, Libreria Vaticana, Città del Vaticano 2007, pp. 298-304, p. 301.

55 PARFIT D., *Ragioni e persone*, cit., p. 410.

ontologico al piano etico, e determina il 'moralmente sbagliato' attraverso una serie di stadi intermedi che però non sono specificatamente identificati, ma vanno da un minimo ad un massimo senza incontrare alcun confine definito. La posizione dell'autore nei confronti della legittimità etica dell'interruzione di gravidanza viene infatti spiegata sulla base della seguente considerazione: “la distruzione di questo organismo [l'ovulo fecondato] all'inizio non è moralmente sbagliata, ma a poco a poco lo diventa. Mentre all'inizio non è per nulla moralmente sbagliata, in seguito diventa una mancanza non grave che sarebbe giustificata solo se, tenuto conto di tutto, la futura nascita del bambino fosse un'eventualità seriamente peggiore o per i suoi genitori o per gli altri. Quando l'organismo diventa un essere umano a pieno titolo, ossia una persona, la mancanza non grave si trasforma in un atto moralmente molto sbagliato”⁵⁶.

Alla lettura attenta di entrambi i pensieri sopra citati credo non possano sfuggire almeno tre osservazioni, in effetti coerentemente collegabili l'una con le altre.

In primo luogo Parfit nega all'ovulo fecondato non solo l'essere persona, ma addirittura l'appartenenza alla specie degli esseri umani. In secondo luogo, egli associa l'essere persona all'essere “uomo a pieno titolo”, lasciando trasparire come la concezione della gradualità investa non solo la sfera della persona, ma anche quella dell'essere umano, il quale è tale dunque inizialmente in maniera parziale o inferiore e solo in seguito in maniera completa o superiore. Entrambi questi primi punti fanno sorgere in noi quasi spontaneamente le domande che in precedenza ci eravamo posti nei confronti della persona, questa volta però in relazione all'essere dell'uomo: quando inizia l'essere umano? Quali sono le caratteristiche che definiscono un organismo vivente un uomo? La linea di sviluppo che così viene a delinearsi presuppone tre stadi: zigote, essere umano, persona. L'ultima entità rappresenta lo sviluppo pieno della seconda e la seconda lo sviluppo pieno della prima. Ma che cos'è uno zigote prima di diventare un essere umano? È un essere vivente a cui può venir attribuita una specie di appartenenza o ha lo stesso valore di una qualsiasi cellula facente parte di un utero umano? E cosa vuol dire “uomo a pieno titolo”?

⁵⁶ *Ibidem*.

Sotto quali condizioni si attua il passaggio dall'essere 'meno uomo' all'essere 'più uomo'?

Tali quesiti rendono la teoria della gradualità, tipica dell'empirismo, piuttosto insidiosa e lasciano irrisolta una serie di dubbi che ne minano alle basi la solidità e ne dimostrano la scarsa affidabilità soprattutto quando abbiamo bisogno di rapportarci con elementi concreti in campo pratico. Il gradualismo utilizzato come paradigma esplicativo del divenire persona finisce per formulare un diritto alla vita e una dignità umana che partono da zero e progrediscono in relazione al processo ontogenetico del feto, raggiungono un massimo nella vita post-natale sino alla piena maturità, e poi iniziano a declinare in relazione all'invecchiamento e all'alterazione psicologica dell'anziano. L'essere persona viene quindi ad occupare uno spazio temporale ridotto nel corso della vita di un essere vivente umano, e resta legato alla fragile persistenza di un'attività psichica in buona salute.

L'ultima osservazione, deducibile dalle altre due, è volta infine ad evidenziare la totale assenza di una considerazione degli interessi propri del feto: la giustificabilità o meno della sua eliminazione viene definita da Parfit sulla base delle conseguenze rilevabili nella vita dei suoi futuri genitori o di "altri", senza alcun accenno al valore della vita stessa del soggetto (*o dell'oggetto?*) della cui eliminazione si discute. Una vita incapace di esprimere il proprio 'esserci' cosciente non ha il valore di una vita umana/personale; l'essere che la possiede non solo non è in grado – per mancanze di natura psico-fisica – di affermare i propri diritti, ma non ne possiede proprio e perciò non verrà nemmeno necessariamente difeso da altri.

Questo modo limitante di concepire la persona, definendola strettamente sulla base di facoltà psichiche o razionali, e quindi di separare sulla base di osservazioni empiriche uomo e persona si è diffuso oggi secondo Spaemann con grande rapidità nella nostra cultura, senza che nemmeno ci fosse il tempo per dedicarvi un debito spazio di riflessione. Ne è la prova, dice il nostro autore, il fatto che "il Presidente della Conferenza Episcopale Tedesca, intervenendo qualche anno fa nella discussione a proposito della cosiddetta morte cerebrale, affermò che poteva darsi che la morte cerebrale non fosse la morte dell'uomo ma che si trattava comunque della morte della

persona”⁵⁷.

Le espressioni che abbiamo trovato in Parfit non rappresentano quindi una posizione eccezionale e controcorrente, ma anzi costituiscono le idee direttrici di tutta la corrente filosofica funzionalistico-attualistica, all'interno della quale l'autore britannico è riconosciuto da Spaemann come “il pensatore di gran lunga più autorevole”⁵⁸, la cui opera sul concetto di persona appare, al di là della condivisibilità personale delle sue opinioni, frutto di un intelletto serio e capace.

2.1.2. *La persona come carattere sostanziale – non accidentale – dell'uomo*

Il concetto di base su cui poggiano le visioni moderne sia di Locke che di Parfit sull'essere persona e che costituisce la svolta della loro corrente di pensiero nei confronti della filosofia classica e idealista è l'assenza di un sostrato, di una sostanza.

Nell'empirismo esistono soltanto stati di cui abbiamo esperienza interna o esterna, ma non esiste un sostrato di tali stati, cioè qualcosa che li sorregga e che 'sopravviva' per così dire alla comparsa e alla distruzione di questi. Questa visione cade inevitabilmente in una forma di riduzionismo, che investe più ambiti.

Innanzitutto le differenze essenziali vengono ricondotte a mere differenze di quantità: la persona, così come l'essere umano, non è una sostanza, ma soltanto un grado, uno stadio relativo a determinati livelli di sviluppo psicologico. Tale interpretazione contrasta però con la definizione di 'essenza': i caratteri 'essenziali' sono quei caratteri che costituiscono necessariamente l'essere di un qualsiasi ente, e che quindi o ci sono (e allora l'ente è) o non ci sono (e allora l'ente non è), ma non possono essere posseduti in misura maggiore o minore, così come l'ente non può essere 'più o meno' se stesso⁵⁹. Graduali sono invece i caratteri accidentali che sono soggetti a cambiamenti e quindi ad alterazioni (come la crescita, la diminuzione ecc.). La coscienza, o consapevolezza di sé, allora, così come gli stati mentali, potendo presentarsi in gradi diversi, non è un carattere essenziale, ma accidentale e la

57 SPAEMANN R., *Quando l'uomo inizia ad essere persona?*, cit., p. 301.

58 SPAEMANN R., *Personen*, cit. p. 10; *Persone*, cit., p. 4.

59 Cfr. *ivi*, p. 261; *Persone*, p. 239.

sua mancanza o diminuzione nel singolo individuo non incide né sull'essere né sul grado dell'essenza stessa dell'individuo, così come una persona non è meno persona se è cieca o se sta dormendo.

In secondo luogo nel pensiero empirista si cerca di esaurire una realtà complessa come quella della persona in una sua proprietà, in un carattere che ne costituisce solo un aspetto, non tutti gli aspetti. Dire che la persona si definisce tramite i suoi stati psichici significa dire qualcosa di vero, ma non tutta la verità e oltretutto non coglie la specificità che distingue la specie umana dalle altre, ma anzi indica una qualità generale condivisa da individui adulti di specie diverse: non solo l'uomo 'a pieno titolo' è infatti secondo tale interpretazione “persona”, ma anche ogni altro animale che dimostri di possedere un certo grado di coscienza di sé e di capacità mnemonica. Cani, cavalli, scimmie e molti altri individui animali hanno allora, per esempio, in età adulta un maggior diritto alla vita rispetto a neonati o portatori di handicap appartenenti alla specie umana. Questa è d'altronde anche la tesi sostenuta da Peter Singer, un altro avversario di Spaemann nel dibattito odierno sul concetto di persona⁶⁰.

In terzo luogo il carattere riduzionistico di questo orientamento investe anche l'intera sfera della nostra spiritualità, che viene ricondotta in chiave naturalistica sotto la denominazione limitante di “attività mentale cosciente”, nonché infine la ricchezza della nostra vita psichica, che si vede privata nella considerazione dei caratteri

60 Gli scritti in cui Singer espone in maniera più evidente la sua teoria sull'essere persona degli animali sono in particolare *Animal liberation* (1975) e *Killing Humans and Killing Animals* (1979). Qui egli riformula in termini radicali la sua posizione animalista, affermando che, contrariamente a quanto si è soliti pensare, i concetti di “umano” e “persona” non sono sinonimi. Per Singer infatti, “persona” è un soggetto capace di apprezzare la propria vita e dotato di autocoscienza; sulla base di tale definizione, quindi, è possibile assumere che molti individui 'non umani' adulti, come per esempio, cani, cavalli, elefanti, abbiano diritto allo *status* di persona e di conseguenza ai diritti che vengono attribuiti alle persone in quanto tali, mentre altrettanti individui 'umani', che mancano di determinate capacità, come i neonati, i soggetti in stato comatoso o i malati mentali, non portino in sé motivi validi per meritarsi questo titolo. Così scrive Singer nel suo libro di *Etica pratica*: “un bambino di una settimana non è un essere razionale e autocosciente e vi sono molti animali non-umani la cui razionalità, autocoscienza, consapevolezza, capacità di sentire e così via, è superiore a quella di un bambino di una settimana, o anche di un anno. Se il feto non ha la stessa pretesa alla vita di una persona, sembra che non l'abbia neppure il neonato, e che la vita di un neonato abbia meno valore della vita di un maiale, un cane o uno scimpanzè”. SINGER P., *Etica pratica*, trad. it. S. Maffettone, Liguori, Napoli 1989, pp. 125-126. Cfr. anche SINGER P., *Animal liberation*, New York Review of Books, New York 1990, *Liberazione animale*, trad. it. E. Ferreri, Net, Milano 2003; SINGER P., *Killing Humans and Killing Animals*, “Inquiry”, XXII, 1979, pp. 145- 156.

essenziali dell'essere persona di una dimensione così profonda come quella dell'inconscio.

In contrapposizione alla concezione gradualistica della comparsa della personalità e al riconoscimento della persona sulla base del possesso effettivo di determinate proprietà, Spaemann sostiene la tesi che “l'essere persona non è una caratteristica dell'uomo, ma è il suo *essere*”⁶¹, e nella sua argomentazione riprende dalla definizione di Boezio il concetto di *individua substantia* rielaborandolo alla luce della filosofia classica aristotelica. Tale concetto si può riconoscere infatti in Aristotele in ciò che egli chiama in greco *hypokeímenon*, che significa letteralmente “ciò che sta sotto”, ossia il sostrato. Il sostrato è il soggetto del divenire, che soggiace ad ogni mutamento e pur mutando permane se stesso. La nascita e la morte non sono però mutamenti come quelli di crescere o diminuire, cioè mutamenti accidentali, bensì mutamenti sostanziali, che determinano l'iniziare o il cessare dell'esistenza del sostrato stesso.

L'essere persona, è quindi per Spaemann la *substantia*, cioè ciò che permane come attributo essenziale, costitutivo dell'uomo dal primo all'ultimo momento della sua esistenza, indipendentemente dal comparire o dal mutare di determinate facoltà o proprietà accidentali. “Non esiste alcuna qualità che voglia dire 'essere persona’”⁶², afferma Spaemann nella sua opera *Personen*. Certo, esistono qualità che attribuiamo all'essere persona e che ci suggeriscono di definire gli uomini come persone, tuttavia, “ciò che chiamiamo persone non sono queste qualità, ma coloro che le portano”⁶³.

2.2. Perché nel rapporto con le persone abbiamo a che fare con “qualcuno” e non con “qualcosa”

Il paragrafo precedente si è concluso con l'affermazione che le persone non sono le loro qualità, ma coloro che le portano. Questo spiega il fatto che quando parliamo di persone non parliamo di “qualcosa”, ma sempre di “qualcuno” e che

61 SPAEMANN R., *Quando l'uomo inizia ad essere persona?*, cit., p. 301.

62 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 13; *Persone*, cit., p. 8.

63 *Ivi*, p. 252; *Persone*, p. 230.

l'essere qualcuno non è una caratteristica che predichiamo di qualcosa, perché “qualcosa” e “qualcuno” indicano due modi di essere differenti che non possono giustapporsi l'uno all'altro. Qualcosa non può mai diventare qualcuno, né qualcuno diventare qualcosa.

Una persona dunque è qualcuno e non qualcosa e non lo diventa in un certo momento della sua esistenza, ma lo è originariamente. Cosa significa “qualcuno” è esprimibile solo “in modo tautologico: chiamiamo *qualcuno* qualcuno che ha questa e quella caratteristica”⁶⁴. Aggiungere alla definizione la presenza di determinate caratteristiche sarebbe fuorviante perché un determinato 'qualcuno' è sempre qualcuno anche se non dispone di quelle caratteristiche che gli altri 'qualcuno' hanno.

Spaemann è consapevole della difficoltà linguistica di esprimere questo concetto, che deriva dal nostro modo culturale di descrivere le cose con espressioni sortali, cioè attraverso dei predicati che le identifichino. Per cercare di spiegarsi meglio, l'autore cita allora una frase di David Wiggins, che rimarca palesemente la definizione di persona di Locke, ma che contiene degli elementi chiave che secondo lui colgono proprio ciò che egli intende per “persona” e per “qualcuno”: “una persona è qualsiasi animale, la costituzione fisica della cui specie delinea i membri tipici della specie degli esseri pensanti intelligenti, dotati di ragione e riflessione, e li rende tipicamente in grado di considerarsi in se stessi, come la medesima cosa pensante, in differenti tempi e luoghi”⁶⁵.

A parte il riferimento alle persone come “cose pensanti” (*thinking things*), che chiaramente contrasta con il pensiero di Spaemann, la definizione citata rende giustizia del fatto che le caratteristiche che noi vediamo solitamente nelle persone sono caratteristiche proprie degli individui 'tipici' della specie, ma non di tutti, caratteristiche che quindi accompagnano 'tipicamente' le persone, ma che non per questo 'fanno' necessariamente la persona o rendono il suo essere tale dipendente da esse.

64 SPAEMANN R., *Quando l'uomo inizia ad essere persona?*, cit., p. 301.

65 “A person is any animal the physical make-up of whose species constitutes the species' typical members thinking intelligent beings, with reason and reflection, and typically enables them to consider themselves as themselves, the same thinking things, in different times and places”. WIGGINS D., *Sameness and Substance*, Harvard University Press, Cambridge 1980, p. 188, cit. in SPAEMANN R., *Quando l'uomo inizia ad essere persona?*, cit., p. 302 (trad. it. A.F.).

Vediamo allora le riflessioni che Spaemann elabora a favore del fatto che la presenza effettiva delle caratteristiche tipiche delle persone non sia la condizione essenziale dell'essere persona.

2.2.1. *La storia del concetto di persona e la svolta determinante della teologia cristiana*

Per comprendere cosa voglia dire essenzialmente l'essere persona, Spaemann ripercorre il lungo cammino di sviluppo del suo concetto. L'accezione di persona di cui si vuole qui ricercare il significato, allo scopo di contribuire nel dibattito odierno alla discussione su chi è persona e chi, o meglio, 'cosa' non lo è, non è infatti di tipo descrittivo, ma normativo, e come ogni concetto normativo richiede di essere colta alla luce di una storia, che non è “la storia dell'oggetto [del concetto] pensato attraverso il concetto, bensì la storia del concetto stesso”⁶⁶.

In altre parole, cioè, ricostruendo la storia del concetto di persona, Spaemann non fornisce semplicemente una conoscenza informativa, esplicitiva di cosa significhi “persona”, ma cerca di mostrare come il significato che la nozione acquisisce nella storia e che ha tutt'ora è tale da esigere di avere un valore normativo: il risultato del processo di ricostruzione non ci dà solamente la certezza di poter dire chi è persona e perché, ma porta con sé – nel significato stesso del concetto – il dovere di un rispetto assoluto nei confronti di quel *modus essendi* che il concetto designa. La nozione di persona, quindi, ci conduce in una dimensione che è anteriore alla distinzione tra teoria e pratica e delinea i tratti essenziali di un 'essere' che coinvolge direttamente il nostro agire morale: parlare di “persone” non significa solo sapere chi esse sono e come si caratterizzano, ma significa riconoscere la loro dignità e rispettarle in virtù di essa.

Secondo Spaemann la storia del concetto di persona, per quanto antico, trova il suo momento chiave nel cuore della teologia cristiana, che per prima e unicamente ha riconosciuto l'essere della persona come eccedente rispetto ad un avvenimento

⁶⁶ SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 26; *Persone*, cit., p. 19.

puramente naturale e ha reso la sua nozione definibile⁶⁷. Con questo egli non vuole dire che il concetto di persona possa essere impiegato oggi solo a partire da un'impostazione teologica, ciò nonostante ritiene ipotizzabile “che la scomparsa della dimensione teologica alla lunga potrebbe implicare anche la scomparsa del concetto di persona”⁶⁸. Cerchiamo di capire perché.

Nella tradizione greca antica e fino all'epoca imperiale romana il termine persona è stato utilizzato sempre in un'accezione che rimandava al concetto di “ruolo”: come è noto, infatti, la parola latina *persona* deriva dal greco *prósopon*, che indica nella terminologia teatrale la maschera, il personaggio interpretato dall'attore. Già qui Spaemann riconosce un elemento fondamentale presente ancora nel concetto attuale di persona, cioè la dimensione della “non-identità”⁶⁹: l'attore non è se stesso sul palco, ma il ruolo che interpreta. Rispetto alla concezione attuale, il rapporto tra il se stesso e l'altro da sé è qui però invertito: “persona” non è il soggetto stesso, l'attore come uomo autentico, ma l'altro da sé, il ruolo interpretato, mentre il sé reale, ciò che sorregge il ruolo e ne rende possibile l'interpretazione, è *phýsis*, natura.

Dal mondo del teatro il significato di persona come ruolo si trasferisce successivamente nella storia alla società: “persona” diventa allora sinonimo di uno *status* sociale, nel senso di un ruolo che l'uomo deve interpretare nella società in quanto non solo animale, ma *cives*, sottoposto a dei doveri razionali di compostezza e di giusta condotta⁷⁰. Dal concetto di persona come ruolo nascono inoltre anche i tre ruoli grammaticali della prima, seconda e terza persona, conati dalla filologia alessandrina e infine, nella giurisprudenza romana, il concetto di *status* particolare, relativo sia all'uomo libero nei confronti degli schiavi, sia all'uomo nei confronti di ogni altra entità. In questa seconda accezione incontriamo per la prima volta un'equiparazione di persona e uomo, giustificata dalla considerazione dell'uomo non come semplice esemplare di una specie, ma come titolare di uno *status* giuridico, dietro al quale sta sempre, come presupposto ineliminabile, la natura umana: anche lo schiavo è detto persona rispetto alle cose, solo che invece di possedere un diritto

67 Cfr. *ivi*, p. 27; *Persone*, p. 20.

68 *Ibidem*.

69 *Ivi*, p. 31; *Persone*, p. 24.

70 Spaemann ricorda a questo proposito che “gli stoici hanno paragonato la giusta condotta di vita con una buona interpretazione di un ruolo teatrale”. *Ibidem*.

proprio, è *alieno juri subiecto*⁷¹.

La vera inversione di rotta che porta il concetto di persona a indicare non un ruolo rispetto alla propria natura, ma al contrario proprio quell'essere che prende distanza dalla propria natura come da un ruolo, si ha quindi per Spaemann solo nella dottrina cristiana dei primi secoli, e nasce come soluzione del paradosso neotestamentario della Trinità⁷².

Nel Prologo del suo Vangelo Giovanni chiama il *Logos*, incarnatosi in Gesù, direttamente “Dio” e compaiono quindi le prime due entità che si affermano, al di là della relazione tra Padre e Figlio, come una sola. Il Nuovo Testamento parla inoltre dello Spirito di Dio, il *Pneuma*, che si è effuso sugli uomini attraverso Cristo, aggiungendo alle difficoltà dei teologi un'ulteriore differenza, che deve in qualche modo essere ricondotta all'unicità divina per salvaguardare la forza del monoteismo giudaico-cristiano. La Scrittura viene allora interpretata alla luce della teoria neoplatonica dell'Uno di Plotino, che permette di pensare *Logos* e *Pneuma* come due emanazioni 'automediative' dell'Uno, in cui l'Uno resta pienamente in sé. La differenza delle tre 'ipostasi' (come le chiamarono in maniera astratta i teologi greci) rimane allora puramente numerica, non spaziale, e il concetto che può distinguere numericamente un essere, mantenendo tuttavia la sua unicità è proprio il concetto grammaticale di prima, seconda e terza persona, a cui ho sopra accennato: “può essere lo stesso uomo del quale si parla una volta in prima persona [*quis loquitur?*], un'altra in seconda [*ad quem loquitur?*] o terza persona [*de quo loquitur?*]⁷³.

Il concetto di persona nella Trinità implica una duplice conseguenza fondamentale per le riflessioni di Spaemann sull'essere della persona: l'essere di Padre, Figlio e Spirito si presenta infatti come la *prote oúsia* di Aristotele, ossia come una sostanza individuale, unica, concreta⁷⁴, che si realizza in tre persone, le quali trovano la propria realtà (la propria differenza dalle altre) precisamente nel prendere

71 Nelle *Institutiones* del giurista romano Gaio (II sec. d.C.), unica opera della giurisprudenza romana classica ad esserci pervenuta interamente in maniera diretta, non alterata da compilazioni successive, si legge la differenza tra cittadini liberi e schiavi nei termini rispettivi di persone “di diritto proprio” (*personae sui juris*) e persone “soggette al diritto altrui” (*personae alieno juri subiectae*). GAIUS, *Le istituzioni di Gaio* I, 48, a cura di M. Balzarini, Giappichelli, Torino 1998, p. 38.

72 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 23; *Persone*, cit., p. 25.

73 *Ivi*, p. 35; *Persone*, p. 28.

74 Cfr. *ivi*, p. 41; *Persone*, p. 33.

distanza dal loro essere-così. Da ciò deriva da un lato l'intrinseca pluralità della persona, che così intesa può essere compresa solo in relazione con altre, e dall'altro, il fatto che la persona, potendosi differenziare dalla propria essenza, dalla propria natura, non sia questa natura, ma vi si rapporti nella forma – su cui insiste più volte Spaemann – del “possedere-questa-natura”⁷⁵.

A chi obietta che definire le ipostasi della Trinità tramite il concetto di persona sia un antropomorfismo, Spaemann risponde quindi, introducendo un'argomentazione interessante, che è vero piuttosto il contrario: la nozione di persona non è una proiezione dell'uomo in Dio, bensì una proiezione della realtà di Dio nell'uomo; “essa si è sviluppata dapprima nel contesto teologico, e solo in seguito è stata trasferita all'uomo”⁷⁶. Non è quindi l'uomo a forgiare l'idea di Dio come “persona” sulla base delle caratteristiche della propria specie, ma al contrario egli assume per sé il concetto teologico di “persona”, riferendo a se stesso un modo di essere di cui la figura di Gesù Cristo rappresenta la prima e maggiore esemplificazione.

2.2.2. *Le persone: individui in un senso incomparabile*

Un altro concetto originario unicamente del Cristianesimo e correlato a quanto visto finora è la capacità della natura umana di autotrascendersi e di riconoscersi partecipe dell'Assoluto, non nel senso di esserne parte, ma nel senso di essere essa stessa, in ogni suo individuo concreto, l'Assoluto; tale idea non trova secondo Spaemann nel pensiero greco alcun equivalente intellettuale. In Platone infatti, per esempio, il tema della trascendenza dell'uomo esiste certamente, ma si arresta ad un livello che appare inferiore. Vediamo in che senso.

Per Platone l'uomo come individuo ha la possibilità di elevarsi al di sopra della

75 Questo è anche il motivo per cui in Cristo, emblema di tutti gli uomini, sono presenti una natura umana e una divina, senza che egli smetta per questo di essere un 'individuo': le due nature non si mescolano infatti tra loro, ma possono coesistere nella misura in cui entrambe sono 'possedute' da un'unica persona (Cfr. *ivi*, p.37; *Personae*, cit., p. 29).

76 SABANGU P.S., *La persona come paradigma dell'essere. Intervista a Robert Spaemann*, cit., p. 220.

sua pura individualità e di riuscire così a pensare il generale. Il generale è nella sua filosofia ciò che è comune a tutti, *koinón*, e coincide con la ragione, che è quell'organo che rende l'uomo saggio e libero perché capace di vedere l'essenziale al di là degli interessi particolari, la verità universale e quindi il vero Bene, ciò che è giusto per ogni uomo.

Ma la concezione di Platone – nella lettura di Spaemann – è limitativa: essa non coglie il fatto che l'uomo, rendendo generale se stesso, “perviene ad un modo d'essere superiore al generale”⁷⁷, cioè si fa totalità in una forma che supera l'opposizione di particolare e generale e che è allo stesso tempo fortemente individuale, in quanto unica e irripetibile in ogni uomo reale. Ogni persona ha una dignità incommensurabile proprio perché ognuna in maniera uguale è diversa, non è il generale, il comune, ma una realtà di volta in volta peculiare. “La verità stessa [allora] non appare come è il generale sovraindividuale, ma come concreto volto di un altro individuo”⁷⁸. In questa visione la ragione perde il suo valore di *koinón*, e diventa anzi ciò che differenzia le persone, invece di avvicinarle (muovendosi purtuttavia su di un piano che è superiore alla loro comunanza di base): essa è sempre infatti propria di tutti gli uomini, ma ogni uomo la possiede in maniera singolare e ha dunque un modo 'suo' di pensare ciò che è comune, che si scontra inevitabilmente con il modo degli altri di pensare, ognuno per sé, ciò che è comune, dando vita a conflitti tra universalismi che arrivano ad essere addirittura più aspri di quelli tra interessi particolari⁷⁹. È proprio questa l'unicità 'per sé' caratteristica di ogni uomo, che Spaemann esprime chiaramente affermando che “le persone sono individui in un senso incomparabile”⁸⁰.

La dottrina cristiana trova sulla base di questa idea anche una spiegazione più profonda della decisione libera dell'uomo tra il bene e il male, che apre la strada ad un'ulteriore dimensione fondamentale dell'essere persona. Secondo Platone l'uomo non segue sempre il bene perché non lo vuole e non lo vuole perché non lo conosce. Il male è dunque fondato sull'ignoranza. Nel cristianesimo le cose sono rovesciate: è

77 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 28, *Persone*, cit., p. 21.

78 *Ivi*, p. 30; *Persone*, p. 23.

79 Cfr. *ivi*, p. 198-199; *Persone*, p. 180.

80 *Ivi*, p. 11; *Persone*, cit., p. 5.

il male la base che rende l'uomo ignorante, perché lo spinge a rifiutarsi di conoscere la verità, ad “amare più l'oscurità che la luce”⁸¹. Amare l'oscurità significa rimanere in quella *curvatio in seipsum* da cui è negato all'uomo l'accesso all'essere dell'altro, alla realtà, cioè rifiutarsi volontariamente di seguire la nostra ragione.

Nella persona esiste allora un fondamento che è più forte della ragione stessa e che decide indipendentemente dalla propria natura e da qualsiasi determinazione qualitativa: questo fondamento per il Nuovo Testamento è il “cuore”, che Spaemann definisce “il fondamento senza fondamento (*grundloser Grund*)”⁸² e che sta alla base di ogni nostra esperienza antropologica. Conoscere o non conoscere la verità è allora una decisione che spetta al nostro cuore, il fondamento ultimo dell'uomo stesso, e viene visto nella dottrina cristiana come un “atto personale di 'fede”⁸³: “essi non mi credono”⁸⁴, dice Gesù nel vangelo di Giovanni, e identifica in questo misconoscimento il peccato. Conoscere la verità significa “credere” al volto concreto della persona che mi sta davanti, aprirmi con fiducia alla sua realtà.

2.2.3. *Le varie forme della differenza da sé propria dell'essere persona*

Come Spaemann ha sottolineato più volte, la particolarità della persona sta nel suo possedere la propria natura e quindi nel poter prendere internamente distanza da essa. Questa “differenza da sé” che si viene a creare nella persona può riconoscersi in più forme e rappresenta nel pensiero del nostro autore il perno, girando sul quale siamo in grado di cogliere a partire da più prospettive il perché l'essere della persona non si possa ridurre alla presenza effettiva delle sue qualità razionali.

Una prima riflessione che esemplifica ciò consiste in un'analisi dell'utilizzo da parte dell'uomo del pronome “io”. La persona è secondo Spaemann un essere “reale potenzialmente capace di autodesignazione, cioè di autorappresentazione”⁸⁵ e nel

81 *Vangelo di Giovanni*, 3, 19.

82 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 30; *Persone*, cit., p. 22.

83 *Ibidem*; *Persone*, p. 23.

84 *Vangelo di Giovanni*, 15, 22.

85 SABANGU P.S., *Natura, persona e ragione: un'impostazione antropologica*, “Ideazione”, IX (2), 2003, pp. 204-209, qui p. 208.

momento in cui si rappresenta o si designa, lo fa con il pronome “io”; essere 'io' però non significa essere soltanto coscienza, né presuppone necessariamente una conoscenza del proprio essere o della propria collocazione spazio-temporale, bensì si riferisce ad un livello più profondo di autoidentificazione. Chi dice “io” non è “un io (*ein Ich*)”⁸⁶, inteso in termini filosofici come pura soggettività, bensì un essere vivente, che si presuppone come un qualcuno così-e-così esistente in un determinato luogo e tempo, ma che tuttavia non coincide con queste determinazioni, rimanendo, indipendentemente dal loro variare, innanzitutto “io”⁸⁷. A causa di un incidente o di uno specifico disturbo neurologico, qualcuno può infatti perdere la memoria e non ricordarsi chi egli sia, né dove si trova e in quale epoca, ma, come insegna il *cogito* cartesiano, egli sa primariamente che è, cioè che esiste. Egli dice “io” anche se non sa ancora chi è, chiede agli altri “chi sono?” o “dove sono?”, ma non “chi sono io?” o “dove sono io?”, perché il suo 'essere io' è indiscutibile. Questo esistere, che viene designato dall’“io”, è indipendente da ogni determinazione qualitativa poiché la precede, mentre questa è per così dire una sua proprietà, nel senso che è da esso posseduta. “Io so di avere un essere in qualche modo determinato [...] ma io non sono immediatamente questo essere”⁸⁸.

La questione dell'io e della coscienza immediata di una propria identità che precede l'essere-così di qualcuno è ciò a cui ci conduce secondo Spaemann anche il *topos* letterario della metamorfosi. Nei racconti sulla metamorfosi di autori di tutti i tempi, da Ovidio a Kafka fino a nomi più recenti come Guimarães Rosa, il mutamento descritto non è mai di tipo sostanziale, come direbbe Aristotele, ma accidentale: ciò che muta sono solo le determinazioni esteriori dell'essere, ma non il soggetto che le possiede, che rimane sempre lo stesso uomo che dice “io”. In tutte le

86 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 18; *Persone*, cit., p. 12.

87 A questo proposito è interessante ricordare come Ernst Tugendhat, nel discorso della persona e della propria identità, preferisca evitare i termini sia “persona” che “soggetto”, e si esprima piuttosto proprio con la locuzione “*Ich-sager*”, per indicare cioè il referente della propria personalità come “colui che dice 'io'”. Secondo la sua teoria, una tale definizione non è per nulla limitante o poco chiara, perché, “colui che dice 'io' non esaurisce il proprio sé nel semplice dire 'io', ma esercita una forma di “autoattivazione permanente” (*permanente Selbstaktivierung*): egli riconosce cioè che la sua vita gli appartiene, che egli esiste [...] sotto le condizioni di un autodisciplinamento di una rigidità prussiana”. Da MÜLLER O., *Ich empfehle für mich das Bodhisattva-Ideal*, “*Berliner Zeitung*”, XXIX, 2003. Cfr. anche TUGENDHAT E., *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, Beck, München 2003.

88 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 18; *Persone*, cit., p. 12.

storie di questo tipo infatti, è sempre un essere umano ad acquisire altre forme di esistenza, non il contrario, e nell'esperienza di ogni altro *modus essendi*, egli mantiene sempre la propria identità con se stesso e si percepisce come sé nonostante cambi il suo modo di adeguarsi alle proprie sembianze e soprattutto la prospettiva in cui viene visto dagli altri e quindi la sua interazione con l'esterno. Il paradosso della metamorfosi, al di là del suo essere finzione, sta nel fatto che l'identità personale è puramente numerica e astrae dalle caratteristiche qualitative tipiche della specie umana, nonostante sia proprio in virtù di esse che nell'uomo è possibile un tale processo di astrazione. “*Chi noi siamo, non è evidentemente identico a ciò che noi siamo*”⁸⁹.

La terza prospettiva da cui Spaemann guarda al fenomeno tipicamente umano della distanza da sé è quella della differenza aristotelica tra *zen* e *eu zen*, ossia tra vivere e vivere bene. Mentre per le entità puramente fisiche vale secondo il nostro autore il detto scolastico “*agere sequitur esse*”⁹⁰, per cui una cosa esprime il proprio essere attraverso il suo agire, tutti gli esseri viventi hanno una costituzione teleologica caratterizzata da un “tendere a”⁹¹ (in tedesco *Aussein-auf*), la quale fa sì che essi non siano soltanto ciò che risulta dalla loro esteriorizzazione e che quindi esista una differenza tra il loro essere “di fatto” (comprensibile esternamente) e il loro essere “propriamente” (determinato invece dall'interno, da questa finalità)⁹². Uomini e animali possono di conseguenza 'mancare' in una certa misura il loro essere, presentare delle anomalie rispetto al loro essere proprio che non soddisfano ciò per cui essi sono e quindi trovarsi meno bene nella propria nicchia ecologica. Il “trovarsi bene [o] trovarsi male”⁹³ nel proprio essere è per Spaemann l'indicatore della differenza da sé e gli uomini sono gli unici viventi che sono consapevoli di questa differenza in quanto tale, cioè gli unici esseri che non soltanto la vivono nella propria esperienza, ma che sono in grado di andarvi oltre, di considerarla da una certa distanza, di riflettervi a riguardo e prendere posizione rispetto ad essa. Il dolore per esempio costituisce un'espressione della differenza tra l'essere-per e l'essere di

89 *Ivi*, p. 19; *Persone*, p. 13.

90 *Ivi*, p. 20; *Persone*, p. 14.

91 SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen*, cit., p. 112; *Felicità e benevolenza*, cit., p. 111.

92 Cfr. SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 21; *Persone*, cit., p. 14.

93 *Ibidem*.

fatto, ma, mentre l'animale vi risponde istintivamente in maniera immediata con una strategia di difesa o di riparazione, l'uomo ha la capacità di inframmettersi per così dire tra esso e le proprie risposte istintive, di mediare con la riflessione e assumere risposte diverse, come abbandonarsi consapevolmente alla sofferenza o considerare la stessa come condizione della vita e rigettare *in toto* la propria esistenza.

L'uomo quindi non solo non è soltanto ciò che è, ma può desiderare di essere diverso da come è e vive un rapporto interiore complesso con la propria non-identità, che lo pone quotidianamente di fronte ad una sfida che è quella del riconoscimento e dell'accettazione di sé, intesa come accettazione di questa differenza nei confronti della quale possiamo porci in maniere diverse.

La differenza inoltre può essere descritta secondo Spaemann sia come un movimento di entrata in se stessi, ciò che indichiamo con il nome di “riflessione”, sia come un movimento inverso, ossia un “uscire da sé”⁹⁴, ciò che avviene per esempio quando l'uomo parla di sé in terza persona. Parlare di sé in terza persona significa assumere una posizione esterna rispetto a se stessi, da cui in qualche modo il soggetto si auto-oggettiva e auto-relativizza. È soltanto in questa prospettiva che può esistere il linguaggio: utilizzando il linguaggio l'uomo si distanzia dalle sue esternazioni naturali vitali, oggettiva il suo dolore e lo descrive a parole anziché attraverso le grida, che sarebbero invece la risposta soggettiva immediata. “Il *medium* della comunicazione qui non è [dunque] affatto qualcosa di naturale”⁹⁵ – spiega Spaemann – cioè, la lingua non è una risposta istintiva; tuttavia – continua, rifacendosi ancora una volta ad Aristotele⁹⁶ – “essa è già sempre presupposta, nel momento in cui gli uomini entrano in quell'evento comunicativo attraverso il quale si

94 *Ivi*, p. 23; *Persone*, p. 16.

95 *Ivi*, p. 24; *Persone*, p. 17. In altra sede, Spaemann scrive inoltre riguardo al linguaggio: “la lingua è il medium diretto dello spirito umano”, per evidenziare come la comunicazione sia un aspetto che attiene all'uomo in quanto dotato di ragione, non in quanto espressione immediata dei propri istinti naturali. SPAEMANN R., *Gut und böse, relativ? Über die Allgemeingültigkeit sittlicher Normen*, IBK, Freiburg/Br. 1982 (2. ed.), p. 13.

96 Aristotele ritiene che la razionalità dell'uomo, e quindi la parola e la capacità di vivere in comunità, facciano parte della sua natura, e che quindi siano in lui 'naturali' anche se l'uomo deve prima imparare a svilupparli e anche se in singoli casi possono non manifestarsi. È comunque inscritto nella natura dell'uomo, infatti, secondo la tesi aristotelica, la potenzialità di comunicare e di inserirsi in una società. Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1253a 2-18, a cura di C.A. Viano, Rizzoli, Milano 2002, p. 77.

realizzano come ciò che sono, come persone”⁹⁷.

2.3. *Tutti gli uomini sono persone?*

Le riflessioni di Spaemann sulle peculiarità che distinguono l'essere delle persone da quello di qualsiasi altro essere vivente e che rendono unico il loro modo di rapportarsi alla propria natura preparano alla domanda definitiva, inevitabile, se ogni membro della specie *homo sapiens* sia effettivamente persona. La risposta affermativa di Spaemann è già stata resa nota dalle prime pagine della sua esposizione, e costituisce la tesi centrale del suo pensiero nonché dei suoi interventi nei dibattiti odierni; tuttavia l'autore ritiene corretto giustificarla al di là della sua verità intuitiva tramite sei argomentazioni specifiche che concludono il suo *Personen* e che egli ripropone poi interamente o in parte in diverse altre occasioni⁹⁸.

Tali argomentazioni nascono come 'controargomenti' alla tesi empirista di stampo lockiano, secondo la quale, invece, è ragionevole chiamare “persone” soltanto gli individui che dispongono di quei caratteri attraverso cui di fatto la persona viene definita, ossia razionalità e autocoscienza, e risulta pertanto opportuno attribuire solo a questi ultimi i diritti inviolabili di cui parlano le costituzioni europee e l'Organizzazione delle Nazioni Unite. L'idea di base di tale linea di pensiero, di cui Spaemann vuole dimostrare l'insostenibilità⁹⁹, sta nella convinzione che il concetto generale di “natura dell'uomo” non sia fondato da una connessione genealogica con altri individui di una specie, ma designi al contrario una comunità, i cui membri vi accedono grazie alle loro facoltà coscienti e in virtù di un atto cooptativo da parte di coloro che già ne fanno parte, in un momento quindi successivo alla loro

97 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 24; *Persone*, cit., p. 17.

98 Cfr. per esempio SPAEMANN R., *Is every human being a person?*, “The Thomist”, LX (3), 1996, pp. 463-474.; *Quando l'uomo inizia ad essere persona?*, cit., pp. 301 ss.; *Sind alle Menschen Personen?*, in SCHWEIDLER W., NEUMANN H.A., BRYSCH E. (a cura di), *Menschenleben – Menschenwürde. Interdisziplinäres Symposium zur Bioethik*, LIT, Münster – Hamburg – London 2003, pp. 45-50.

99 Cfr. SPAEMANN R., *Quando l'uomo inizia ad essere persona?*, cit., p. 300. A detta di Spaemann, negli anni '90 era stata addirittura proposta su questo piano da alcuni stati europei la sostituzione – a livello costituzionale – della dicitura di “dignità umana” con quella di “dignità della persona”, in modo da sancire una limitazione nel riconoscimento dei diritti inviolabili dell'uomo.

procreazione.

Vediamo dunque di seguito le succitate argomentazioni, che esporrò tuttavia in questa sede in un ordine diverso da quello utilizzato comunemente da Spaemann, al fine di raggrupparle secondo la loro vicinanza contenutistica.

2.3.1. *La connessione biologica come “connessione personale” e il rifiuto della critica di “specismo”*

La prima argomentazione di Spaemann a favore della perfetta identificazione di uomo e persona confuta proprio l'idea appena citata, secondo cui ciò che fonda la personalità è in qualche modo distaccato dagli aspetti prettamente biologico-genealogici dell'individuo.

Gli esseri viventi infatti, secondo l'autore, appartengono alla propria specie naturale in maniera diversa rispetto agli esseri non viventi: mentre questi sono uniti come esemplari della stessa specie solo per la somiglianza fenotipica, ma non intrattengono tra di loro alcuna relazione, così che per ognuno di loro è indifferente l'esistenza di altri esseri a loro simili, quelli “stanno reciprocamente in un rapporto di parentela, in un rapporto genealogico che è per essi costitutivo”¹⁰⁰. Questo significa che per gli animali, così come per gli uomini, il singolo esemplare non potrebbe esistere se non ve ne fossero altri della stessa specie, con cui intrattenere dei rapporti, per così dire “familiari”, sia solo anche di tipo riproduttivo.

Ora, la specie *homo sapiens* costituisce per Spaemann, più che ogni altra specie, un'enorme famiglia, i cui membri sono imparentati tra loro in maniera più profonda di quanto non si pensi. Nella misura in cui tutti gli uomini discendono presumibilmente – da quanto dicono i dati genealogici – da una stessa donna vissuta più o meno duecentomila anni fa, essi sono tutti accomunati da una connessione parentelare che è certamente biologica, ma non per questo 'a-personale'. L'essere persona dell'uomo non è qualcosa di sostanzialmente differente dalla sua natura biologica, ma anzi nasce in essa; è questa ad essere piuttosto qualcosa di

100 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 255; *Personen*, cit., p. 233.

sostanzialmente differente dalla natura degli altri viventi, come spiega il passo seguente:

mangiare e bere sono atti personali, *actus humani*, non solo *actus hominis*, come dicevano gli scolastici [Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 1, 1c.]. Sono rivestiti di rituali, costituiscono il centro di molte forme di vita comunitaria, si trovano al centro di molti culti. Lo stesso può dirsi per le relazioni sessuali. Anche qui la funzione biologica viene integrata in un contesto personale, spesso come forma più elevata di una relazione personale. Le relazioni di parentela delle madri e dei padri con i figli e le figlie, dei nonni con i nipoti, dei fratelli e anche dei parenti meno prossimi non sono meri dati biologici, ma relazioni personali di forma tipica, relazioni che di regola durano tutta la vita. La personalità dell'uomo non è qualcosa che va oltre la sua animalità. L'animalità dell'uomo, tuttavia, fin dall'inizio non è *pura* animalità, ma il mezzo per la realizzazione della persona. E i rapporti di vicinanza e lontananza nei quali l'uomo viene a trovarsi sono per questo di rilevanza personale, il che vuol dire etica¹⁰¹.

Molti atteggiamenti e azioni che nell'uomo sono relazionati al suo essere biologico, che rispondono ad esigenze dettate dalla sua animalità, sono dunque per Spaemann profondamente intrise di personalità e per questo differenti dalle attività biologiche degli altri animali. E i rapporti di parentela, le relazioni con i membri vicini o lontani della nostra famiglia, non vengono mai considerati meramente come relazioni di provenienza genealogica, ma condizionano in minore o maggior misura la vita e l'agire dell'individuo e lo fanno sentire membro di una comunità.

Il passo citato evidenzia inoltre un aspetto fondamentale del pensiero di Spaemann: le relazioni tra gli uomini, cioè le relazioni 'personali', sono sempre relazioni 'etiche'. La comprensione dell'essere persona anche da un punto di vista cognitivo ci riconduce sempre alla dimensione etica, la quale rientra anche nella spiegazione 'biologica' dell'uomo, ossia nella sua considerazione come esemplare di

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 255-256; *Persone*, pp. 233-234.

una specie naturale. Con questa tesi Spaemann controbatte le critiche di Singer, rappresentante dell'utilitarismo radicale, il quale rifiuta la parentela come criterio morale per decidere quali uomini si dovrebbero aiutare vicendevolmente in caso di mancanza di risorse e descrive la solidarietà tra gli uomini e il comune interesse per il bene dell'umanità come puri fenomeni di “specismo”, cioè di un atteggiamento antropocentrico che porta l'uomo a privilegiare i propri simili rispetto a tutti gli altri animali solo in quanto appartenenti alla propria specie¹⁰².

Per Spaemann il riconoscimento della dignità della persona non è una forma di specismo, perché nel caso degli uomini l'appartenenza alla propria specie ha un significato diverso che per gli altri animali: essa non indica solamente l'inclusione in un concetto astratto per la definizione di un genere, come l'animalità in generale, bensì è espressione della partecipazione ad una comunità concreta di individui, ad una famiglia di persone, che si chiama umanità e che come ogni famiglia 'naturale' riconosce i membri come propri sulla base di vincoli genealogici e non in virtù di atti giuridici, che stabiliscono arbitrariamente chi è persona e chi no a seconda della presenza di determinati requisiti.

Spaemann richiama a questo proposito le leggi giuridiche in vigore presso gli antichi romani dell'epoca pre-cristiana, che davano ad ogni padre il diritto di riconoscere o di negare al proprio bambino neonato lo *status* giuridico di figlio e quindi quello di uomo. Quella società, dice Spaemann, non aveva ancora “scoperto la comunità delle persone, nella quale nessuno deve i suoi diritti ad un altro, ma ciascuno è tale *sui juris*, e questo può soltanto significare che ne è membro per nascita”¹⁰³.

2.3.2. *La persona nei bambini piccoli. L'essere persone non è una potenzialità*

La seconda e la quinta argomentazione di Spaemann rivendicano unitamente l'essere persona di ogni bambino a qualsiasi stadio del suo sviluppo e anzi già al momento del suo concepimento, di contro al pensiero diffuso tra gli empiristi,

102 Cfr. sopra, Cap. I, Par. 2.2.2., nota 104.

103 SPAEMANN R., *Personen*, cit. p. 256; *Persone*, cit., p. 234.

secondo cui embrioni, feti e neonati sono soltanto 'persone potenziali', che possono, ma non devono necessariamente attuarsi come persone a tutti gli effetti.

Secondo Spaemann “non esistono persone potenziali”¹⁰⁴: l'essere persona non è una potenzialità che si può sviluppare fino a diventare effettiva; essa c'è o non c'è, perché, come abbiamo già visto, non esiste il passaggio da “qualcosa” a “qualcuno”, perciò, se la persona è qualcuno (e per Spaemann lo è) non può essere prima qualcosa. La persona si sviluppa, certo, fisicamente e mentalmente e ha delle potenzialità, cioè delle capacità che può con il tempo imparare a mettere in atto, tra cui per esempio l'intenzionalità; ma ogni suo sviluppo in questo senso presuppone già la persona stessa, perché essa è il soggetto di tali capacità, quel 'qualcuno' che le può realizzare. Non vi può essere un'intenzionalità potenziale se non c'è già una persona reale che può attuarla. Ciò non significa che essa debba effettivamente essere in grado di attuarla: alcune persone possono essere debilitate, non riuscire a sviluppare o realizzare una determinata potenzialità, ma non smettono per questo di essere tali; esse infatti prima di tutto sono, e il loro essere è essenzialmente l'essere di 'qualcuno'. La persona è dunque, nei termini aristotelici, *prote energeia*, sostanza prima; essa è la struttura che sottostà ad ogni mutamento del suo corpo, della sua mente e della sua interiorità, ma non il risultato di tali mutamenti. La persona è ciò che rimane al di là di tutti gli sviluppi che pure la riguardano e la coinvolgono: essa può crescere e diventare adulta, può invecchiare, può ammalarsi, può perdere coscienza, riacquistarla, cambiare il suo modo di pensare, di comportarsi e tuttavia è sempre se stessa ed è sempre una persona.

Il concetto di “persone potenziali” è vuoto, privo di senso, perché “il concetto di potenzialità in generale può sorgere soltanto nel presupposto della personalità”¹⁰⁵, cioè di un qualcuno che è la condizione stessa e il luogo del loro realizzarsi; a ciò che è puramente possibile manca la condizione della sua realizzabilità, ed è per questo impossibile, mentre quando sono date tutte le condizioni esso è possibile, e a quel punto è reale. La condizione di possibilità della persona coincide quindi con il suo esserci stesso, ed essa è perciò sempre reale, non potenziale.

Lo sviluppo nella persona di quei caratteri che definiamo “personali” (sono i

104 *Ivi*, p. 261; *Persone*, p. 239.

105 *Ivi*, p. 262; *Persone*, p. 239.

caratteri ad essere definiti personali, non la persona ad essere definita in base ai suoi caratteri!) avviene nel migliore dei modi proprio se essa è riconosciuta e trattata come tale. Questo concetto risulta chiaro leggendo le riflessioni di Spaemann sul rapporto della madre con il suo bambino. Nella 'normalità', ogni madre si rivolge infatti al neonato come ci si rivolge a “qualcuno”, parlando 'a lui' – direttamente – e dandogli del “tu”. Non parla di una cosa da cui si svilupperà una persona; nemmeno si rivolge al figlio una volta grande dicendo frasi come: “portavo in grembo un organismo che poi sei diventato tu”, ma gli dice piuttosto: “ero incinta di te”¹⁰⁶. Ed è proprio perché la madre parla direttamente al bambino, che il bambino impara a parlare, impara ad afferrare le parole, a comprenderne il significato e si sente chiamato piano piano a rispondere, a farsi coinvolgere da questo evento comunicativo, di cui fa già originariamente parte in quanto persona. Addirittura viene spesso naturale alla madre – o a chi per lei – 'regredire' nel dialogo con il bambino ad uno stadio relazionale infantile, abbassarsi al livello linguistico e comportamentale dell'altro per porsi sullo stesso piano e facilitare la reciprocità del rapporto.

Il fatto di parlare a qualcuno sapendo che egli non può ancora comprendere tutto ciò che diciamo e che non risponderà a tono alle nostre domande non ha però in sé qualcosa di falso, di costruito¹⁰⁷, non è come parlare ad un oggetto; noi parliamo ad un neonato ed instauriamo con lui un rapporto umano, ciò che vediamo in lui non è un qualcosa che noi dobbiamo provocare perché esso si formi fino a diventare persona, ma già una persona che ci ascolta e con cui vogliamo comunicare. Sicuramente noi lo incoraggiamo e lo sproniamo a parlare perché egli sviluppi le sue capacità, ma questo nostro impegno pedagogico e didattico è successivo al nostro relazionarci 'personalmente' con lui e ha senso solo dietro al presupposto del suo essere persona.

Secondo Spaemann, dunque, “è soltanto *perché* il bambino viene trattato già come una persona che diventa ciò che egli era fin da principio e quale fin da principio era stato considerato. Chi divide l'essere persona dell'uomo dal suo essere un organismo vivente recide il vincolo dell'interpersonalità all'interno della quale

106 Cfr. SPAEMANN R., *Quando l'uomo inizia ad essere persona?*, cit., p. 302.

107 Cfr. SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 256; *Persone*, cit., p. 235.

soltanto le persone diventano ciò che sono”¹⁰⁸.

Anche in relazione al processo di formazione delle proprie facoltà da parte di una persona è quindi essenziale l'elemento della pluralità, dell'interrelazionalità, l'essere persona in mezzo ad altre persone, l'occupare già originariamente un posto in nella comunità delle persone, che costituiscono concretamente l'umanità.

2.3.3. *La difficoltà di stabilire la presenza o meno dell'intenzionalità. Il caso emblematico della “persona malata”*

Altre due argomentazioni addotte da Spaemann contro il pensiero funzionalistico-attualista attaccano la fragilità dei criteri empirici per il riconoscimento della persona e difendono la realtà 'personale' della malattia, come un qualcosa che debilita le capacità di una persona, ma non per questo interrompe il suo essere tale.

Gli oppositori di Spaemann ritengono come sappiamo che una persona sia tale solo se possiede intenzionalità e autocoscienza. La presenza di questi due caratteri, però, non è sempre immediatamente percepibile o chiaramente dimostrabile e richiede perciò sempre un elemento valutativo, che è in mano a colui che esternamente giudica, non a colui che ne è il soggetto. Vi possono essere casi quindi in cui una persona agisce in modo intenzionale senza che l'osservatore da fuori possa percepirlo. La razionalità può rimanere celata dietro alcuni atteggiamenti o può esprimersi in un comportamento che noi non definiremmo tale. Spaemann richiama all'attenzione a questo proposito il caso del malato mentale¹⁰⁹: le azioni che attua una persona mentalmente disturbata possono sembrarci insensate e sintomo di una mancanza di razionalità. In realtà il soggetto in questione può avere una concezione propria, diversa da quella comune, di come si debba agire per raggiungere un determinato esito o può attribuire un significato particolare ad un evento, che alla maggior parte delle persone – cosiddette 'sane' – appare invece irrilevante.

Gli uomini con seri disturbi psicologici o psichiatrici vengono chiamati da noi

108 SPAEMANN R., *Quando l'uomo inizia ad essere persona?*, cit., p. 302.

109 Cfr. SPAEMANN R., *Personen*, cit., pp. 259-260; *Persone*, cit., pp. 237-238.

“malati”, il che indica il fatto che noi non li consideriamo “normali”; ma proprio questo loro anormalità conferma il fatto che essi sono persone e non qualcosa o altri esseri viventi. Se essi fossero degli altri esseri viventi, caratterizzati dalle loro forme specifiche di razionalità, appunto diverse dalle nostre, il loro essere-così ci risulterebbe 'normale', così come è normale che un cane cammini a quattro zampe invece che in posizione eretta. I malati mentali al contrario rivelano la negatività della loro condizione, appaiono come esseri umani 'infermi' che hanno bisogno di aiuto, non come qualcosa di essenzialmente diverso da noi, analogamente al modo in cui una sedia senza una gamba viene percepita da noi come una sedia difettosa, che ha bisogno di essere riparata, non come qualcosa di differente da una sedia¹¹⁰. Essi hanno una loro natura come le altre persone, ma a differenza di queste e degli altri animali non sono un tutt'uno con essa, non si rapportano in maniera armoniosa con il loro essere-così, ma lo possiedono in maniera appunto malata. A causa della difficoltà di relazionarci con loro, il loro *modus essendi* ci sfugge e non riusciamo a capire davvero come sia essere una persona come loro. Del resto ciascuna persona è per gli altri un mistero, dal momento che nessuna è semplicemente la somma dei suoi predicati o delle sue qualità e nasconde sempre un aspetto che non potremmo cogliere solamente da ciò che vediamo o percepiamo dal nostro punto di vista.

Il fatto che comunque riconosciamo le persone malate come tali e ci avviciniamo a loro per aiutarle fisicamente e psicologicamente, lungi dall'essere una forma di “specismo” – per le ragioni già esposte sopra – dimostra per Spaemann proprio il fondamento etico che accompagna necessariamente l'accesso all'essere persona dell'altro e che è peculiare della comunità delle persone. L'esistenza degli individui umani malati costituisce per Spaemann “la prova più dura dell'umanità”¹¹¹ e la arricchisce in quanto tale, le dà un significato ancora più grande: “essi suscitano il meglio nell'uomo, suscitano la ragione specifica del rispetto verso se stessi”¹¹². È proprio nella relazione con le persone che non hanno le qualità tipiche personali che sperimentiamo infatti cosa significhi riconoscere la persona come se stessa e non come insieme di requisiti, ed è qui che cogliamo il senso più profondo

110 Cfr. *ivi*, p. 259; *Persone*, p. 237.

111 *Ivi*, p. 259; *Persone*, p. 237.

112 *Ivi*, p. 261; *Persone*, p. 238.

dell'appartenere alla 'famiglia umana'. In questo senso Spaemann afferma che “ciò che essi danno all'umanità in questo modo, attraverso il loro prendere, è più di quanto essi stessi ricevano”¹¹³.

2.3.4. *Il diritto incondizionato dell'essere persona*

Come sesta e ultima argomentazione a favore dell'universalità dell'essere persona nella specie umana Spaemann riprende il discorso dell'incondizionatezza della persona. Il diritto di ogni uomo ad essere rispettato è un diritto incondizionato, che quindi non può venir valutato sulla base di determinati criteri o, appunto, condizioni. Il rispetto di un diritto è una questione pratica, che come tale non può essere suggellata da proposizioni apodittiche, ma ha sempre bisogno di una concreta obbligazione morale, che si rivolga di volta in volta ad un essere determinato, ora a questa, ora a quest'altra persona¹¹⁴; tale obbligazione può essere allora incondizionata solo se ogni volto concreto di una persona viene recepito come “un caso di incondizionatezza”¹¹⁵.

La determinazione di qualità specifiche per il riconoscimento della persona conferisce al contrario ad ognuno di noi uno *status* condizionato, che di conseguenza relativizza il nostro diritto alla vita e al rispetto da parte degli altri allo stadio mutevole di conservazione in noi di suddette qualità. Un tale riconoscimento si fonda oltretutto su un criterio arbitrario, che dipende non solo dalla presenza o meno in noi di certe proprietà, ma anche dalla capacità e dalla scala di valutazione di coloro che si ritengono o che vengono ritenuti responsabili della decisione intorno a tali criteri e della loro effettiva osservazione. Ogni persona sarebbe allora tale non più per nascita, ma in virtù di un atto di cooptazione da parte di una comunità di persone (tra loro riconosciutesi come tali) che non la reputano come suo membro.

113 *Ibidem*.

114 È fortemente percepibile in questo passaggio il riferimento alla filosofia dell'Altro di E. Lévinas, espressa per esempio in *Le Temp et l'Autre* (1983) o *Totalité et Infini* (1961). Cfr. LÉVINAS E., *Il tempo e l'altro*, a cura di F.P. Ciglia, Il Melangolo, Genova 2001, o ID., *Totalità e infinito: saggio sull'esteriorità*, con testo introduttivo di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1990.

115 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 263; *Persone*, cit., p. 241.

Per questi motivi Spaemann calca ancora una volta l'accento sulla necessità di considerare come unico criterio valido per il riconoscimento di una persona l'appartenenza alla specie biologica umana.

2.3.5. *L'inverso della questione: tutte le persone sono uomini?*

Nelle ultimissime righe del suo *Personen*, Spaemann introduce tuttavia un discorso che rimane ambiguo e che, pur non compromettendo l'essere persona di ogni uomo, sembra mettere in dubbio la restrizione dell'essere persona al genere umano.

Quando egli spiega la differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”, ammette infatti la difficoltà nel trovare una collocazione corretta in una di queste due categorie all'essere, per esempio, di un cane. Un cane, infatti, secondo Spaemann, non è qualcuno nel senso di un uomo, ma non possiamo nemmeno dire che sia qualcosa. Un cane o un altro animale domestico, soprattutto agli occhi del suo padrone o di qualcuno che lo conosce bene, presenta degli aspetti che sembrano andare oltre la pura animalità istintiva: riconosce le persone con cui ha maggiori contatti, mostra affetto nei loro confronti, sembra ascoltarle, comprenderle e in diversi casi le aiuta in maniera spontanea, correndo in loro soccorso. Egli si comporta quindi come un membro della famiglia in cui vive e ciò che stupisce maggiormente è che questo *feeling* non avviene, come tra i membri umani della famiglia, tra esemplari della stessa specie, bensì tra specie diverse. Ci si può allora chiedere: è possibile che alcuni esseri viventi non umani siano persone? La domanda non è banale, anzi è già stata posta da altri autori come, nuovamente, Peter Singer¹¹⁶, ed è sicuramente venuta in mente almeno una volta a chiunque abbia una relazione di vicinanza o di amicizia con un cane o un altro animale capace di legarsi in maniera profonda alla specie umana.

Il modo in cui Spaemann risponde a questa domanda non è però soddisfacente, perché lascia la questione aperta e mostra a mio parere come per l'autore non sia in realtà di grande interesse, per lo meno in questa sede, trattare il caso dell'essere degli

116 Cfr. *ivi*, p. 252; *Personen*, p. 230 e sopra, nota 60.

animali e appaia di gran lunga più importante invece per prima cosa specificare l'universalità dell'essere persona tra gli uomini. Egli infatti dice: “la specie, a cui attribuiamo l'essere persona, si chiama 'uomo', senza voler escludere con questo che al di fuori degli uomini vi possano essere altre persone”¹¹⁷. E alla fine del libro, in conclusione alla riflessione sui diritti umani, si legge: “i diritti delle persone sono diritti umani. Ma quando si dovessero trovare nell'universo altre specie naturali, viventi e in possesso di un'interiorità capace di sentire e i cui esemplari adulti disponessero di razionalità e autocoscienza, allora dovremmo riconoscere come persone non soltanto coloro che hanno queste qualità ma tutti gli esemplari di questa specie e dunque, forse, per esempio, tutti i delfini”¹¹⁸.

Da un lato sembrerebbe quindi che non esista alcun motivo per cui si dovrebbero escludere le altre specie animali dalla possibilità di essere persone, dall'altro Spaemann appare restio a sancire il passaggio da questa 'possibilità' alla conferma della sua realizzazione: se per lui altri esseri viventi dotati di interiorità, razionalità e autocoscienza possono essere persone, e i delfini sembrano rispondere a questi requisiti, perché allora egli non abbandona la forma del condizionale quando si tratta di riconoscere questi effettivamente come persone? Per Spaemann i delfini sono persone oppure no? Alla domanda diretta postagli da Paulin Sabuy Sabangu in un'intervista Spaemann risponde parimenti in maniera poco chiara, dicendo che pensa di no, ma che “se vi sono in essi delle qualità attraverso le quali si riconoscono le persone, dovremmo smettere di uccidere i delfini”¹¹⁹. La ripresa di questi passi mi sembra senza uscita; come si fa a veder se nei delfini ci sono quelle qualità in cui si riconoscono le persone? Questa domanda è fuorviante perché rischia di far rientrare 'dalla finestra' quell'atteggiamento empirista che Spaemann ha cercato fino ad ora di cacciare dalla porta, ossia la mera valutazione empirica della presenza o meno di certe qualità per il riconoscimento della persona.

La difficoltà credo consista proprio in questo: nelle riflessioni finora riportate è risultato chiaro come il problema della persona sia di fatto un problema etico,

117 *Ivi*, p.253; *Persone*, p. 232.

118 *Ivi*, p. 264, *Persone*, p. 242.

119 SABANGU P.S., *La persona come paradigma dell'essere. Intervista a Robert Spaemann*, cit., p. 227.

pratico, e come ciò che caratterizza le persone in quanto tali sia principalmente l'interrelazionalità che le lega tra loro in una comunità originaria, in quello spazio in cui ognuno occupa un posto e che esiste solo in quanto vi sono altri che a loro volta possiedono il loro, ossia lo spazio in cui ha luogo il riconoscimento. Ma questa relazionalità specifica rende l'essere persona un essere che va al di là di quanto possiamo vedere negli animali e che si riferisce propriamente all'uomo, all'umanità: è solo la comunità delle persone 'umane' che ha costruito una propria storia, un proprio mondo e che ha prodotto culture e società. È solo l'essere umano che ha riflettuto su se stesso, sulla propria interiorità e i suoi sentimenti e che ha cercato di esprimerla all'altro tramite la letteratura e la poesia; è l'uomo dunque, che ha creato l'arte e il culto religioso, l'esistenza delle quali dimostra la sua partecipazione consapevole dell'eterno e del divino. La capacità di esprimere il proprio Assoluto, la propria incondizionatezza di spirito vanno secondo me ben oltre il possesso di una determinata qualità razionale o autocosciente e costituiscono ciò che caratterizza geneticamente la natura umana e nessun'altra.

Gli animali i cui atteggiamenti o caratteri denotano una capacità di amore e di affetto nei nostri confronti che va oltre il loro istinto materno – che dovrebbe esercitarsi solo nei riguardi degli individui della propria specie o al massimo dei piccoli di altre specie – hanno sicuramente qualcosa di 'personale', e non ha caso li definiamo con sorpresa 'umani', perché mostrano di superare ciò che è loro proprio e di sviluppare una capacità di relazione che solitamente attribuiamo solo all'uomo. Il fatto che noi però ce ne stupiamo indica come una tale profondità di relazione sia inusuale per la loro specie e manifesti in qualche modo una sorta di 'umanizzazione' dell'animale, che non è in esso genetica, ma promossa forse dall'intensità del rapporto creato a partire da coloro che se ne occupano, i quali per primi, se gli vogliono bene, sono chiamati a comportarsi con lui 'umanamente'.

Il fatto di non poter attestare – al di là delle sensazioni soggettive di ognuno di noi – l'essere persona di alcuni animali particolarmente vicini all'uomo, non ci dovrebbe tuttavia permettere di ucciderli senza una giustificazione valida¹²⁰, per il discorso del *Mitsein*, dell'essere-con, di cui abbiamo parlato precedentemente in

¹²⁰ Cfr. SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 89; *Natura e ragione*, cit., p. 77.

riferimento alla necessità dell'antropomorfismo per la comprensione della realtà. Gli animali, in particolare quelli di cui parliamo, dotati di un certo grado di intenzionalità e di relazionalità, ossia di una certa “altezza nell'essere”¹²¹ – come accenna Spaemann nel suo *Das Natürliche und das Vernünftige* – sono soggetti delle proprie azioni e di una propria forma di interiorità, e soprattutto sono sensibili, capaci di soffrire sia a livello fisico che psicologico. Essi condividono con noi la vita, l'essere del vivente e guardandoli possiamo percepire la loro sofferenza e percepirla con dispiacere, conoscendo personalmente il dolore che essi provano.

Noi che siamo persone e che percepiamo più profondamente di loro la vicinanza con l'altro, il nostro essere-con, dovremmo quindi a maggior ragione rispettarli¹²² e giudicare indegno da parte nostra il recare loro sofferenza. Se un animale attacca un uomo, lo fa istintivamente, per paura o per fame o per aggressività, ma non compie un atto né ingiusto né cattivo, perché egli non è un essere morale; l'uomo invece ha la capacità di fermarsi di fronte ai propri istinti, di prendere distanza da essi, e paga questo *plus* nei confronti degli animali con la moralità, la quale non è solo un vantaggio, ma porta con sé il suo onere, che è quello della responsabilità: l'uomo è in grado di compiere il male, di provocare sofferenza senza una giustificazione 'naturale' nel senso di 'istintiva' e questo comporta per lui il dovere di rendersi responsabile davanti a se stesso e all'altro delle proprie azioni anche e soprattutto nei confronti di coloro che non si possono difendere, tra cui conto non solo gli animali, ma l'ambiente stesso e, richiamandomi all'“etica della responsabilità” o “etica del futuro” di Jonas, le generazioni future.

3. L'essere come essere-sé: l'anello di congiunzione di metafisica ed etica

Il discorso di Spaemann sulla responsabilità e sul rapporto con l'altro, che vedremo più approfonditamente nel terzo capitolo, ha bisogno di essere anticipato da una premessa indispensabile che ci porta a compiere un passo indietro prima di esaminare quelle che sono le questioni propriamente etiche del nostro autore.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² Cfr. SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen*, cit., p. 230; *Felicità e benevolenza*, cit., p. 231.

La dimensione pratica dell'uomo, la sua moralità, che si esprime a diversi livelli nell'interrelazionalità, in cui soltanto le persone possono esistere in quanto tali¹²³, non rappresenta un ambito separato dalla metafisica, ma vi inerisce totalmente derivando unitamente ad essa da un nucleo originario, il cui paradigma è l'essere, e più precisamente l'essere-sé (*Selbstsein*), ossia quell'identità propria reale che sfugge a qualsiasi oggettivazione. Questo significa che l'essere dell'uomo non può essere semplicemente 'conosciuto' attraverso un approccio di tipo teoretico, ma richiede necessariamente di essere 'esperito' all'interno di un rapporto morale, che solo può svelarne l'essenza reale. L'atto di benevolenza (*Wohllwollen*), con cui noi lasciamo-essere (*seinlassen*) l'altro e gli permettiamo di mostrarsi per ciò che egli è 'in sé' e non 'per noi', è certamente, come ammette Spaemann, una nostra scelta, un atto di libertà che possiamo anche rifiutare, ma rimane tuttavia l'unica strada percorribile per accedere alla realtà. L'essere vero, incondizionato, o si mostra da sé nello spazio della libertà, o resta inevitabilmente celato dietro il nostro interesse egocentrico, dietro la nostra percezione soggettiva, che si illude di appropriarsene cogliendone invece soltanto le determinazioni esteriori.

La prospettiva teoretico-scientifica, che fa dell'uomo un oggetto della sua analisi e ne studia in dettaglio la costituzione fisica e psicologica, descrivendolo dal punto di vista fisiologico e comportamentale, ma anche sociologico, politico e storico, ha sicuramente un'enorme utilità per il discorso antropologico e porta effettivamente alla conoscenza di aspetti che appartengono in tutto e per tutto all'essere umano. Quello che non va assolutamente dimenticato, è però che l'uomo non è soltanto questo oggetto o i suoi componenti: il suo essere non si esaurisce nella somma dei predicati che è possibile attribuirgli dall'esterno e non è neppure pura soggettività, coscienza interiore capace di atti intenzionali e di autorappresentazione¹²⁴.

Tutte queste prospettive non fanno che descrivere l'uomo astratto, l'uomo generico, mentre lasciano cadere quella che è l'essenza propria del suo essere reale: la vita. Ogni uomo non è un uomo qualunque o un uomo inventato, fittizio, frutto di un mio sogno o della mia immaginazione, ma un essere che vive, qui e ora, o che è

123 "Solo nel plurale esiste la persona". SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 87; *Persone*, cit., p. 76.

124 Cfr. *ivi*, p. 76; *Persone*, p. 66 e *ivi*, p. 89, *Persone*, p. 78.

vissuto in un determinato tempo e luogo, ossia un uomo vero, concreto. Ciascuno di noi è sempre “questo uomo”, “questo essere”, che si distingue da ogni altro, anch'esso parimenti determinato, in virtù di un'identità inedita e irripetibile che lo rende unico nella storia dell'umanità e che allo stesso tempo, proprio in quanto titolare di questa unicità, è uguale a tutti gli altri e costituisce insieme a loro una specie naturale di individui incomparabile a qualsiasi altra.

Ma l'essere reale di “questo uomo” lo possiamo scoprire soltanto rapportandoci con lui, conoscendolo 'personalmente' e lasciando che sia lui stesso a mostrarsi nella sua concretezza. Questo presuppone da parte nostra paradossalmente proprio la rinuncia a qualsiasi pretesa conoscitiva nei suoi confronti e anzi il riconoscimento di lui come un soggetto capace di avanzare a sua volta pretese riguardo a noi e che “a partire dalle aspettative della propria vita (d'altra parte simile alla nostra), decide e fa delle scelte assolutamente sue”¹²⁵. Questa rinuncia è ciò che Spaemann chiama *amor benevolentiae*, un atto di amore attraverso il quale lasciamo passivamente che la realtà si dia davanti a noi per come essa è e l'accettiamo così non perché vogliamo possederla (*amor concupiscentiae*), ma perché c'è.

La scoperta dell'essere dell'altro come essere-sé, “del proprio come dell'altro”¹²⁶, rappresenta quindi “quell'esperienza originaria di accoglienza della realtà”¹²⁷, che precede la distinzione tra filosofia pratica e teoretica e coglie l'essere nella sua costituzione più primitiva e concreta.

Vediamo allora cosa significa propriamente concepire l'essere nell'accezione del *Selbstsein* e in che modo tale intuizione, elemento di autentica originalità nel pensiero di Spaemann, ci sveli l'intimo rapporto di ontologia ed etica, che non derivano l'una dall'altra, ma si costituiscono insieme nell'apertura della nostra ragione alla libertà.

3.1. *L'essere come essere-sé*

125 SABANGU P.S., *Natura, persona e ragione: un'impostazione antropologica*, cit., p. 205.

126 SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen*, cit., p. 11; *Felicità e benevolenza*, cit., p. 7.

127 TUNINETTI L.F., *Presentazione*, in SPAEMANN R., *Natura e ragione*, cit., p. 10.

3.1.1. *Il realismo metafisico*

La comprensione dell'essere come *Selbstsein* rappresenta un momento fondamentale per l'interpretazione spaemanniana dell'essere persona (*Personsein*). “L'essere-sé significa avere un'identità che si dispiega secondo natura, anche se ciò indica allo stesso tempo la possibilità di un non compimento del processo che segue quella dinamica naturale”¹²⁸. “Essere-sé”, dunque, è quel nostro modo di essere che si sviluppa spontaneamente seguendo le disposizioni genetiche naturalmente inscritte nella costituzione della nostra specie di appartenenza. In virtù di tale spontaneità, esso risulta in ogni singolo individuo differente e può in alcuni casi anche mancare la formazione di determinate capacità 'tipiche' della specie, o formarle in gradi insufficienti; ciò nonostante rimane tuttavia proprio di quell'io che lo vive in prima persona, il quale appartiene alla sua natura in maniera aprioristica e incondizionata.

In secondo luogo “essere-sé” significa essere un vivente reale, non fittizio. In quanto identità numerica e non qualitativa, esso non può in alcun modo essere simulato, ma corrisponde ad un'entità concreta. Nel momento in cui conosciamo, o meglio, esperiamo l'essere-se-stesso, ossia l'altro nella trascendenza, comprendiamo per la prima volta che non esiste solo il nostro mondo, cui l'altro appartiene, ma anche il mondo dell'altro, cui apparteniamo noi, e la consapevolezza da entrambe le parti di questa relatività rende il nostro incontro un rapporto reciproco. Ogni 'io' si relaziona infatti all'altra persona sapendo di essere per lei quanto essa è per lui e percependo nel suo sguardo la medesima intuizione. Su tale reciprocità si fonda, dice Spaemann, il “realismo metafisico”¹²⁹, che è costitutivo per la persona e implica appunto la rinuncia a considerare l'altro come simulazione o sogno, quindi la rinuncia a dubitare sulla sua realtà o a ridurla a pura ipotesi.

Il realismo metafisico è ciò che distingue per Spaemann il vivere dell'uomo e il suo relazionarsi con l'ambiente circostante da quello dell'animale; per l'essere umano “non esistono – infatti, a detta di Spaemann – pure relazioni soggetto-oggetto. La relazione con la realtà è sempre allo stesso tempo una relazione nel senso di un

128 SABANGU P.S., *Natura, persona e ragione: un'impostazione antropologica*, cit., p. 208.

129 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 88; *Personen*, cit., p. 77.

'essere-con'¹³⁰. È l'essenza di questa profonda relazionalità che ci permette di concepire come reale, per esempio, il dolore che vediamo direttamente in un'altra persona o animale, cioè di avvertire l'essere in sé di un fenomeno, che di fatto non è e non può in alcun modo essere 'per noi' e che quindi in una visione egocentrica non percepiremmo come vero.

Ciò che a Spaemann preme precisare, è che “il 'realismo metafisico non pregiudica affatto una determinata teoria della conoscenza”¹³¹; esso non interferisce con l'efficacia delle nostre categorie conoscitive, né svaluta il significato del rapporto tra fenomeno e cosa in sé, ma attesta semplicemente che nel caso della conoscenza delle persone la relazione unilaterale tra soggetto e oggetto non è sufficiente; le persone si danno solo nella reciprocità, l'essenza 'personale' richiede loro di trascendere la propria soggettività e di essere contemporaneamente soggetto e oggetto, ossia di essere con altri. “L'essere persona è un essere-per-sé che gli altri possono sperimentare, ed è esperienza dell'essere-per-sé di altri”¹³².

La dimensione della reciprocità insita nell'essere della persona esclude che essa possa essere soltanto soggettività o pensiero: la scoperta dell'altro è infatti sempre mediata dalla sua esteriorità, dal suo essere per altri, da ciò che inizialmente noi vediamo in lui, e questo fa sì che la sua corporeità appartenga essenzialmente al suo essere persona. La corporeità costituisce la persona in due sensi contrapposti; da un lato rappresenta la possibilità di una sua radicale oggettivazione da parte di altri, ma dall'altro racchiude in sé insieme il nascondersi e il rivelarsi del suo essere-sé.

3.1.2. *L'essere come al di là dell'oggettività. Confronto con Heidegger e Lévinas*

L'idea dell'essere come trascendenza dell'oggettività è un'idea che nel corso del Novecento ha interessato diversi grandi autori tra cui Martin Heidegger ed Emmanuel Lévinas. Spaemann li cita entrambi manifestando stima nei loro confronti, ma riscontrando allo stesso tempo delle insufficienze o dei fraintendimenti

130 *Ibidem*.

131 *Ivi*, p. 89; *Persone*, p. 78.

132 *Ibidem*.

nel loro modo di considerare l'essere che il suo concetto di *Selbstsein* dovrebbe cercare di superare.

In *Sein und Zeit*, per esempio, Heidegger descrive la ricerca sul senso dell'essere come un'indagine sulla sua verità, intesa secondo l'etimologia del termine greco *alétheia*, cioè come l'essere che esce dall'oblio, dal suo essere nascosto e si 'rivela' (termine che comunque mantiene in sé ambigualmente i significati opposti di “manifestarsi” e “celarsi nuovamente”). L'intento di Heidegger appare però alla lettura di Spaemann contraddittorio: mostrare come l'essere si rivela significa descrivere le forme di manifestazione dell'essere, ossia offrirne una fenomenologia, cosa impossibile, dato che l'essere non è un fenomeno. Infatti ciò che Heidegger ha tentato di fare nel corso del suo capolavoro, è stato in realtà “spiegare l'essere descrivendo l'essere dell'uomo come l'essere che pone la questione dell'essere”¹³³; di conseguenza, ciò che ne risulta non è più a tutti gli effetti una fenomenologia dell'essere, quanto piuttosto una fenomenologia della questione dell'essere, cioè del modo in cui l'uomo si interroga riguardo all'essenza dell'essere e delle nozioni che ne può avere. Secondo Spaemann lo stesso Heidegger si è reso consapevole di tale incongruenza ed è per questo motivo che ha lasciato cadere la sua opera; si è accorto che ciò che ha scritto è ancora figlio di un'impostazione che egli voleva superare, ossia di una filosofia trascendentale che presuppone un soggetto e dei fenomeni che esistano per questo soggetto.

Per quanto riguarda Lévinas, invece, l'essere dell'altro è un qualcosa di assolutamente inconoscibile, misterioso, che si svela soltanto nella comunicazione interpersonale. Fin qui il pensiero dell'autore di *Autrement qu'être* è totalmente compatibile con il concetto spaemanniano di *Selbstsein*, cioè con l'idea dell'essere che non viene mai esaurito dalla sua esteriorità. La sua posizione però sembra radicalizzarsi in una direzione che Spaemann non condivide: per Lévinas, questa totale inaccessibilità del nostro essere all'altro, fa sì che il nostro accogliere l'altro, l'etica, il nostro prendersi la responsabilità per gli altri, sia qualcosa come un “aldilà dell'essere”¹³⁴. Una simile espressione appare a Spaemann una forzatura concettuale,

133 SABANGU P.S., *La persona come paradigma dell'essere. Intervista a Robert Spaemann*, cit., p. 224.

134 Cfr. ad esempio opere di Lévinas come *Autrement qu'être* (1974) o *Dieu, la mort et le temps*

nonché un fraintendimento di cosa significhi l'essere, nel senso in cui egli lo ha voluto intendere sulla scia del pensiero classico di Aristotele e Tommaso, ossia come “derivato della vita”¹³⁵. Per Spaemann non può esistere un aldilà dell'essere, “*perché l'essere è l'aldilà*”¹³⁶. L'essere è l'aldilà del pensiero, nel senso che è al di là di tutto ciò che io 'per me' posso vedere o percepire dell'altro, di tutte le 'mie' nozioni dell'altro. Ciò oltre cui io vado nell'aprirmi liberamente all'altro tramite la trascendenza è piuttosto da un lato la mia soggettività, la mia centratura naturale su me stesso che mi porta a considerarmi soggetto nei confronti di un ambiente che voglio analizzare e conoscere, e dall'altro l'oggettività, cioè l'esteriorità che l'altro è per me e che gli appartiene essenzialmente, ma non esaurisce tuttavia in sé il suo essere.

Parlando dell'epifania dell'altro come un aldilà dell'essere, Lévinas mostra quindi agli occhi di Spaemann di intendere l'essere in senso moderno, ossia come oggettualità.

3.2. *La costituzione uno actu di metafisica ed etica*

Comprendere che cos'è l'essere come *Selbstsein* nel rapporto con l'altro e quindi nella dimensione della praticità sembra allora grazie alle indicazioni di Spaemann piuttosto chiaro. Ma – ci si potrebbe chiedere – se esso è al di là del pensiero e quindi di ogni nozione che possiamo formulare in termini teoretici, come lo si può trasmettere a qualcun altro, spiegare cosa esso sia, una volta che lo si è scoperto?

Poiché si tratta di fatto di un'esperienza e non di una conoscenza, l'essere di cui parla Spaemann non può in alcun modo venir propriamente spiegato, cioè descritto attraverso dei predicati, perché non esiste alcun fenomeno, all'immagine del quale si

(1993). “Essere buono è deficit, deperimento e stoltezza nell'essere – è eccellenza e altezza al di là dell'essere. Il che significa che l'etica non è un momento dell'essere, ma è altrimenti e *meglio* che essere”, LÉVINAS E., *Dio, la morte e il tempo*, trad.it. a cura di S. Petrosino S., New Press, Como 2003.

135 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 80; *Personen*, cit., p. 70.

136 SABANGU P.S., *La persona come paradigma dell'essere. Intervista a Robert Spaemann*, cit., p. 223 (corsivo A.F.).

possa direzionare un qualsiasi interlocutore; tuttavia, poiché la persona è proprio il paradigma di questo essere, ognuno di noi ha già fatto senza dubbio da bambino esperienza di esso, anche se non se ne ricorda o se non sa che in quella data esperienza si è svelato a lui il vero essere, e quindi è sufficiente far presente all'altro questa o quest'altra situazione che egli ha vissuto e invitarlo a ripensare a quanto è successo. Spaemann a questo proposito si richiama a Platone, tracciando una riflessione sull'analogia tra essere e bene che ci conduce nel cuore della congiunzione di metafisica ed etica:

l'idea di essere è come l'idea di bene in Platone. Platone dice che non possiamo spiegare il bene in una forma oggettiva; ma se ne può parlare e, subito, essa diviene chiara come una luce. La stessa cosa vale, mi sembra, per l'idea dell'essere. Non possiamo definirla, ma se ne può parlare e, in un dato momento, la si comprende. E' un problema pratico¹³⁷.

E' qui che si svela il concetto portante della filosofia di Spaemann: l'essere è una questione pratica. Questo non significa che non ha un suo valore teoretico, ma che anzi lo presuppone come base e lo oltrepassa allo stesso tempo, appartenendo ad una dimensione ontologica che è antecedente alla distinzione tra metafisica ed etica. "Non c'è etica senza metafisica – dice Spaemann, e subito aggiunge – ma l'etica non precede l'ontologia come filosofia prima, né questa quella: etica e ontologia si costituiscono *uno actu* nell'intuizione dell'essere come essere-sé"¹³⁸. La tensione tra natura e ragione non si può sciogliere se non nel momento in cui si scopre nell'uomo la possibilità di quell'esperienza di accettazione libera della realtà, in cui la vita si trascende e che può avvenire soltanto per un atto di amore. Riconoscere la realtà dell'altro in quanto altro significa amarla, in una forma di amore (*amor benevolentiae*), che tende verso l'altro, al contempo però senza volersene appropriare, ma rispettandolo e riconoscendolo come degno di occupare uno spazio inviolabile nella comunità originaria delle persone.

L'amore quindi è per Spaemann l'unico strumento che può giungere all'essere

137 *Ivi*, p. 225.

138 SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen*, cit., p. 11; *Felicità e benevolenza*, cit., p. 7.

in quanto essere, l'espressione più alta di trascendenza, che si può presentare in forme più modeste nella giustizia e nel rispetto. La giustizia è vista in senso negativo, come una limitazione della mia libertà da parte dei diritti dell'altro, mentre il rispetto di tali suoi diritti è una nuova forma in cui faccio esperienza di lui. L'amore è un atto di apertura totale a ciò che ci viene incontro e non può rivolgersi che al reale. Non posso amare qualcuno che non esiste, perché l'amore non vede l'altro attraverso l'idea che ho di lui, ma solo l'altro in sé, nel suo vero esserci e mi spinge a volere il suo bene anche se non ne trarrò alcun profitto.

Conoscere l'altro in quanto altro e amarlo, nel senso di tributargli benevolenza, è perciò un tutt'uno. Del vero *amor benevolentiae* è capace soltanto l'uomo, perché egli soltanto è quell'ente che a differenza degli animali sa distinguere il motivo di un'azione dal suo fine. Da un lato si tratta infatti di percepire l'oggetto della benevolenza come un essere che possiede un essere proprio e una propria natura, dall'altro “se ne favorisce il perfezionamento attraverso la realizzazione di un determinato fine”¹³⁹. L'esperienza dell'alterità non consiste perciò soltanto nella constatazione dell'esistenza di qualcuno, ma nella comprensione del fatto che per questo qualcuno è in gioco qualcosa: la sua vita, o meglio, la sua vita buona (*eu zen*).

139 SABANGU P.S., *Persona, natura e ragione*, cit., p. 100.

III.

L'ESSERE COME PROBLEMA PRATICO: BENEVOLENZA, RICONOSCIMENTO E RESPONSABILITÀ

La scoperta dell'essere come essere-sé (*Selbstsein*), come essere reale che si dà nel rapporto con gli altri, ci conduce alla parte più propriamente pratica della filosofia di Spaemann. L'essere, in particolare l'essere dell'uomo, di cui ci stiamo occupando, è infatti per l'autore, al pari di e insieme al bene, un problema pratico, in quanto si svela per come è in se stesso solamente nel momento in cui le persone si danno vicendevolmente, ovvero nella modalità della relazione. Lo stesso relazionarsi non può a sua volta essere compreso sulla base delle categorie conoscitive con cui analizziamo le cose naturali, ma è al contrario esso medesimo “paradigmatico di come ci sono date le cose naturali, cioè del fatto che esse non sono assorbite per il modo in cui ci sono date, del fatto dunque che proprio il loro *esse* non coincide con il loro *percipi*”¹. Solamente tramite l'analogia con la relazionalità tipica delle persone è perciò possibile secondo Spaemann afferrare che cosa sia, tanto in riferimento all'uomo quanto agli altri esseri, ciò che Kant aveva definito la “cosa in sé” (*Ding-an-sich*), il noumeno, ossia la realtà vera degli enti, che sfugge al nostro sguardo oggettivo. Finché rimaniamo nell'ambito della pura teoria, tutto quello che possiamo cogliere saranno difatti solamente fenomeni, ossia le cose per ciò che esse sono 'per

1 SPAEMANN R., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Klett-Cotta, Stuttgart 1998 (2. ed.), p. 191; *Personen. Sulla differenza tra „qualcosa“ e „qualcuno“*, a cura di L. Allodi, Laterza, Bari 2005, p. 173.

noi', per come cioè noi le percepiamo, nel loro *percipi* appunto, anziché nel loro essere (*esse*), ovvero come mere exteriorità nei confronti di una soggettività che le oggettivizza.

Il fenomeno, come insegna Kant, non è tuttavia qualcosa di falso, non è pura rappresentazione soggettiva, né un'entità totalmente estranea o altra rispetto alla cosa in sé; esso al contrario, è suo 'segno', suo 'indizio'², ne è cioè una manifestazione parziale, che è quindi indissolubilmente legata al noumeno e anzi ne svela l'esistenza come sua propria vera e prima causa. Nella misura in cui, data la nostra costituzione fisiologico-neuronale di esseri viventi, non possiamo fare a meno nel nostro processo conoscitivo di passare attraverso la "porta stretta" della percezione, ciò che noi vediamo in quanto fenomeno non è quindi tutta la verità (come pensava invece Berkeley)³, ma è tuttavia il mezzo necessario affinché la verità si possa manifestare per ciò che essa è, ossia come causa del fenomeno stesso.

Per Spaemann, similamente a Kant, la persona ha un aspetto fenomenico, un'esteriorità, con cui si mostra agli altri e che gli altri percepiscono alla vista di lei. Tale aspetto però, pur appartenendole in maniera essenziale tanto quanto la propria interiorità, non esaurisce in sé il suo essere, ma rimanda parzialmente ad esso, manifestando a livello oggettivo alcuni atteggiamenti o azioni che lasciano trasparire un carattere personale assolutamente unico e irripetibile. Nell'incontro con una persona, vediamo inizialmente in lei soltanto ciò che ne percepiamo dal nostro punto di vista, a partire dallo sguardo con cui la investiamo come nostro oggetto di indagine; successivamente, dalle sue azioni, dal suo sguardo rivolto a noi, intuiamo che essa non è soltanto ciò che noi vediamo, ma possiede un essere in sé, che resta inaccessibile a qualsiasi approccio teoretico-conoscitivo. L'unica strada per cogliere questo essere in sé, questo essere reale, consiste per Spaemann nell'abbandonare il nostro ruolo egocentrico di soggetti, la nostra prospettiva naturale che ci porta ad autocentrarci nei confronti di un ambiente oggettivato, e nel considerare l'altro come a sua volta soggetto autocentrato di un mondo a lui esterno, di cui noi facciamo parte

2 Cfr. KANT I., *Critica della ragion pura*, a cura di Chiodi P., UTET, Torino 1967, pp. 443-444.

3 Cfr. BERKELEY G., *Trattato sui principi della conoscenza umana*, trad. it. M.M. Rossi, Laterza, Roma 1984., pp. 33-34: "il loro *esse* (di tutte le cose che esistono) consiste nel venir percepiti o conosciuti".

come oggetti osservabili. Abbandonare la nostra *curvatio in seipsum* significa trascendere la nostra natura, in un atto che corrisponde al farsi pratico della ragione e che per Spaemann non può essere altro che un atto di amore.

Io credo che non vi sia che l'amore che giunga all'essere in quanto essere. Perché l'amore è impossibile senza la realtà di ciò che io amo. L'amore è una sorta di trascendenza. Non posso amare che il reale. Il vero amore guarda veramente l'altro come altro, e non come mia idea di lui. Anche se non traggo alcun profitto da lui, anche se non lo rivedo mai più nella mia vita. Io voglio che sia felice. [...] L'amore è la più netta espressione della trascendenza verso l'essere⁴.

La comprensione della realtà è quindi inevitabilmente connessa alla dimensione etica del bene, all'atto di benevolenza che mi porta a riconoscere nell'altro un soggetto capace di aspettative proprie simili alle mie. L'*amor benevolentiae* è proprio la forma più alta di trascendenza dell'essere, l'amore totalmente disinteressato che da un lato ci invita a lasciar-essere negativamente l'altro, cioè a lasciare che la sua realtà sia libera di esprimersi al di là delle pressioni della nostra soggettività (ossia a “guardare l'altro come altro”), ma dall'altra ci spinge oltre l'atteggiamento passivo di accoglienza di ciò che è e ci sprona ad attivarci concretamente in favore dell'altro, a correre in suo aiuto per promuovere la sua realizzazione, la sua felicità (“io voglio che sia felice”).

Voler concorrere al perfezionamento della persona che ci sta di fronte significa per Spaemann aver compreso la sua vita, il suo essere reale, come un progetto, ossia come “un processo nel quale vi è qualcosa in gioco: il proprio poter-essere e un certo genere di 'soddisfazione’”⁵. L'idea di un progetto 'vitale' e della sua realizzazione non indica in Spaemann un postulato utopico, ma risponde alla concezione teleologica della natura per cui ogni essere vivente viene al mondo con un ruolo da svolgere, che gli viene assegnato dall'atto creatore e che si manifesta nelle azioni proprie del

4 SABANGU P.S., *La persona come paradigma dell'essere. Intervista a Robert Spaemann*, “Ideaazione”, IX (2), 2003, pp. 217-227, p. 224.

5 SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990 (2. ed.), p. 134; *Felicità e benevolenza*, trad. it. M. Amori, Vita e pensiero, Milano 1998, p. 132.

soggetto, nell'attuazione di quelle possibilità che gli sono peculiari, per ciascuno nei limiti e nella misura propri della sua identità e della sua natura. Nell'*amor benevolentiae* l'uomo è capace di percepire nell'altro quelle aspettative che questi, come ognuno di noi, fonda nella sua esperienza personale e di cui si prende cura, e partecipa a questa stessa cura senza alcun interesse se non il bene puro dell'altro. E colui nella ragione del quale affiora l'idea del bene altrui nella sua incondizionatezza, cioè come bene assoluto, dimostra di andare al di là della sua dimensione egocentrica, di trascendere la propria natura e appare egli stesso una rappresentazione dell'Assoluto, titolare di una dignità altrettanto assoluta che richiede di essere rispettata universalmente.

Nella misura in cui essa svela all'uomo il bene dell'altro e lo conduce a perseguirlo, la benevolenza di cui parla Spaemann non ha solamente una funzione ontologica e morale, ma anche 'felicitante', in quanto è attuazione della riuscita della vita umana nel suo senso più alto, cioè nell'amore del bene come tale. La felicità, per Spaemann, non è infatti l'idea di una autorealizzazione che ci spetta soltanto alla fine del nostro percorso esistenziale, come suo obiettivo ultimo, ma consiste in una gioia concreta che si realizza nell'esercizio quotidiano del percorso stesso, come esercizio di una vita buona, di una "vita che riesce" (*ein gelingendes Leben*). Ricordando Spinoza, Spaemann ripete infatti con lui: "la beatitudine non è il premio della virtù, ma la virtù stessa"⁶.

In *Glück und Wohlwollen*, l'opera di etica in cui Spaemann raccoglie la sua ampia riflessione sull'origine e il dispiegarsi dell'esperienza morale, il discorso sulla felicità viene analizzato sotto forma di una duplice sfida: da un lato si avverte il bisogno di superare le difficoltà che da sempre rendono inattuabile un'etica eudemonica, tra cui in particolare la possibilità latente di una sua strumentalizzazione ai fini soggettivi della persona e il disequilibrio tra una vita riuscita nella sua totalità e gli impulsi istintivi verso il bene immediato; dall'altro si considera la dimensione 'politica' della felicità, cercando di intervenire nella problematica della ricerca di un *bonum commune* e di affrontare le aporie del delicato complotto di interessi tra il

6 SPINOZA B., *Etica* V, Prop. 42, a cura di G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Bompiani, Milano 2007, p. 649.

bene proprio e il bene altrui.

A livello politico e normativo l'attenzione di Spaemann si concentra di conseguenza sul tema del riconoscimento (*Anerkennung*) della persona in quanto tale, che è dovuto secondo lui in maniera incondizionata e per nascita ad ogni essere umano, sulla base del criterio unico e indiscutibile dell'appartenenza alla specie *homo sapiens* e sfugge a qualsiasi tentativo di attribuzione o assegnazione giuridica di uno *status* da parte di terzi, che lo sottoporrebbe alla dipendenza di criteri qualitativi contingenti e arbitrari, strappando ancora una volta, come già abbiamo visto nei capitoli precedenti, la persona dal suo essere stesso, la vita.

Il riconoscimento della persona in Spaemann viene prima di qualsiasi attribuzione esterna di uno *status* e coincide, sulla chiara scia di Kant, con un atteggiamento di attenzione (*Achtung*) nei confronti di una realtà incondizionata, libera, che ci si mostra nella sua spontaneità assoluta, nella capacità di essere inizio delle proprie azioni e aspettative, e di esserlo da sempre, non in virtù di una nostra concessione giuridica. L'attenzione che rivolgiamo alle persone è, in altre parole, il sentimento di rispetto assoluto che nasce in noi di fronte all'espressione di una dignità infinita, che ogni essere umano emana da sé, e che noi comprendiamo nell'incontro benevolo con il suo essere reale, nell'atto appunto del riconoscimento, “in quanto forma specifica in cui le persone si danno reciprocamente”⁷.

Dal discorso sul riconoscimento della persona si può infine far derivare un altro concetto importante dell'etica spaemanniana: il tema della responsabilità morale. Una volta riconosciuta la dimensione incondizionata della persona come immagine o rappresentazione dell'Assoluto, la forma dell'attenzione costituisce “il fondamento della sua vocazione al rispetto incondizionato di sé, per l'altro uomo e per tutto ciò con cui egli ha rapporto, secondo la natura e il fine di ogni ente”⁸. La persona quindi, in virtù della sua capacità riflessiva di cogliere la verità della natura in sé e negli altri esseri, ha il dovere morale di prendersi cura di questa natura in ogni forma della sua dedità, di offrirle assistenza e sollecitudine, riconoscendo ogni ente che in essa si manifesta non solo come pura presenza oggettiva, bensì come un'entità teleologicamente strutturata e orientata, che in quanto tale, aspira a giungere al suo

7 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 193; *Persone*, cit., p. 175.

8 BOTTURI F., *Presentazione*, in SPAEMANN R., *Felicità e benevolenza*, cit., p. XIV.

buon fine.

Il contenuto del presente capitolo avrà allora il compito di presentare in maniera più approfondita i tre principali temi qui solo accennati della benevolenza, del riconoscimento e della responsabilità e di articolare attraverso di essi quelli che sono nella riflessione etica di Spaemann i momenti fondamentali del dispiegarsi dell'esperienza morale.

1. *L'amore come amor benevolentiae e l'etica della riuscita della vita*

Alla base della natura umana vi è, secondo il pensiero di Spaemann, un'esperienza originaria, elementare, che precede qualsiasi distinzione tra il teorico e il pratico e rivela la dimensione essenzialmente morale dell'essere umano: l'apertura accogliente verso tutto ciò che è, verso la realtà colta nel suo essere vero, in sé, nella libera espressione di se stessa e delle sue potenzialità e nella spontaneità assoluta del suo darsi automanifestativo. La capacità di raggiungere la realtà in sé (o di lasciarsi raggiungere da essa) è indice dell'essere ragionevole dell'uomo, ossia di quella sua dimensione trascendente che lo distingue dagli altri animali e che gli permette di abbandonare la sua prospettiva naturale egocentrica e di prendere le distanze da se stesso e dalla propria natura. In questo atteggiamento 'riflessivo' della ragione, teoria e prassi si ritrovano fuse insieme in una realtà unica, in quanto è proprio nella scoperta della verità della natura, cioè della natura in sé che la ragione si fa pratica e concepisce l'altro nella sua struttura teleologica, come un essere che tende verso un fine ultimo e il cui cammino deve venir promosso e sostenuto.

L'impegno attivo e concreto per il bene dell'altro, il moto d'amore che spinge a promuovere la buona riuscita della vita altrui costituisce quella potenzialità morale che è propria soltanto dell'uomo e che va oltre l'affetto o l'attrazione istintiva; anche l'essere umano conosce infatti quelle pulsioni naturali che lo spingono ad avvicinarsi ed unirsi ad altri esseri viventi, ma è in grado di notare che il movimento da esse originantesi lo direziona verso una soddisfazione privata, verso l'appagamento dei propri desideri più che all'interesse puro e incondizionato dell'altro. Come Spaemann

scrive in un suo saggio sull'ambivalenza della felicità, “il non voler perdere un amico o la propria moglie può essere interpretato ancora all'interno del contesto dell'esistenza biologica, che è direzionata al mantenimento di ciò che mi appartiene. Ma il bigliettino [posto sul cruscotto di alcune automobili, che dice] “guida con prudenza, pensa a tua moglie” è espressione di una benevolenza ragionevole, perché mi sprona a considerare me stesso come parte del mondo di un altro e non solamente gli altri come parte del mio”⁹. L'uomo in quanto essere ragionevole vive dunque all'interno di un orizzonte, il cui punto centrale non è se medesimo, sebbene muova sempre naturalmente, dal punto di vista percettivo e vitale, da una prospettiva soggettiva, da una determinata concezione di se stesso in un certo tempo e spazio. Lo sguardo della ragione è invece al contrario quello del “nessun luogo” (*nirgendwo*)¹⁰.

Ai due modi dell'esistenza umana, corrispondono secondo Spaemann due modi della felicità, come già era stato pensato da Aristotele. Da un lato esiste infatti la “felicità del cittadino”, quella che Aristotele definisce “normale” e “umana”, e che corrisponde ad una riuscita morale della vita promossa dal vivere normativo della *polis* greca, in cui si giunge alla forma più concreta di armonia tra interesse privato e pubblico. Questo tipo di felicità rappresenta il compromesso tra la limitatezza naturale dell'uomo, seppur virtuoso, e la contemplazione dell'incondizionato e del divino. Dall'altra rimane invece la felicità pura, la realizzazione assoluta della prospettiva universale, che si ha soltanto, secondo Aristotele, nella dimensione della *theoria*, nella partecipazione intellettuale delle cose eterne. Una tale forma di dedizione incondizionata all'Assoluto costringe però inevitabilmente l'uomo ad elevarsi al di sopra della *praxis* e quindi a distanziarsi in una certa misura dalla vita concreta nella sua totalità, che comprende anche gli aspetti materiali, sociali e politici, e che non si può esaurire nell'atto contemplativo. Il problema della realizzazione di una “vita felice” rimane dunque irrisolto, finché *eudaimonia* e moralità normativa non superano quelle difficoltà che ostacolano l'armonia del loro incontro.

Scopo dei seguenti paragrafi sarà allora scoprire come proprio all'interno della

9 SPAEMANN R., *Die Zweideutigkeit des Glücks*, in *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, pp. 95-106, qui p. 105 (trad. it. A.F.).

10 *Ibidem*.

sua concezione della benevolenza, più vicina questa volta al pensiero di Platone che a quello di Aristotele, Spaemann trovi la strada per superare quelle antinomie che nella storia della filosofia e della morale occidentale allontanano l'uomo da una formulazione condivisibile del problema della felicità.

1.1. *Benevolenza come riconoscimento della realtà dell'altro e promozione del suo fine ultimo*

L'accoglienza dell'altro per ciò che è, implicando come suo presupposto necessario l'abbandono da parte dell'uomo del suo sguardo oggettivante di soggetto e della prospettiva egocentrica in cui ogni essere vivente si trova situato per natura, si traduce, a partire dal suo aspetto 'passivo' di ricettività di un qualcosa che mi viene incontro, nella possibilità 'attiva' di partecipare della manifestazione di questo qualcosa, ossia di fare un'esperienza autentica dell'altro, lasciandosi investire dal valore finale e non strumentale di essere e bene che questi porta con sé ed emana dal proprio essere-sé. Questo tipo di esperienza rende intuitivamente chiaro il rapporto intimo e inestricabile di metafisica ed etica: l'incontro concreto con l'altro nel suo essere-sé rivela da un lato la gratuità assoluta della sua realtà e dall'altro il carattere teleologico, finalistico della sua natura.

Per questo motivo l'esperienza dell'accoglienza può essere per Spaemann soltanto un'esperienza di amore e può essere attuata di conseguenza solamente dall'uomo. Mentre gli animali agiscono sempre sulla base di motivazioni istintuali, soltanto l'uomo è infatti in grado di distinguere, come disse Aristotele, tra *finis quo* e *finis cuius gratia*, cioè tra “l'a-che-scopo [e il] fine ultimo”¹¹; gli uomini sanno distinguere cioè i moti che vengono dettati alla loro coscienza dal loro istinto e sono in grado di non ascoltarli, di non seguirli, o comunque di non identificarsi immediatamente con essi, bensì di prenderne distanza e di riflettere su possibili alternative di azione che, pur non soddisfacendoli sensibilmente, appaiano piuttosto più 'ragionevoli' in una data situazione e in un dato insieme di circostanze. La

¹¹ SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen*, cit., p. 125; *Felicità e benevolenza*, cit., p. 122.

distanza da sé, dalla propria istintività, permette perciò all'uomo una doppia percezione dell'essere, cioè la percezione da un lato del suo essere naturale, spinto all'appagamento di determinati bisogni e dall'altro del suo essere trascendente, che persegue un bene diverso, o meglio, superiore, rispetto al fine istintivo dell'autoconservazione, per il quale il *conatus in existentia perseverandi* degli esseri viventi non è un obiettivo, bensì un ulteriore mezzo in vista del proprio raggiungimento, una funzione intermedia con cui la natura guida ogni essere verso di esso, ovvero verso il fine ultimo, che è il vivere bene (*eu zen*).

La capacità dell'uomo di cogliere le due dimensioni dell'essere si ripropone inoltre, al di là del rapporto con se stesso, nell'incontro con l'altro, nell'apertura accogliente alla realtà che gli viene incontro, consentendogli dunque di leggere nell'altro non solo i suoi bisogni istintuali, ma il suo essere trascendente e la finalità insita nella sua natura, cioè il suo bene, e di attivarsi concretamente per concorrervi. Il destarsi alla realtà, che abbiamo visto precedentemente essere indissolubilmente legato al destarsi della ragione proprio dell'essere umano, è quindi l'atto essenziale per poter parlare di amore. Spaemann infatti scrive: “la benevolenza presuppone due cose. Innanzitutto essa ipotizza la struttura teleologica dell'esser vivente, al quale le cose interessano, sono buone, utili o piacevoli: solo in questo caso egli può essere benevolente. In secondo luogo la benevolenza presuppone che quell'essere il cui bene è da volere sia visibile per come è in se stesso”¹².

La benevolenza (in tedesco *Wohllwollen*) è dunque la sollecitudine peculiare dell'uomo – in quanto essere razionale – verso il bene dell'altro, ossia un “amore conforme a ragione”. Questa visione delle cose dovrebbe destare a mio parere due tipi di considerazione. Innanzitutto parlare di “sollecitudine” o “cura” (*Sorge*) rievoca immediatamente il concetto di cura in Heidegger, rivestendolo però di un significato diverso: mentre in *Essere e tempo* la cura designa infatti un'apprensione preoccupata e angosciata per l'altro, nei testi di Spaemann questo termine viene utilizzato in un'accezione totalmente positiva, indicando un'adesione e una disponibilità sincera nei confronti della vita dell'altro, che non produce in noi un senso di angoscia, bensì di gioia per il bene di un fine in sé, alla realizzazione del

¹² Ivi, p. 123; *Felicità e benevolenza*, pp. 121-122.

quale tentiamo serenamente di contribuire. In secondo luogo il ricorrere da parte di Spaemann al termine filosofico medievale “*amor benevolentiae*” richiama e sottolinea significativamente la netta contrapposizione con la concezione dell'*amor concupiscentiae*, quell'atteggiamento ancora istintivo in base al quale l'uomo si illude di riconoscere l'interesse dell'altro senza però conoscerlo veramente, e persegue di fatto soltanto il proprio bene, tramite la volontà ancora egocentrica e possessiva di un'identificazione sentimentale con un altro, che altro davvero non è, in quanto non viene considerato come 'soggetto', bensì soltanto come 'oggetto' del proprio desiderio.

La vera benevolenza cerca al contrario la felicità dell'altro indipendentemente da qualsiasi vantaggio personale, quindi non per possederlo o per avvicinarlo a noi, ma solamente per il fatto che egli c'è, esiste ed è reale, e come ogni realtà persegue teleologicamente la propria realizzazione.

1.1.1. *L'uomo: fine istintuale o fine in sé? La sacralità della vita e la dimensione del ringraziamento*

Per supportare con motivazioni valide la tesi secondo cui quel cambio di prospettiva tipico del distarsi alla realtà della nostra ragione, in cui si attua l'*amor benevolentiae*, non è deducibile dal punto di vista dell'istinto, Spaemann sviluppa un'analisi sulla funzione del principio di autoconservazione dell'uomo, considerandolo l'esemplificazione più significativa dei nostri moti istintuali.

L'identificazione dell'autoconservazione come fine delle nostre pulsioni è possibile, spiega Spaemann, soltanto grazie ad un atto riflessivo della nostra ragione. “Nella condizione di vita incosciente, istintuale, non esiste il fine istintuale dell'autoconservazione; esiste la paura, la fuga dal nemico o la ricerca del nutrimento”¹³. È solamente dal punto di vista del nostro essere razionale che siamo in grado di leggere tali reazioni, quali la paura o la fuga, come funzionali alla preservazione della nostra vita o della nostra specie, e di riflettere sull'esistenza del

¹³ Ivi, p. 125; *Felicità e benevolenza*, p. 123.

nostro io e sulla possibilità della sua scomparsa. Se lasciamo che la spiegazione di tutti i nostri sentimenti e delle nostre azioni si esaurisca nello scopo del nostro automantenimento e giudichiamo questo scopo come il nostro fine ultimo, perdiamo di vista quella che è la nostra realtà trascendente e restiamo incatenati completamente all'istinto. Una visione di questo tipo è quella per esempio sostenuta da Schopenhauer: per lui l'io è effettivamente soltanto il fine dell'istinto di autoconservazione ed è perciò da esso condizionato in ogni sua espressione. Secondo Spaemann però all'interno di un tale quadro ontologico il destarsi alla realtà dell'io non porterebbe ad altro che alla sua scomparsa: “l'istinto non può essere la ragione della sua propria libera affermazione”¹⁴, perché non lascia al soggetto la possibilità di scelta e di riflessione di fronte ad eventuali alternative di azione o di risoluzione di determinate circostanze. Parimenti, “neppure l'istinto dell'altro può costituire una ragione per rispettare la sua esistenza”¹⁵. Se il valore di un uomo è determinato soltanto dal suo istinto di autoconservazione, una volta che la sua vita cessa, cessa pure quell'unico 'io' che poteva avere un interesse – sempre istintuale – per essa; e allora quale argomento potrebbe valere contro l'omicidio indolore di un uomo, per di più in assenza di parenti (i quali potrebbero al massimo rivendicare il proprio attaccamento al familiare come a qualcuno di 'appartenente' a loro)?

A Spaemann la risposta appare chiara: nessuno. Dal punto di vista puramente istintuale la vita dell'uomo possiede solo un valore relativo, che per questo non le garantisce alcun rispetto necessario da parte di coloro che non condividono la medesima prospettiva.

Come avevo già spiegato nel primo capitolo¹⁶, l'unico elemento che può assicurare all'uomo un rispetto incondizionato da parte di se stesso e degli altri è per Spaemann invece soltanto il riconoscimento della *sacralità* della sua esistenza, cioè la sua considerazione come fine in sé, come portatore di un significato che non ha valore, perché è superiore a qualsiasi valore attribuibile, ed è appunto ciò che chiamiamo dignità. Questo argomento sostiene l'inevitabilità di una visione religiosa della realtà, sia da un punto di vista ontologico che morale. “Il sacro è [infatti]

¹⁴ *Ibidem*, *Felicità e benevolenza*, p. 124.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. sopra, Cap. I, Par. 2.2.2.

l'incommensurabile, ciò che non può essere dedotto o fondato in maniera funzionale, il 'bene' inteso come predicato univoco¹⁷. Il superamento di qualsiasi funzionalismo e l'incontro con il bene assoluto si hanno soltanto là dove l'uomo fuoriesce dalla sua centratura su se stesso e abbandona la prospettiva istintuale, quindi proprio in quella dimensione di accoglienza del reale in cui abbiamo visto abitare la benevolenza.

Ogni manifestazione dell'*amor benevolentiae* nella nostra vita, sia nella misura in cui ne siamo gli artefici sia nel momento in cui lo riceviamo da un altro in quanto suoi beneficiari, così come ogni incontro con la realtà in sé dell'altro, nel suo libero darsi, costituisce per noi dunque un'esperienza del sacro, dell'Assoluto. La modalità con cui ci relazioniamo a questa dimensione incondizionata è per Spaemann quella di un'adesione totale, di un'adesione senza condizioni e quindi libera, non forzata, che “ha il carattere del ringraziamento, del *ringraziamento* per ciò che si *mostra* nella sua pura absolutezza, per ciò che nel linguaggio delle religioni di origine biblica si chiama 'gloria'¹⁸. Il ringraziamento, o meglio la gratitudine (*Dankbarkeit*), che Spaemann riprende come tema filosofico probabilmente dal collega e amico Dieter Henrich¹⁹, è allora proprio quell'atteggiamento con cui l'uomo spontaneamente si rivolge alla dimensione dell'Assoluto, non appena lo percepisce come tale; anzi, ciò che caratterizza l'essere specifico dell'uomo è proprio la fusione perfetta della comprensione di quella realtà nel suo carattere incondizionato con il desiderio immediato di renderle grazie e di rispettarla in maniera assoluta. Il rispetto, in particolare nella forma della ri-verenza (dal latino *re* [iterativo] + *verére* [= avere riguardo di]), è infatti un sentimento che viene suscitato in noi solamente da qualcosa di sacro, di religioso, perché indica quella cura e quell'osservanza continua e costante propria del fedele che onora e ha un riguardo incondizionato per la divinità.

Ora, l'ente che riesce a cogliere la realtà nella sua vera absolutezza, ossia colui che è in grado di pensare l'idea dell'Assoluto e che di fronte all'infinità di tale idea sente crescere in sé un sentimento di rispetto così profondo nei suoi confronti da essere grato del suo mostrarglisi, rivela al contempo di essere esso stesso degno di

17 SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen*, cit., p. 127; *Felicità e benevolenza*, cit., p. 125.

18 *Ivi*, p. 128; *Felicità e benevolenza*, p. 126.

19 Cfr. HENRICH D., *Gedanken zur Dankbarkeit*, in LÖW R. (a cura di), *OIKEIΩΣΙΣ. Festschrift für Robert Spaemann*, Acta Humaniora, Weinheim 1987, pp. 69-86.

quella assolutezza che sta onorando e di portarne in sé l'immagine, la rappresentazione. L'uomo, la vita cosciente, è quindi manifestazione di quell'Assoluto che solo egli, a differenza degli altri esseri viventi, è capace di comprendere, in quanto, nel momento in cui lo comprende, egli è già oltre la realtà relativa in cui si trova come essere naturale, e partecipa già della realtà in sé. Egli scopre allora quella sostanzialità che sta a fondamento di ogni oggettualità e la riconosce nel suo carattere incondizionato in se stesso e in tutti gli altri esseri razionali, imponendosi il dovere di rispettarla e il divieto di disporne arbitrariamente come puro mezzo o materialità.

1.1.2. *L'amore di sé non come forma di egoismo, ma come scoperta della propria sostanzialità*

La scoperta dell'altro come sostanzialità reale e incondizionata che precede e fonda ogni aspetto esteriore e qualitativo che posso conoscere direttamente tramite il mio sguardo o la mia percezione, mi mostra l'altro come unica e irripetibile manifestazione dell'Assoluto, e come portatore quindi di un significato incommensurabile, che egli non assume dal mio punto di vista o in virtù del fatto che è per me, ma che gli appartiene in se stesso, universalmente.

La stessa cosa vale d'altra parte nei confronti di me stesso: il sentimento di rispetto di fronte all'Assoluto e la capacità di riflessione sulla mia natura come su quella dell'altro mi permette di comprendere che anche io non sono solo un organismo guidato istintivamente verso l'autoconservazione, né sono solamente "l'altro dell'altro"²⁰; anche in me esiste infatti un fine ultimo, incondizionato, che fa della mia vita un bene sacro, inviolabile, e che si mostra all'altro nel momento in cui lui mi guarda con gli occhi della benevolenza, dell'accoglienza disinteressata. In altre parole, nel momento in cui un uomo abbandona il proprio sguardo oggettivante nei confronti dell'altro, per trascendere nella dimensione senza oggettività né soggettività dell'essere in sé, tanto la sua realtà quanto quella dell'altro si aprono nello spazio

20 SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen*, cit., p. 124; *Felicità e benevolenza*, cit., p. 122.

della libertà e diventano visibili vicendevolmente.

L'amore che si rivolge all'altro quando si accetta di vederlo nella sua spontaneità infinita e libera è dunque lo stesso amore che rivolgiamo a noi stessi; anche noi, nella nostra natura vera e assoluta, rimaniamo infatti nascosti al nostro stesso sguardo, non ci comprendiamo e non ci conosciamo fino a che non ritroviamo nell'esperienza della ragione quella distanza da noi che ci permette di riconoscerci non solo come un 'io' per sé, ma come un individuo dotato di una dignità in sé e meritevole per tale motivo di un rispetto incondizionato da parte di tutti gli altri esseri coscienti, non solo da parte di parenti o conoscenti per i quali la sua vita può coprirsi di un valore affettivo privato, 'per loro'.

Considerandolo in questi termini, Spaemann vuole sottolineare che l'amore che proviamo nei confronti di se stessi non è solo quel sentimento di egoismo che siamo soliti indicare con le espressioni comuni di “amor proprio” e “amor di sé”, ma rispecchia al contrario un atteggiamento di benevolenza, di “riconoscimento della realtà al di là dell'oggettività”²¹, un aprirci a noi stessi senza per questo porci al di sopra degli altri o indirizzare ogni nostra azione alla considerazione solipsistica del nostro 'io'. Non è il mio 'io' in quanto punto centrale e padrone di un mondo che gli appartiene a venir amato e rispettato, bensì la mia persona in quanto immagine dell'Assoluto ed espressione di una finalità in sé, che sa riconoscere un limite alla funzionalizzazione degli enti che la circondano e che manifesta in sé un limite analogo alla funzionalizzazione di se stessa. “Al re la mia vita ma non il mio onore”²² è l'espressione che ci ricorda Spaemann per accompagnarci nella comprensione della sua idea di amore di sé. L'onore di una persona, la sua dignità, è ciò che ognuno di noi percepisce come la cosa più intima di sé, ciò che lo caratterizza come uomo prima ancora di qualsiasi qualità fisica o mentale e che risalta nell'animo come di maggior importanza rispetto addirittura alla vita stessa, in virtù della dimensione infinita ed extra-temporale che proietta l'uomo oltre la condizionatezza propria della sua esistenza puramente materiale. Per questo motivo amare se stessi non è in tal

21 BUCHHEIM T., SCHÖNBERGER R., SCHWEIDLER W. (a cura di), *Die Normativität des Wirklichen. Für Robert Spaemann zum 70. Geburtstag*, Klett-Cotta, Stuttgart 2002, p. 10 (trad. it. A.F.).

22 *Ivi*, p. 129; *Felicità e benevolenza*, p. 127.

senso per Spaemann indice di vanità o narcisismo, bensì segno di accoglienza e rispetto del reale in sé, considerato – come direbbe Kant – “così nella tua persona come nella persona di ogni altro”²³. Nella stessa direzione va parimenti l'invito cristiano: “ama il tuo prossimo come te stesso”, che esprime l'apertura benevolente verso l'altro e insieme “implica quell'amore di sé nel quale la persona diventa reale a se stessa”²⁴.

Ma allora – ci si potrebbe chiedere – è sempre dall'amore di sé che si muove il primo passo verso l'amore dell'altro oppure la realtà propria si svela in quanto tale grazie e in seguito al disvelamento di quella altrui?

Spaemann non dichiara la priorità dell'una realtà sull'altra. Nella comprensione della struttura teleologica propria delle forme di vita non coscienti o delle cose inanimate l'uomo procede sì tramite un ragionamento analogico tracciando un rapporto di somiglianza tra sé e gli altri enti (quell'atteggiamento che viene appunto chiamato *antropomorfismo*, o anche solo *biomorfismo* per intendere l'analogia generale con cui si considerano i non viventi a partire dai viventi). Ma quando si tratta di aprirsi alla realtà in sé di un fine ultimo quale è ogni essere umano, tale processo di analogia non ha luogo, perché la realtà dell'altro mi si svela spontaneamente in tutta la sua alterità che non ha nulla a che fare con me, cioè che non dipende da me, né può essere compresa come tale a partire da un confronto con la mia.

Certamente, grazie alla facoltà della riflessione, posso riconoscere la mia sostanzialità incondizionata a partire da me stesso, per esempio dalla constatazione del mio rapporto 'ragionevole' con la parte istintiva di me, ma da questo primo passo non segue la comprensione della realtà dell'altro nei termini di “se io sono reale, allora anche l'altro è reale”. Anzi, come afferma Spaemann, potrebbe darsi al contrario “che sia l'amore per il prossimo il percorso lungo il quale avviene il destarsi del proprio io. Il significato della mia vita per un'altra persona può diventare per me il motivo per prendere sul serio me stesso”²⁵. Anche in questo caso, però, non si parla di analogia tra la realtà dell'altro e la mia, ma di due esperienze concrete di

23 KANTI I., *Fondamenti della metafisica dei costumi*, trad. it. F. Gonnelli, Laterza, Bari 2002, p. 91.

24 SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen*, cit., p. 129; *Felicità e benevolenza*, cit., p. 127.

25 *Ibidem*; *Felicità e benevolenza*, p. 128.

accoglienza della realtà, entrambe vissute personalmente, non derivate logicamente l'una dall'altra, la seconda dalla prima.

Esperire la realtà dell'altro non significa immediatamente esperire la mia, ma piuttosto avvertire nell'altro quel carattere assoluto di cui al contempo sento di appartenere anch'io per il solo fatto di riuscire a percepirlo, e da lì desiderare di rivolgere a me stesso il medesimo sguardo libero che ho rivolto a lui e lasciarmi investire dal mostrarsi aperto del mio essere in sé. Entrambe le strade per conoscere se stessi, diretta o indiretta, sono quindi per Spaemann possibili, in quanto, una volta trascesa la prospettiva oggettivista, ci si muove ormai nello spazio dell'accoglienza, del lasciar-essere (*seinlassen*), dove ogni realtà è libera di mostrarsi nella sua vera natura.

1.1.3. *L'amicizia aristotelica come forma più elevata di amor benevolentiae*

Nella riflessione sul concetto di *amor benevolentiae* Spaemann giunge alla formulazione di una relazione particolare tra noi e l'oggetto della nostra benevolenza e riabilita a questo proposito una nozione cara ad Aristotele, la nozione di amicizia, riproponendola alla luce di un concetto moderno sconosciuto al pensiero greco, che è appunto il concetto di persona.

Amare l'altro per se stesso è in primo luogo, secondo Spaemann, il nucleo costitutivo dell'essere “persona tra le persone” e rappresenta quindi il fondamento primo di ogni relazione tra esseri ragionevoli; tuttavia, mentre in tanti rapporti umani la purezza e il carattere libero di tale amore possono essere offuscati o mischiati al proprio interesse, nei confronti di colui che ci sentiamo sinceramente di chiamare 'amico' i tratti della benevolenza si concretizzano nella loro forma più distinta.

L'amico, come lo descrive Aristotele, è colui che viene amato per come egli è nel suo mostrarsi libero a me, non per le qualità di lui che mi possono tornare utili o che acquisiscono particolare significato tra gli altri oggetti che fanno parte del mio ambiente circostante: “egli possiede pregi umani che ne fanno una persona degna di

essere amata per se stessa”²⁶. La vicinanza con un essere vivente di cui percepisco subito l'indole buona, cioè quell'apertura al reale in cui l'uomo svela a sé e agli altri il proprio essere, produce in me inoltre uno stato d'animo di felicità e di gioia, che non si può in alcun modo descrivere in termini di istinto o di funzionalismo: essere in 'buona compagnia', ossia in compagnia di un amico, costituisce per noi, in altre parole, “una fonte di felicità senza che si possa dire che egli [l'amico] è amato *a causa* di questa felicità”²⁷. La gioia che proviamo in presenza di un amico non è quindi il motivo che ci spinge ad amarlo, ma, al contrario, è l'amore per lui a costituire il motivo della nostra gioia. Se volessimo amare il nostro amico solo per essere felici, in realtà non ci riusciremmo, perché un amore pilotato dal nostro privato interesse sarebbe soltanto una forma di *amor concupiscentiae*, non di *amor benevolentiae*, e non ci permetterebbe in quanto tale di accogliere in noi la realtà libera dell'altro, che sola è causa di quella felicità stessa di cui saremmo egoisticamente alla ricerca.

Secondo Aristotele il rapporto dell'*amor amicitiae* si muove all'interno di una dimensione che sta al di sopra degli istinti e che riesce ad essere perciò trasparente rispetto agli interessi particolari di ognuno. Quando due persone si scontrano tra loro in quanto desiderano il medesimo oggetto, infatti, le loro volontà rimangono sì antagoniste sul piano dell'istinto, ma, dal momento che entrambe pretendono che la scelta di chi otterrà effettivamente l'oggetto in questione avvenga senza parzialità né favoritismi, cioè nel rispetto della giustizia, esse risultano sul piano della ragione perfettamente concordi, aperte l'una all'altra, e possono quindi essere amiche.

La rielaborazione delle considerazioni aristoteliche sull'amicizia da parte di Spaemann all'interno del contesto moderno, mi sembra, dunque, riscontrare grande importanza su due distinti livelli: in primo luogo vediamo infatti la nozione di amicizia arricchirsi concettualmente grazie alla profondità di significato che essa ritrova nella dimensione nuova dell'*amor benevolentiae*, cioè in una dimensione di disvelamento della realtà in sé, che mi mostra l'amico nella sua spontaneità libera, nel suo essere sé (*Selbstsein*), ossia nel suo essere *persona*. In secondo luogo la riabilitazione del concetto di amicizia di Aristotele rinnova radicalmente il modo di

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

relazionarci con i nostri simili, ossia la nostra percezione dell'altro, il quale infatti non viene più visto – in senso moderno – come l'avversario, l'antagonista, il nemico (come troviamo per esempio in Sartre), ma si presenta al contrario in termini completamente positivi, come appunto l'amico, la persona che ci vuole bene, alla quale noi ci rivolgiamo con un sentimento di rispetto e di benevolenza insieme e la cui presenza ci rende felici.

Per Spaemann risulta chiaro, tuttavia, per ritornare al discorso ultimo sulla relazione di giustizia tra le persone, che il rapporto di amicizia non elimina totalmente il problema degli attriti tra interessi particolari, in quanto vi sono certamente situazioni in cui “l'interesse particolare è interesse per le condizioni particolari del proprio poter essere, e queste appaiono inconciliabili con quelle del poter essere di un altro”²⁸. Esistono infatti dei casi di inimicizia che non si lasciano risolvere nemmeno sul piano della ragione o della giustizia, e sono in particolar modo quei casi in cui l'inconciliabilità degli interessi non si esprime tanto a livello personale, privato, bensì pubblico, politico. In questo caso non si parla più di *inimicus*, ma piuttosto di *hostis* e lo scontro non avviene di fatto tra due persone, ma tra due partiti o fazioni, che parlano per lo più per ideologie e moralizzano radicalmente la disputa fino a dichiarare ognuno la propria parte come quella “giusta”, “amica della pace”, di contro a quella avversaria, che viene invece accusata di essere “contro la pace” o “nemica della pace e dell'uomo”.

Vedremo meglio nei paragrafi dedicati al tema del riconoscimento quale sia secondo Spaemann la soluzione etica da adottare in tali situazioni e come e in che misura si possano mantenere vivi nonostante l'ostilità reciproca il rispetto per le persone e il riconoscimento della loro dignità.

1.1.3.1. *Possibili obiezioni alla definizione di amore e di amicizia in Spaemann*

Vorrei invece ora soffermarmi in maniera critica sulle implicazioni concettuali di quest'ultimo paragrafo. La considerazione da parte di Spaemann dell'amicizia

²⁸ *Ivi*, p. 131; *Felicità e benevolenza*, p. 129.

come forma più elevata dell'*amor benevolentiae* potrebbe a mio avviso provocare la reazione di molti pensatori, i quali, sulla scia di Kant, rifiutano l'amore come elemento fondante della morale, in quanto lo considerano una inclinazione naturale che non ha a che fare con la moralità e che perciò ci spinge a compiere in maniera istintiva delle preferenze tra le persone che ci circondano, cioè ad aiutarne alcune trascurandone altre. Secondo la visione di questi il soccorso nei confronti di una persona che amiamo, cioè che per esempio è nostra amica, sarebbe giudicato come un'azione che è sì, nei termini kantiani “conforme al dovere morale” (*pflichtmäßig*), ma non “per dovere” (*aus Pflicht*), e quindi di fatto non puramente buona in senso morale. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) Kant scrive infatti: “l'amore come inclinazione non può essere comandato, ma fare il bene per dovere, quando nessuna inclinazione spinge a ciò, anzi, quando vi resista un'avversione naturale e incontenibile, è amore *pratico* e non *patologico*, che risiede nella volontà e non nella tendenza [*Hang*] della sensibilità, in principi dell'azione e non della partecipazione”²⁹.

Ora, precisando la differenza tra *amor benevolentiae* e *amor concupiscentiae* Spaemann aveva, a mio parere, già mostrato di conoscere il pericolo insito in questa visione, e lo aveva superato, eliminando quell'accezione dell'amore per cui esso è un sentimento legato comunque ai nostri interessi particolari, e affermandone invece un'altra, che descrive l'atto amorevole come un atto di accoglienza disinteressata della realtà altrui. In questo modo egli propone dunque un amore che equivalga alla forma del rispetto verso una vita riconosciuta come sacra e che oltrepassi i sentimenti privati di ostilità che possiamo provare nei confronti di qualcuno, seguendo invece l'invito evangelico ad “amare i propri nemici”. Ma nel momento in cui affermo che l'amore più alto è quello che rivolgo ai miei amici, e presuppongo, come è facile intuire, che la gamma di coloro che definisco “amici” non corrisponda alla somma totale delle persone esistenti e nemmeno a quella delle persone conosciute, non riemerge forse il dubbio di un atteggiamento preferenziale – e perciò parziale – nell'esercizio della nostra benevolenza?

Secondo la critica di Jürgen Boomgaarden nell'amore rimane sempre in una

29 KANT I., *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, cit., p. 29.

certa misura il desiderio naturale, istintivo dell'amante nei confronti dell'amato. In altre parole, l'amore per lui non è solo benevolenza, bensì un movimento più ampio che porta in sé benevolenza e desiderio fusi insieme³⁰. La prospettiva centralizzata del soggetto quindi non viene abbandonata totalmente dalla scoperta della realtà dell'altro, ma rimane integrata nella sfera dell'essere persona. Per questo nel rapporto di amore per l'altro, dice Boomgaarden, si assiste ad un doppio movimento, in cui da un lato “io voglio bene all'altro *per se stesso* e [dall'altro] lo desidero allo stesso tempo *per me stesso*”³¹. L'idea di Spaemann, per cui nel rispetto benevolente dell'altro si toglie, anche se nei termini di un'integrazione, il desiderio istintivo (*das Begehren*), non fornirebbe pertanto per Boomgaarden all'amore una struttura adeguata, unitaria, perché rivelerebbe sempre una certa inconciliabilità tra l'attenzione incondizionata dovuta all'altro e il mio bramarlo.

Nella descrizione dell'amore fornitaci da Spaemann è in realtà, però, a mio parere, fortemente ravvisabile una struttura tipica del pensiero di Hegel, per il quale dire che io ami l'altro come persona, cioè che io lo ami nell'esperienza d'amore indirizzata a lui nel suo essere persona, è possibile soltanto là dove nell'atto d'amore stesso il “per me” è già tolto nel “per l'altro in sé”. Per indicare questo “togliere” Spaemann utilizza proprio il verbo tedesco tipicamente hegeliano *aufheben*, che significa insieme appunto sia “levare” che “mantenere superando”. Il perdere se stessi nell'amore assume quindi, per Spaemann così come per Hegel, il significato di ritrovarsi nell'altro³². Tale accezione dell'amore appare però agli occhi di Boomgaarden fortemente romantica, in quanto, secondo la sua lettura, essa sembra sostenere l'idea che la nostra capacità di amare un uomo derivi dalla nostra

30 Cfr. BOOMGAARDEN J., *Eudämonie und Liebe. Eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Robert Spaemanns*, “Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, LII (1-2), 2005, pp. 262-277, qui p. 269: “Wohlwollen und Begehren sind zu einer Bewegung verschmolzen, welche die Liebe beschreibt”.

31 *Ibidem* (trad. it. A.F.).

32 Cfr. HEGEL G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Par. 158 (Zusatz), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, p. 308: “Die Liebe ist daher die ungeheuerste Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann, indem es nichts Härteres gibt als diese Punktualität des selbstbewusstsein, die negiert wird und die ich doch als affirmativ haben soll” (*Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. G. Marini, Laterza, Bari 2004, pp. 332-333: “L'amore è pertanto la contraddizione più prodigiosa, che l'intelletto non può sciogliere, giacché non vi è nulla di più arduo di questo carattere puntiforme dell'autocoscienza, che viene negato e che io pur tuttavia devo avere come affermativo”).

conoscenza e dal nostro “amore per l'amore”³³, mentre sarebbe assai più intuitivo pensare, al contrario, che sia *in primis* l'esperienza concreta dell'amore per un uomo e l'essere amati da lui a farci conoscere ed amare l'amore: “poiché noi amiamo un uomo – e veniamo amati –, amiamo l'amore”³⁴.

Nell'amore vero, per Boomgaarden, si ha inoltre unitariamente ciò che invece in ogni altro atto di consapevolezza viene a mancare, ossia il vero riconoscimento pratico dell'altro al di là di ogni prospettiva oggettivante: l'amore dell'altro, infatti, è l'unica presa di coscienza di sé in cui “non rendo l'amato un oggetto né faccio di me stesso un mero punto di riferimento, bensì, *nell'atto* empirico dell'amore riconosco me stesso e l'altro nell'essere personale”³⁵.

È proprio in questa unità pratica del “riconoscere” e dell’“esperire” che Boomgaarden vede rispecchiarsi il fenomeno dell'amore. Ed è sempre all'interno di questa percezione attiva dell'esperienza e del vivere che riposa secondo lui il presupposto dell'essere persona nella forma più pura in cui questo essere può venir pensato, in contrapposizione al discorso spaemanniano sull'anticipazione del punto di vista dell'altro e sulla successiva riflessione sul suo essere, la descrizione delle quali corrisponde secondo Boomgaarden piuttosto al modo in cui la persona è definita nella sua partecipazione alla comunità istituzionale e nella sua copertura di un determinato ruolo sociale in mezzo alle altre³⁶.

Le critiche di Boomgaarden mirano a mio avviso in due direzioni: ciò che gli preme sottolineare e che evidentemente vede sminuito nel pensiero di Spaemann è, da un lato, il carattere più pratico che teorico dell'amore, dall'altro il valore e il riconoscimento della persona *singola*, considerata indipendentemente dal suo rapporto con le altre, che secondo Boomgaarden non appaiono in Spaemann come caratteri letteralmente 'costitutivi' dell'essere uomo. Tuttavia, non mi sembra che tali aspetti relativi alla persona e all'essenza dell'amore vengano effettivamente negati nelle opere di Spaemann, per le motivazioni che esporrò qui di seguito.

Innanzitutto la descrizione dell'*amor benevolentiae* di Spaemann non va

33 Cfr. SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 86; *Persone*, cit., p. 75: “Tuttavia, proprio per questo noi riflettiamo sull'estasi dell'amore e possiamo amare una persona perché amiamo l'amore”.

34 BOOMGAARDEN J., *Eudämonie und Liebe*, cit., p. 270 (trad. it. A.F.).

35 *Ibidem* (trad. it. A.F.).

36 Cfr. *ivi*, p. 271.

confusa con l'amore che nasce tra due persone come forma più profonda di affetto privato; in questo caso certamente esiste una forte componente istintiva, che mi fa desiderare l'altro, e certamente questo desiderio risulta talvolta inconciliabile con la felicità che pure vorrei per lui, nel caso in cui egli non mi corrisponda. La disperazione dell'uomo che soffre per amore ha infatti molto spesso origine dal conflitto interiore dell'amante, che da un lato vorrebbe l'amato per sé e dall'altra lo ama così tanto "in quanto persona" da lasciarlo andare, perché capisce che la sua felicità non coincide con la sua, ma sta altrove. La benevolenza di cui parla Spaemann non perde in una vicenda simile la sua essenza, ma anzi ritrova tutta la sua forza: nella scoperta della realtà dell'altro l'uomo non nega infatti il suo essere naturale e senziente, ma lo supera, mantenendolo allo stesso tempo, come ha detto anche Boomgaarden, "integrato" in sé³⁷.

Ciò significa che il sentire comunque un forte desiderio soggettivo per l'altro non invalida l'essere della persona nella sua capacità di 'voler-bene' (*wohl-wollen*), ma è esso stesso un carattere propriamente umano che non può e non deve essere cancellato; ciò che è importante nella morale di Spaemann, è che questo desiderio non prevarichi in misura tale da superare il rispetto dell'altro e della sua volontà, ma al contrario rimanga in secondo piano rispetto al mio impegno di promuovere la felicità dell'altro e accetti di non poter essere appagato: se il mio amore è un amore sincero per l'altro, esso mi rende in grado di capire, mediante la riflessione, che la felicità della persona amata, in quanto manifestazione dell'Assoluto e portatrice di una dignità incondizionata, è più importante del mio desiderio egoistico e il vederla felice – anche senza di me – diverrà a sua volta per me fonte di una gioia vera.

Per quanto riguarda il secondo punto toccato dalle osservazioni di Boomgaarden, secondo cui Spaemann vede il costituirsi della persona soltanto nella relazione con l'altro ed è portato così a dare una definizione più sociale che antropologica o ontologica dell'essere 'personale', direi che quanto ho scritto nei primi capitoli di questa tesi riguardo all'interpretazione ontologica dell'essere persona

³⁷ È questo d'altronde il significato profondo che Hegel esprime con il termine *Aufhebung*, quando spiega che l'intero (*das Ganze*) non elimina da sé la negatività, la contraddizione, ma la comprende in sé come parte integrante e necessaria del suo essere totalità, superandola tuttavia al contempo nel suo carattere relativo, che nasconde la manifestazione onnicomprensiva della realtà in sé, unica espressione assoluta della verità.

in Spaemann dovrebbe già contenere una risposta esauriente. Le persone, infatti, sono per Spaemann “individui in un senso incomparabile”³⁸ e questo indica in primo luogo un loro essere in sé del tutto unico e singolare, che non dipende dalla presenza o meno di altri simili accanto a loro. In secondo luogo la specificità autotrascendente della loro natura li designa profondamente nella loro esistenza ontologica, prima ancora che nella dimensione sociale, la quale anzi poggia sul loro essere essenziale³⁹.

L'affermazione di Spaemann, per cui “si danno persone solo al plurale”⁴⁰, quindi, non ha lo scopo di limitare l'esistenza della persona in quanto tale alla sua presenza o partecipazione all'interno di una società, né tanto meno di considerare il termine persona alla stregua di uno *status* sociale, cioè nel significato che esso aveva nel mondo greco e romano precristiano e che proprio tutta l'opera di Spaemann cerca invece di superare. Al contrario, l'accento posto dall'autore sul carattere relazionale delle persone non fa altro che affermare la dimensione 'morale' che appartiene ineliminabilmente alla persona in quanto manifestazione dell'Assoluto e che ne costituisce l'essere alla luce di una realtà originaria che precede la distinzione tra ontologia ed etica. La moralità implica inevitabilmente una comunità di persone che si possano relazionare tra loro in maniera appunto moralmente buona o cattiva, in virtù della totale libertà che le caratterizza. La comunità di persone, in cui solamente esse esistono non si riferisce però necessariamente a questa o a quella società o civiltà, cioè ad una comunità istituzionale, politica, etnica o religiosa, in ogni caso, positiva, ma corrisponde in primo luogo alla comunità naturale delle persone, da cui nessuna può rimanere esclusa, per il fatto stesso di essere tale: l'umanità.

L'umanità è quella comunità di cui ogni persona fa parte *a priori*, indipendentemente da qualsiasi sua qualità particolare o da qualsiasi volontà, sia propria che esterna, e in cui ognuno occupa un posto unico e insostituibile, che gli appartiene per nascita e non le può essere tolto. In questo senso anche l'eremita che sceglie di trascorrere tutta la sua vita in isolamento dagli altri ma in comunione con la natura e con lo spirito è pur da sempre e per sempre una persona. Anche se non ha altri uomini vicino a sé, egli fa infatti esperienza del *Mitsein* rapportandosi agli enti

38 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 11; *Persone*, cit., p. 5.

39 Cfr. sopra, Cap. II, Par. 2.2.2. per la prima osservazione; Cap. I, Par. 2.1.4. e 2.2.4. per la seconda.

40 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 9; *Persone*, cit., p. 4.

naturali e sviluppa la capacità di riflessione esercitando la propria distanza da sé e la visione della realtà per se stessa. Egli appartiene comunque all'umanità e occupa il suo posto relazionale insieme alle altre persone, perché, anche se non le incontra concretamente, egli possiede una relazionalità potenziale, così come una moralità potenziale che sono sempre pronte ad attuarsi al momento del verificarsi di un eventuale rapporto umano.

Volendo fornire un sostegno nell'organizzazione dei problemi concreti della società, Spaemann non tratta tuttavia approfonditamente di tali situazioni eccezionali, ma tiene piuttosto lo sguardo fisso sulle vicende più vicine a noi e alla nostra esperienza quotidiana di vita, che è sempre una vita in mezzo agli altri, la vita di persone che hanno a che fare con le persone e che “sono persone l'una per l'altra”⁴¹.

1.1.4. *Il paradigma benevolente del soccorso*

Paradigma di un'azione benevolente è qualunque azione con la quale veniamo in soccorso a una vita umana che ha bisogno di aiuto⁴².

Con questa espressione Spaemann sottolinea due aspetti inerenti alla sua concezione di benevolenza. In primo luogo rimarca il fatto che l'apertura alla realtà dell'altro, il lasciar-essere l'altro, sebbene sia di fatto un'accoglienza 'disinteressata' non coincida per questo con un atteggiamento di disinteresse per l'altro o di indifferenza nei confronti della sua realtà e della sua condizione. Il termine “disinteressato” si riferisce alla mancanza nello sguardo benevolente dell'uomo di un interesse privato, che cataloghi l'altro solo come oggetto del proprio ambiente e lo funzionalizzi alle proprie esigenze, ostacolando il suo mostrarsi. Tuttavia esiste nell'uomo un'altra forma di interesse, non autocentrata, bensì proiettata verso l'altro, che ci spinge, pur senza la promessa di un nostro vantaggio a promuovere il bene della persona che ci sta di fronte, in quanto manifestazione dell'Assoluto e vita cosciente caratterizzata da un suo “tendere-a”, da una struttura teleologica che chiede

41 *Ivi*, p. 144; *Persone*, p. 129.

42 SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen*, cit., p. 138; *Felicità e benevolenza*, cit., p. 135.

di essere assecondata.

In secondo luogo pertanto, il paradigma del “venire in soccorso” evidenzia l'importanza di un'etica dell'azione e non semplicemente dell'omissione, per la quale ci atterremo sterilmente a non perseguire quegli scopi che ci allontanano dalla considerazione degli altri, senza tuttavia prenderci cura allo stesso tempo di loro. Proprio la struttura teleologica dell'uomo, infatti, esprime lo stato di indigenza della sua vita, il fatto che quel qualcosa verso cui tende ancora gli manca, in quanto altrimenti non avrebbe motivo di inseguirlo. La vita dell'uomo è caratterizzata dunque dall'essere sempre in gioco, dal perseguimento fiducioso della propria riuscita, della realizzazione del proprio *télos*, che però non è scontata, ma anzi continuamente minacciata dalla possibilità di un fallimento. “Per questo benevolenza significa soprattutto venire in aiuto alla vita minacciata – spiega Spaemann, e subito aggiunge – omettere ciò che nuoce è soltanto una modalità, anche se come vedremo molto specifica, di aiuto”⁴³.

Ma che cos'è che caratterizza in modo peculiare la disponibilità all'aiuto? Si può parlare del “venire in soccorso” anche nei confronti di se stessi, nell'atto di benevolenza con cui ci apriamo alla nostra stessa realtà? Possiamo auto-aiutarci? Spaemann non sembra molto convinto riguardo a tale possibilità. L'elemento fondamentale del soccorso consiste infatti secondo lui nel suo carattere indiretto: l'azione di sostegno, di accompagnamento assistenziale e ausiliare non può in alcun modo sostituire l'azione dell'assistito nell'esercizio della propria vita, ma solamente assecondarlo in tale esercizio e renderlo possibile. Aiutare l'altro non significa prendere il suo posto nello svolgimento della sua esistenza, reggere le redini della sua vita al posto suo, bensì permettergli di trovare gli strumenti per autogestirsi, mantenendo sempre una certa distanza tra quella che è la sua esperienza autonoma e quella che invece è la mia idea personale sul modo in cui egli dovrebbe agire. Se una persona si scontra con una difficoltà personale che non riesce a superare, io non potrò mai risolvere il problema al posto suo, ma potrò invece consigliarla sulla via da seguire per affrontarlo e mettere a sua disposizione le mie conoscenze o le mie facoltà perché lei vi possa attingere in modo da trovare poi da sé una soluzione

⁴³ *Ibidem*; *Felicità e benevolenza*, p. 136.

accettabile.

Per quanto riguarda l'aiuto nei confronti di se stessi, c'è da dire che il singolo vive già la propria vita, quindi risulta difficile parlare di un'azione di 'affiancamento' a se stesso, simile a quella che egli può rivolgere ad un altro. Tuttavia, secondo Spaemann esiste comunque un'accezione per cui possiamo parlare di aiuto verso noi stessi, ossia pensando a quella distanza da sé che ci caratterizza come persone: l'atteggiamento di 'assistenza' nei nostri confronti si esprime infatti proprio nella forma della riflessione, in cui noi “ci guardiamo vivere” e vediamo noi stessi alle prese con il puro perseguimento dei nostri fini istintuali, che ci tiene racchiusi in una prospettiva limitata, da cui spesso cogliamo solo l'aspetto più superficiale dei nostri problemi e non la loro radice. Ecco allora che soltanto là dove “ci accorgiamo di noi stessi come di esseri viventi e razionali, possiamo venire in aiuto al nostro *vero* volere e cominciare a trattarci responsabilmente”⁴⁴, formulando in maniera più ragionata e meno impulsiva delle vie di risoluzione soddisfacenti e adeguate al perseguimento del nostro fine ultimo.

Nell'analisi di Spaemann l'aiuto, sia nei confronti degli altri che di noi stessi, non è tuttavia descrivibile né come “una spontanea manifestazione di vita né [come] una *poiesis*, un fare, un'attività creatrice”⁴⁵. Esso corrisponde piuttosto alla categoria specifica del comportamento morale, ossia è ciò che esprime propriamente l'*amor benevolentiae*. Ogni agire morale è infatti contrassegnato in maniera peculiare dalla presupposizione di una struttura teleologica insita nei destinatari dell'atto di soccorso: chi vogliamo aiutare è sempre qualcuno che rivela di avere in sé una certa tendenza, la quale necessita del nostro aiuto e ne viene favorita. Inoltre l'azione dell'aiuto rappresenta una modifica rispetto allo svolgimento spontaneo della vita o alla produzione artistica, in quanto non perde mai di vista il fine ultimo, ma mantiene al contrario sempre un legame desto con la realtà, costituendo un sostegno costante per il soggetto nel perseguimento di ciò che risponde al suo volere autentico.

La ricerca del volere vero è fondamentale già nel pensiero di Platone, che identifica il male con l'ignoranza e con l'illusione dell'uomo di credere che gli oggetti immediati dell'istinto siano il suo vero bene. Per questo secondo Spaemann

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

“l'istruzione è una delle forme più importanti di 'aiuto alla vita'”⁴⁶, perché ci insegna a tener d'occhio ciò che invece sotto il condizionamento dell'istinto tendiamo a dimenticare. Il vero bene, la vera felicità consistono infatti nell'incontro con la realtà in sé, non con l'appagamento dei nostri impulsi, che ci incatena invece ad una sequenza infinita di bisogni, l'impossibilità di soddisfare pienamente i quali – unita alla percezione di una nostra natura superiore – ci condanna ad un senso di adeguatezza naturale all'ambiente in cui viviamo.

La nostra finalità interiore ha quindi il carattere dell'anticipazione, dato che noi già siamo quella realtà incondizionata a cui tendiamo, ma vi giungiamo (cioè giungiamo a noi stessi) solo grazie all'aiuto. Secondo Spaemann solamente chi viene aiutato da qualcuno impara ad aiutare se stesso e in questo modo accede a “quella relazione indiretta con sé che è costitutiva di ogni razionalità non puramente strumentale, cioè della prassi morale”⁴⁷.

1.1.5. *La critica al fondamento della morale in Kant e l'evidenza della realtà*

L'amor benevolentiae, ossia, la percezione della realtà in quanto tale è quindi nell'etica di Spaemann il fondamento ultimo dell'agire morale. Questa idea urta però contro la morale kantiana, secondo cui invece alla base della moralità sta indiscutibilmente l'esigenza di imparzialità, come elemento fondativo di ogni altra fondazione. Spaemann lancia a questo proposito una provocazione: se l'uomo non esce dalla sua prospettiva istintiva e si trova bene nell'elementare soddisfazione dei propri bisogni e nella percezione di ciò che gli è utile senza necessità di ulteriori considerazioni, cosa dovrebbe spingerlo a cercare un fondamento del suo agire? Che senso ha parlare di una fondazione ultima se nessuno ha l'interesse né il volere nel riconoscerne il valore e rispettarlo?

Secondo Spaemann dunque l'esigenza di imparzialità, cioè l'esigenza di giustizia, cade nel nulla se si fonda soltanto su se stessa, perché il fatto che essa non venga colta immediatamente da tutti come necessaria annulla la possibilità di una sua

⁴⁶ *Ivi*, p. 139; *Felicità e benevolenza*, p. 137.

⁴⁷ *Ivi*, p. 140; *Felicità e benevolenza*, p. 138.

validità universale. Diversamente accade invece là dove essa si basa a sua volta “su un'evidenza percepita, sull'evidenza della realtà dell'altro e della propria in quanto soggetti e non soltanto oggetti dell'istinto”⁴⁸. Solamente la scoperta della realtà in sé ci può portare infatti a fondare un'obbligazione morale, in quanto ci spinge fuori dal solipsismo e ci apre alla prospettiva di ciò che non è 'per me', ma 'in sé' e dunque per tutti, universale; allo stesso modo soltanto la percezione degli esseri razionali come verità reali e non come pure ipotesi metafisiche, ci può permettere di dare un oggetto a tale obbligazione morale.

Il quadro della fondazione etica di Spaemann però non è ancora fin qui completo: l'evidenza della realtà dell'altro può risultare ad alcuni meno evidente che ad altri, nella misura in cui ognuno può decidere se accettare o meno determinate ipotesi metafisiche, ed ha quindi bisogno di essere fondata in virtù di una qualche pretesa universale di verità. Il problema di tale fondazione risulta assai complesso perché ogni tentativo di risolverlo, per esempio per via discorsiva, ricade inevitabilmente nel presupposto del riconoscimento reciproco *a priori* delle persone in quanto tali, che è proprio la pretesa di verità che si vuole fondare.

Spaemann riconosce quanto sia difficile preservare questa evidenza metafisica da ogni forma di dubbio e ricorda a questo proposito la radicalizzazione della potenza dubitativa a cui era giunto il pensiero di Nietzsche. Nietzsche aveva infatti mostrato come il dubbio possa scardinare ogni nostro assioma metafisico e addirittura mettere in questione il senso di ogni espressione linguistica. Tuttavia con questa constatazione egli non intendeva assolutamente rinnegare *in toto* la metafisica, ma anzi la difendeva, affermando che essere in grado di attentare alla validità di ogni verità non significa che sia bene farlo. La conclusione di Nietzsche in questi termini è condivisa anche da Spaemann, il quale spiega infatti che “la necessità di affermare la realtà dei viventi non deriva da una cogenza teoretica, ma è dello stesso genere dell'evidenza morale”⁴⁹; nel momento in cui costruiamo un rapporto con una persona, la amiamo e la consideriamo un nostro amico, non possiamo infatti dubitare della sua realtà. La persona che ci sta davanti, che ci parla e che confronta le nostre visioni su di lei con le proprie, rendendoci partecipi del suo essere-sé in una dimensione che

48 *Ivi*, p. 132; *Felicità e benevolenza*, p. 130.

49 *Ivi*, p. 133; *Felicità e benevolenza*, p. 131.

alla nostra percezione solipsistica rimane invece celata, esiste realmente e assolutamente, è una forma irripetibile di manifestazione dell'Assoluto, che per questo non può essere confusa con il concetto astratto di un essere generale fittizio o sognato. Il dubbio sulla realtà di una persona rompe il nostro rapporto di amicizia con essa, lo nega, dal momento che l'*amor amicitiae* non ammette alcuna sospensione dell'essere, alcuna esitazione o tentennamento sul suo esserci concreto, ma implica anzi necessariamente “un'affermazione ontologica”⁵⁰.

Il rapporto di amicizia, nella forma rinnovata che Spaemann ha elaborato partendo dal pensiero di Aristotele, è tuttavia, come abbiamo visto, la forma più elevata di *amor benevolentiae* e quindi di apertura alla realtà dell'altro; là dove il rapporto tra due persone non possiede l'intensità del rapporto di amicizia, la pretesa morale resta al livello di un postulato metafisico, il postulato del riconoscimento dell'altro come essere-sé, come essere reale. L'accoglienza della dimensione incondizionata della realtà è sempre allo stesso tempo nient'altro che un atto di libertà, come Kant per primo ha affermato, una libertà propria del soggetto concreto, che chiude gli occhi e apre il cuore, lasciandosi trasportare dal movimento trascendente del distarsi della propria ragione. Colui che non vuole aprirsi alla realtà, è sempre libero di non farlo; ciò non priva in alcun modo la realtà del suo esserci e del suo essere reale, ma sospende piuttosto al singolo individuo la possibilità di vederla. Il rifiuto della realtà, per quanto libero, è al contempo paradossalmente il rifiuto della libertà stessa, intesa come quello spazio incondizionato in cui ciò che è viene 'lasciato-essere', cioè viene accolto per come è al di là della nostra percezione soggettiva di esso.

L'accettazione del reale è per Spaemann, in altre parole, un atto di 'fedeltà' da parte dell'uomo in quanto essere razionale, ossia implica l'accoglienza fiduciosa della verità dell'essere e delle parole dell'altro, il fatto che noi crediamo in lui, riconoscendo la dignità della sua persona e provando rispetto per la dimensione assoluta che in lui ci si mostra, che ci viene incontro. Riassumendo in una frase il nodo concettuale più profondo insieme della sua ontologia e della sua etica, Spaemann scrive:

⁵⁰ *Ibidem*.

l'uomo è il luogo dell'apparizione dell'essere: il rispetto incondizionato per l'uomo coincide con l'adesione alla realtà⁵¹.

Il mostrarsi della realtà all'uomo benevolente, cioè la benevolenza stessa, infine, viene descritto da Spaemann come un dono, “il dono che sta a fondamento di ogni dovere possibile”⁵²; e questo dono, in ultima analisi, non è altro che la felicità, la pienezza del proprio essere, che sentiamo in noi nel momento in cui percepiamo la nostra vita come una 'vita riuscita'.

In queste ultime espressioni si ritrova quindi la sintesi ultima del significato etico che Spaemann riconosce all'amore, ossia la tesi secondo cui l'amore, come spiega Boomgaarden, “non è solo il motivo principale dell'agire morale, bensì anche il suo compimento”⁵³.

1.2. *L'etica come dottrina della “riuscita della vita”*

Dall'*Etica Nicomachea* di Aristotele Spaemann riprende due differenti livelli su cui si può situare la categoria umana dello sbaglio, dell'errore, che Tommaso d'Aquino classificherà poi come “sbaglio tecnico” (compiuto *in quantum artifex*) e “sbaglio morale” (compiuto *in quantum homo*). Nel primo caso lo sbaglio riguarda la mancanza del fine oggettivo (*finis operis*), cioè lo scopo prefigurato in ambito sociale e culturale in relazione ad una determinata azione od attività produttiva; un'arma o un'automobile per esempio devono essere costruiti seguendo un progetto preciso, l'imperfezione del quale è indice di uno sbaglio tecnico. In secondo luogo l'errore può riferirsi invece al fine soggettivo dell'agente (*finis operantis*), cioè mancare lo scopo che il soggetto operante si è posto interiormente nel compiere un'azione, indipendentemente dal fine oggettivo della stessa. In questo caso si possono verificare due possibilità, che determinano la tecnicità o la moralità dell'errore, e che

51 *Ivi*, p. 137; *Felicità e benevolenza*, p. 135.

52 *Ibidem*.

53 BOOMGAARDEN J., *Eudämonie und Liebe*, cit, p. 275 (trad. it. A.F.).

dipendono rispettivamente dalla mancanza o dalla presenza dell'intenzionalità nel soggetto agente.

Se un uomo costruisce male un oggetto senza averne intenzione, egli manca insieme il fine oggettivo del prodotto e il proprio fine soggettivo, che consisteva nel riprodurre fedelmente il progetto seguito. Ma se invece una persona compromette intenzionalmente la buona riuscita di un prodotto in favore del proprio fine soggettivo, essa entra nell'ambito della moralità e compie un'azione che può essere sottoposta a giudizio ed essere ritenuta degna di merito o di discredito. Per esempio, un medico può decidere intenzionalmente di mancare la giusta posologia di un medicinale, per soddisfare lo scopo soggettivo di danneggiare il paziente; allo stesso modo un bravo ingegnere può mancare apposta la perfetta realizzazione di una bomba, al fine (soggettivo) di renderla meno efficace e così meno pericolosa. In entrambi i casi dal punto di vista tecnico si è di fronte ad un errore, ma dal punto di vista umano incontriamo invece due casi opposti: di malvagità nel primo caso e di bontà morale nel secondo.

Dalla prospettiva dell'intenzionalità infatti, si origina un terzo livello di sbaglio, che riguarda il fine complessivo, insieme soggettivo e oggettivo, di un agire che copre tutta la durata di una vita umana; questa mancanza viene definita “morale” e, “come afferma Tommaso d'Aquino, essa fallisce il 'fine comune della vita dell'uomo', dove qui il termine 'comune' non significa ciò che è comune alla maggior parte degli uomini, ma ciò che integra in un tutto ogni fine di un uomo”⁵⁴. Il fine comune, inteso in questo senso, è il fine dell'uomo *in quantum homo*, in quanto essere morale, che vede la sua vita nella sua totalità e cerca di farla 'riuscire' complessivamente, di farla 'andare bene'. “A differenza dei fini particolari questo fine non è 'posto', non è 'escogitato', esso è sempre presupposto come fine ultimo costitutivo della nostra esistenza, l'*eudaimonía*”⁵⁵.

Il fine dell'*eudaimonía* è il fine di 'ogni' uomo, ciò a cui egli tende sempre e che quindi non può essere mancato intenzionalmente. Se un uomo manca intenzionalmente un fine infatti, significa che questo non è il suo vero fine, e che egli nel volerlo mancare ne sta già perseguendo un altro.

54 SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen*, cit., p. 20; *Felicità e benevolenza*, cit., p. 16.

55 *Ivi*, p. 21; *Felicità e benevolenza*, pp. 16-17.

Identificando il fine eudemonistico con il fine morale, Spaemann si espone alle critiche degli avversari dell'eudemonismo, che condannano la ricerca della felicità come un fine privato del singolo, “uno stato di euforia soggettiva”⁵⁶, ben lontano da un bene 'etico', che possa accompagnare la vita comunitaria degli uomini. Mediante la traduzione di *eudaimonía* con “riuscita della vita” egli cerca di aggirare tali obiezioni individuando il fine dell'uomo nella realizzazione di sé come essere razionale di natura autotrascendente e riscoprendo proprio in questa realizzazione, ossia nell'esperienza della totalità della vita umana come paradigma dell'essere persona, il motivo della felicità.

Vediamo ora che cosa Spaemann intende per questa “realizzazione di sé” e “riuscita della vita”.

1.2.1. *La riabilitazione del punto di partenza eudemonistico nell'etica di contro alle due principali obiezioni kantiane*

L'originalità del contributo di Spaemann, per quanto riguarda la sua visione dell'etica, è la riproposizione coraggiosa di un punto di partenza eudemonistico, che ha le sue radici nella filosofia antica, ma che nel corso del pensiero moderno è stato abbandonato per le difficoltà che esso incontra nel fondare un interesse concreto e imparziale per il bene dell'altro. In particolar modo esso ha trovato un degno avversario in Kant, la voce più autorevole della filosofia morale tedesca di tutta la modernità, il quale lo ha attaccato su due punti fondamentali, promuovendo di contro l'efficacia di un'etica universalistica del dovere.

In primo luogo, Kant obietta infatti all'etica eudemonistica di avere un carattere esclusivamente strumentale, che sottopone ogni singolo desiderio ad un determinato fine ultimo senza essere capace tuttavia di giustificare la scelta del fine e il prezzo da pagare per perseguirlo. In secondo luogo Kant accusa la teoria dell'*eudaimonía* di sviluppare l'egoismo dell'uomo, che indirizza ogni sua azione 'buona', anche quelle che corrono in aiuto ad altre persone, al raggiungimento puramente privato e

⁵⁶ *Ibidem*.

soggettivo della propria felicità.

Partendo dal primo punto, Spaemann cerca di rispondere ad entrambe le obiezioni, delineando, attraverso una spiegazione articolata del significato che egli attribuisce al concetto di *eudaimonía*, l'impronta specifica che intende dare all'agire umano e fornendo di conseguenza le linee guida che dovrebbero portare secondo lui a ri-attribuire alla filosofia un ruolo pratico nell'esercizio 'personale' della nostra esperienza di vita. Secondo la visione di Spaemann, che procede come sempre sulla scia di una riabilitazione del pensiero classico, la possibilità della riuscita della propria vita è legata in primo luogo al carattere riflessivo dell'esistenza umana: “solo in quanto cosciente di se stessa la vita può riuscire, e la conoscenza delle condizioni per giungere a tale riuscita deve riconoscersi come la più importante delle condizioni”⁵⁷.

Questa affermazione sembra condurci però in un circolo vizioso, perché trattandosi di un ambito pratico la condizione di tale riuscita può essere conosciuta solo se essa ha già trovato un compimento, ossia se è già riuscita, così come, all'inverso, se essa viene compiuta significa che è conosciuta. La condizione della vita riuscita, d'altra parte, non dipende per Spaemann da alcuna stabilizzazione dell'impulso istintivo, ma è piuttosto “un dono, divino o umano”⁵⁸, che l'uomo possiede in quanto essere razionale e partecipe di una dimensione trascendente; di conseguenza, esso non cade nella *petitio principii* apparente appena vista, per cui si può conoscere ciò che si vuole compiere soltanto se esso è già compiuto, in quanto fa sì che ogni persona, nel momento in cui si renda consapevole della totalità della sua vita, cioè ne venga a conoscenza, la stia in realtà già vivendo attivamente, partecipando del proprio essere in una dimensione originaria in cui il conoscere e il fare appartengono ad un'unica realtà. Questo dono ha bisogno tuttavia di essere esercitato, allenato costantemente come una capacità potenziale, dapprima con un supporto esterno, cioè tramite l'educazione, e più tardi da soli, mediante lo sviluppo della virtù, ossia di quella “capacità alla condotta cosciente della propria vita [...]”. Secondo l'insegnamento degli antichi, soltanto una vita condotta con consapevolezza

⁵⁷ *Ivi*, p. 23; *Felicità e benevolenza*, p. 19.

⁵⁸ *Ibidem*.

può essere considerata una vita riuscita”⁵⁹.

Tale visione della ricerca eudemonica si avvicina a mio parere alla filosofia pratica ellenistica, la quale, come ha scritto molto bene Michael Foucault nel suo corso di lezioni sull'ermeneutica del soggetto⁶⁰, invita l'uomo a vivere la propria vita come esercizio continuo, costante e puntuale di un'attività di riflessione cosciente su di sé e sul proprio modo di agire, che aiuta il soggetto a compiacersi degli eventi sereni e positivi di ogni giornata e a rivedere tramite una autocritica costruttiva i propri atteggiamenti negativi, che potrebbero essere migliorati prestando una maggiore attenzione a sé e agli altri. La forte relazione tra questo tipo di esercizio di una vita etica e la felicità è testimoniata dall'insegnamento di Seneca, che dice: “in noi dimora uno spirito sacro, che osserva e controlla le nostre azioni buone e cattive”⁶¹, dove l'immagine di uno 'spirito' che guida o giudica il nostro agire risponde chiaramente al significato del termine greco di *eu-daimonía*, cioè all'idea di avere in sé uno spirito buono. Anche per Spaemann, infatti, la dottrina dell'etica come riuscita della vita va vissuta innanzitutto come un lavoro di riflessione interiore: “esso [il concetto di “riuscita della vita”] indica soltanto un modo di pensare positivamente la vita come un tutto, di trovarla in qualche modo 'retta' nel suo complesso”⁶². In questo senso la riuscita della vita non è uno scopo particolare, un desiderio ultimo per il raggiungimento del quale tutti gli altri contenuti della volontà vengono strumentalizzati e perdono il loro significato in sé, bensì un concetto che accompagna ogni atto di volontà, promuovendone la riuscita e cercando di organizzarlo all'interno di una totalità omogenea di modo che non urti in maniera irreparabile con altri intenti. Con questa risposta, Spaemann intende a mio parere respingere la prima obiezione kantiana, che denunciava proprio il carattere strumentale di ogni etica eudemonistica.

Certamente però, il cuore di una buona etica non può essere solo questo, non si ferma alla riflessione teoretica del singolo sull'interesse della propria esistenza, non è

59 *Ivi*, p. 24; *Felicità e benevolenza*, p. 20.

60 Cfr. FOUCAULT M., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Seuil, Gallimard 2001 (*L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad.it. M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2004).

61 SENECA, *Epistola 41*, in *Tutti gli scritti in prosa. Dialoghi, trattati e lettere*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994, p. 1003.

62 SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen*, cit., p. 28; *Felicità e benevolenza*, cit., p. 24.

la pura meditazione di colui che se ne resta in disparte rispetto agli altri e giudica la bontà o la cattiveria dei propri desideri. Se così fosse, essa mancherebbe totalmente il suo compito primario, la sua essenza stessa, che è la conduzione 'pratica' dell'uomo all'agire morale, sulla base di un interesse vivo per il bene dell'altro e non soltanto di se stesso, o meglio, sulla base di un punto di vista morale che non si trattiene in una dimensione relativa del 'mio' o del 'tuo', ma che raggiunga una prospettiva assoluta. Se ci fermassimo qui nella descrizione della riuscita della vita, la linea guida principale del nostro agire risulterebbe infatti ancora rinchiusa nella nostra visione solipsistica e a buon diritto dovremmo accettare la seconda obiezione di Kant, di seguire un modello etico fortemente egoistico e perciò inadatto a fornirci un valido insegnamento morale.

D'altronde anche secondo Spaemann l'inconciliabilità tra il desiderio di una vita riuscita e la giustificazione intersoggettiva dell'agire è molto delicata e difficile da sanare; ogni etica che si voglia dichiarare 'autonoma' dal pensiero dell'*eudaimonía* gode in realtà di un'autonomia soltanto apparente, che impoverisce l'esperienza umana invece che arricchirla, in quanto la allontana dalla vita, concependo quest'ultima in maniera naturalistica, cioè come “premorale ed extramorale”⁶³. La vita, invece, è per Spaemann l'essere stesso del vivente e non può quindi essere separata dal suo agire e nemmeno dalla sua sfera morale; al contrario, la riuscita della nostra vita è la riuscita stessa di noi stessi, di ciò che siamo, anche in quanto esseri liberi e morali. Per questo egli si propone di tornare, anche nella riflessione etica, alla domanda fondamentale di Socrate sul “come si deve vivere”, che precede secondo lui per il suo carattere onnicomprensivo le domande più specifiche dell'etica come “qual è il mio dovere? [e] cosa posso o che cosa devo fare?”⁶⁴.

1.2.2. *Il superamento del puro edonismo e l'anello di congiungimento con il punto di vista morale assoluto*

La convinzione comune a tutte le teorie etiche dell'antichità, nonostante le

⁶³ *Ivi*, p. 30; *Felicità e benevolenza*, p. 26.

⁶⁴ *Ibidem*.

singole peculiarità e specificazioni, attesta che “tutti gli uomini desiderano essere felici”⁶⁵; il pericolo cui spesso si va incontro consiste però nel riconoscere erroneamente la felicità nella soddisfazione di piccole brame particolari, ognuna delle quali in realtà, una volta raggiunta, rivela la sua vanità contenutistica e ci lascia un senso di frustrazione che ci porta a vagare da un desiderio all'altro, divenendo schiavi dei nostri capricci. Il più delle volte infatti il fine che perseguiamo non è un fine ultimo, ma soltanto un fine parziale che funge da mezzo per il raggiungimento di fini successivi, conducendoci in una catena di scopi relativi di cui non vediamo un termine. L'idea di Spaemann dell'*eudaimonia* come riuscita della vita è allora quella di dare “una fisionomia a un fine globale che ci rende possibile affermare la libertà di disporre dei diversi fini del nostro agire”⁶⁶, quindi di dare un contenuto a quello che è il fine estremo della nostra esistenza.

A questo proposito egli distingue tra due tipi di felicità: da un lato il piacere relativo ed effimero cui ci porta la soddisfazione dei nostri desideri sensibili e fisici; dall'altro la gioia 'intenzionale', ossia quella gioia specifica dell'essere umano, che conduce il nostro spirito ad essere felice non 'attraverso' qualcosa (*Freude durch etwas*), cioè attraverso la fruizione o la consumazione materiale di un bene, ma 'per' qualcosa (*Freude an etwas*), cioè per l'esistenza di qualcosa che ci si mostra e all'esperienza del quale ci abbandoniamo in un atteggiamento di accoglienza, non di alterazione o sfruttamento. La gioia che ci caratterizza in questo senso è, per esempio, la gioia per la propria esistenza, o per l'esistenza di Dio, o per la presenza della persona amata, ma anche la gioia regalataci dalle forme naturali e artistiche, come un paesaggio di campagna o una sinfonia di Mozart⁶⁷. Questo tipo di felicità contrasta talvolta con lo stato d'animo causato in noi da un malessere fisico o dal fallimento di un desiderio sensibile e riesce ad incidere su di esso e a condizionare lo stato complessivo della nostra esistenza. Nell'ascolto di un brano musicale di grande profondità artistica, infatti, lo stato di benessere che proviamo non è dato solo dal piacere prodotto dal suono particolarmente orecchiabile delle note, che delizia il nostro udito in maniera piuttosto omogenea rispetto agli altri uditori, ma anche dalla

65 *Ivi*, p. 32; *Felicità e benevolenza*, p. 27.

66 *Ivi*, p. 35; *Felicità e benevolenza*, p. 30.

67 Cfr. SPAEMANN R., *Die Zweideutigkeit des Glücks*, cit., p. 99.

gioia per un contenuto specifico, per un significato personale che quella determinata opera risveglia in noi in maniera ineguagliabile e che avvicina il nostro spirito alla dimensione dell'Assoluto e del divino.

È a questo livello spirituale che si situa il contenuto proprio della nostra vita riuscita, ed è dunque nell'accoglienza della realtà che noi troviamo il nostro fine, la nostra realizzazione e la nostra gioia. Alla forma più intensa di tale gioia corrisponde infine il superamento della gioia stessa, che si ha nel momento in cui ci abbandoniamo così tanto alla realtà assoluta che ci si mostra, che non è più la nostra gioia, bensì ciò per cui proviamo gioia ad essere al centro della nostra attenzione; in altre parole, giungiamo alla gioia più profonda, quando arriviamo a dimenticare noi stessi per ciò che desta in noi la gioia⁶⁸.

Secondo Spaemann, lo stesso Epicuro era già arrivato ad una tale conclusione; egli si era infatti accorto che la sua teoria dell'edonismo, finché si limitava alla ricerca del piacere personale, non poteva esaurire in sé la struttura completa dell'*eudaimonía* e che un altro tipo di gioia era indispensabile alla riuscita della vita: la gioia per i propri amici. La gioia per l'amico è, infatti, come abbiamo già visto anche in Spaemann, quella gioia per una realtà che si mostra a noi in modo libero e spontaneo, quella realtà che amiamo e che sentiamo di non poter trattare soltanto come un mezzo tramite cui raggiungere il nostro scopo di felicità. “Il pieno godimento dell'amicizia spetta infatti a chi non si fissa su di esso”⁶⁹, spiega Spaemann, cioè a chi non coltiva la propria amicizia in vista del proprio godimento, ma in vista dell'amore e della benevolenza per l'amico, per il quale addirittura è disposto a sacrificare la propria vita.

La considerazione dell'autosuperamento della gioia nel darsi all'altro ci permette allora nel pensiero di Spaemann di cogliere un significato di *eudaimonía* che si libera dalla sua possibile deviazione egoistica e che trova invece la sua realizzazione nell'insegnamento evangelico secondo il quale “dare è meglio che ricevere”.

68 Cfr. *ibidem*.

69 SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen*, cit., p. 59; *Felicità e benevolenza*, cit., p. 54.

1.2.3. *L'equilibrio precario della felicità umana. Il compromesso di Aristotele e l'armonia platonica e cristiana di vita felice e morale*

Il carattere assoluto della felicità come riflessione interiore sulla realtà in sé e accoglienza totale di essa nella sua incondizionatezza, dovrebbe portare nella sua realizzazione più pura ad una vita perfetta. In realtà, come è noto, la perfezione appartiene solo al divino, mentre la dimensione dell'umano è inevitabilmente contrassegnata dalla possibilità di un errore, di una rottura o di un allontanamento da quella che è la verità, in virtù della sua duplice natura che, se da un lato lo distacca dalla sua vita naturale, dall'altra lo lascia immerso in essa, dove solo è il suo stesso essere.

Si ripropone in questo modo anche a livello etico, quell'antinomia tra ragione e vita che già avevamo visto interessare la discussione di Spaemann sul piano teoretico e metafisico, che porta a contrapporre un punto di vista interiore, soggettivo della felicità, proprio dell'essere razionale, ad un punto di vista invece oggettivo, esterno, che rispecchia le situazioni concrete in cui l'uomo si viene a trovare e in cui egli non sempre, per problemi di varia natura, può agire conformemente all'idea del buono e del giusto, che la sua ragione ha formulato attraverso un atteggiamento contemplativo dell'incondizionato e del divino.

La riuscita della vita cui l'uomo può tendere e che può davvero realizzare in maniera concreta senza cadere in una vana utopia è dunque una riuscita sempre e comunque 'umana', cioè relativa alle possibilità di cui l'uomo dispone effettivamente di limitare le contingenze della sua esistenza e di affermarsi nei confronti della propria vita in maniera libera e spontanea. In questo senso Spaemann si richiama alla dottrina etica di Aristotele, che propone la strada per una riuscita della vita che ha il carattere di un compromesso, cioè che tende alla felicità assoluta non perdendo di vista tuttavia i limiti costitutivi della *conditio humana*. In questa visione la rappresentazione teoretica della sfera divina non costituisce propriamente la felicità umana nella totalità della sua vita; essa irrompe piuttosto episodicamente nell'esperienza del singolo, svelando al suo cuore il significato più profondo del suo essere al mondo, ma non incide tuttavia in maniera stabile e duratura sulla bontà

della vita, e lascia dunque ogni uomo comune di fronte ad una sfida aperta. In Aristotele, dunque, la vera felicità umana, cioè la riuscita della vita 'a portata d'uomo', “possiede sempre il carattere di un precario equilibrio – di fronte al quale, quindi – ciò che possiamo fare è 'trarre il meglio da ogni circostanza’”⁷⁰. All'interno di un quadro simile la *polis* appare allora come quell'organo di controllo delle contingenze della vita umana, che meglio può creare intorno ai cittadini le condizioni di 'normalità' sotto le quali essi possono riuscire al meglio nella loro esistenza, sentendosi come parti di un tutto organico e forte, volto al bene comune, che può trovare nell'organizzazione comunitaria la propria realizzazione. Con la fine della *polis* autarchica la felicità perde tuttavia il suo significato etico-politico e cade nella sfera del puro edonismo egoistico cui abbiamo già accennato, allontanandosi e anzi contrapponendosi ad una dottrina di tipo morale.

La dottrina eudemonistica di Aristotele non sembra quindi questa volta soddisfare l'esigenza di una felicità che si sposi con la normatività morale; secondo Spaemann è necessario, quindi, affidarsi piuttosto al platonismo e agli aspetti ripresi in seguito da esso dal Cristianesimo, le cui dottrine appaiono in grado di giustificare come motivo dell'azione proprio ciò che insieme dà soddisfazione e rende felici, ossia l'amore del bene in sé.

Entrambe le filosofie, sulla scia di Platone che riconduce il bene alla bellezza, affermano infatti l'unità di buono e bello, preservando tuttavia la relazione tra felicità e moralità da qualsiasi visione strumentale; esse infatti non promuovono una 'morale della ricompensa', che solleciti l'uomo a compiere il bene in vista di un guadagno eterno, ma mirano a far comprendere all'uomo la dimensione divina di cui egli partecipa grazie alla sua capacità di un agire conforme a ragione, che lo rende per questo, cioè semplicemente in virtù del proprio essere, “felice e autarchico come gli dei”⁷¹. In particolar modo il Cristianesimo rafforza e supera il platonismo armonizzando in maniera esplicita il discorso sul destino ultimo dell'uomo, cioè la sua vita 'oltre la morte', con la dottrina dell'amore e del bene in sé. Il punto chiave del suo pensiero è costituito infatti dall'amore per Dio “come motivo fondamentale di

⁷⁰ *Ivi*, p. 99; *Felicità e benevolenza*, p. 97.

⁷¹ *Ivi*, p. 104; *Felicità e benevolenza*, p. 102.

ogni moralità, come *forma virtutum*⁷², cioè come un motivo pratico che integra e dà un'attuazione concreta alla determinazione di quei modi di agire che sono giudicati 'belli', ma che nel platonismo rimangono però sul piano di una speculazione puramente teoretica. Secondo Tommaso d'Aquino chi ama Dio sarà beato in eterno e vivrà anche la sua dimensione terrena in una situazione di pace interiore e di serenità, in quanto, fidandosi di Lui, anche in caso di conflitti tra doveri assoluti dell'amore e della morale attenderà senza ansietà l'esito finale e saprà accettare la risposta che il destino gli prospetterà.

Con Kant, come abbiamo già visto, si attua più tardi nella storia del pensiero un processo rigoroso di differenziazione della morale dal contesto eudemonistico, tramite l'introduzione del sentimento del rispetto, che impone all'agire dell'uomo un motivo che è proprio opposto al suo interesse personale inteso come egoistico. Tuttavia, afferma Spaemann, tale separazione di felicità e morale può avere senso all'interno di un'etica concretamente attuabile e perseguibile a condizione che venga “inteso soltanto come processo di differenziazione *interno* a uno svolgimento unitario della vita”⁷³. Nel momento in cui l'uomo perde di vista l'unità della sua vita, cade inevitabilmente anche l'idea di una sua possibile riuscita e tutto ciò che resta del comportamento etico è solo un processo sociale di sostegno o solidarietà reciproca, interpretabile anche semplicemente in termini naturalistici, ma limitante e inadatto a soddisfare le esigenze di autocomprensione del soggetto come essere morale.

La formula spaemanniana della “riuscita della vita” si presenta dunque, come scrive Schönberger, come un nuovo tentativo di integrare in una forma unitaria la differenziazione morale kantiana e spezza quella tendenza riduzionistica – rappresentativa dell'etica moderna – che tende a schiacciare tutti gli aspetti morali sulla sfera dell'intersoggettività⁷⁴. Inoltre, accompagnandosi al concetto di benevolenza, reintroduce nell'ambito della filosofia pratica il tema del comportamento morale dell'uomo nei confronti di ciò che, come la realtà dell'altro, non dipende da lui.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ivi*, p. 109; *Felicità e benevolenza*, p. 107 (corsivo di A.F.).

⁷⁴ SCHÖNBERGER R., *Robert Spaemann*, in NIDA-RÜMELIN J., *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen; von Adorno bis V. Wright*, Kröner, Stoccarda 1991, pp. 571-575, qui p. 574.

2. *Il riconoscimento della persona*

Come abbiamo visto il concetto di *amor benevolentiae* di cui parla Spaemann riguarda una dimensione dell'esistenza umana che precede la distinzione dell'essere e del bene, o meglio, in cui essere e bene si rivelano insieme; è tramite un gesto d'amore infatti che l'uomo scopre la verità ontologica dell'altro e allo stesso tempo è solo in virtù del suo essere persona che egli è in grado di compiere il medesimo gesto. Nella apertura alla realtà delle cose e della natura, la ragione umana si fa pratica e accoglie l'essere in quanto essere-sé, accettandolo e concorrendo alla realizzazione della sua destinazione teleologica.

Alla base di tutto questo, cioè alla base dell'abbandono della propria prospettiva autocentrata in favore del mostrarsi spontaneo di una realtà, che viene 'lasciata-essere' (*Seinlassen*) per come essa è e accettata per sé al di là di ogni nostro interesse privato per essa, sta per Spaemann il momento fondamentale del riconoscimento. Ogni forma di amore verso l'altro deriva infatti e ha come presupposto necessario il riconoscimento del suo essere persona, come una particolarità del suo essere che gli appartiene *a priori*, in virtù della sua appartenenza alla specie umana, e che quindi non dipende da un'attribuzione reciproca da parte di terzi.

Come sintetizza in maniera efficace Sabangu, “la benevolenza dell'essere razionale scopre l'altro nella sua alterità e afferma la sua identità fondata su una vita come la mia che è all'origine di una spontaneità e di aspettative proprie. L'affermazione dell'essere altrui comporta, quindi, fin dall'inizio il riconoscimento di un bene che non dipende dal mio interesse, cioè di un *bonum* in senso assoluto, che comporta quindi la relativizzazione del mio punto di vista”⁷⁵.

Ma da dove proviene in noi questo riconoscimento? In cosa consiste la sua differenza dall'*amor benevolentiae*? Può avere effettivamente un carattere normativo all'interno di una società in cui il titolo di “persona” corrisponde al possesso di

75 SABANGU P.S., *Natura, persona e ragione: un'impostazione antropologica*, cit., p. 207.

determinati diritti di cui invece le 'non-persone' non possono godere?

Rispondere a tali domande risulta un compito estremamente delicato. Se il riconoscimento è visto infatti come accettazione della persona in quanto sé, e in questo senso compare come l'unica via di accesso all'essere reale della persona, allora esso non sembra avere nulla di diverso dall'atto di benevolenza, che ci porta ad aprirci all'altro, riconoscerlo appunto nella sua esistenza autonoma e offrirgli il nostro aiuto. Il riconoscimento però, per Spaemann, è qualcosa che viene prima dell'amore stesso, cioè è, come lo descrive Jantschek, “la relazione specifica tra persone *al livello più elementare*”⁷⁶. Il riconoscimento, quindi, è qualcosa che è in qualche modo dovuto all'uomo, non che l'uomo può o non può ricevere ad arbitrio dell'altro, a seconda della scelta libera da parte di questi nei suoi confronti. L'amore, d'altro canto, presuppone e va oltre il riconoscimento; si potrebbe dire dunque che l'amore, nel senso dell'*amor benevolentiae*, comprende in sé il riconoscimento, cioè che il riconoscimento è un riconoscimento “nell'amore” (*die Anerkennung in der Liebe*), come scrive Boomgaarden. Questo tipo di riconoscimento è diverso dal riconoscimento che viene dato liberamente, cioè in forma di libera assegnazione di uno *status*; nell'amore “si riconosce l'altro nel suo significato 'per sé', che non è ravvisabile né nel significato dell'altro nel proprio contesto vitale, né nel significato dell'altro come di un contesto vitale essente per sé”⁷⁷. Non è infatti l'esistenza generica di un contesto diverso dal mio ad essere riconosciuta per prima, bensì la persona stessa, il soggetto di quel contesto vitale, nella sua realtà concreta, dalla quale 'poi', cioè dopo averla riconosciuta come tale, deduco il resto.

All'atto del riconoscimento consegue quell'attenzione (*Achtung*) che sento di dovere nei confronti dell'altro, in virtù del suo essere incondizionato, essere che è già così di per sé, ma che solo attraverso la prospettiva dell'amore scopro essere tale. Nel momento in cui guardo all'altro con benevolenza, io scopro il suo essere-sé (*Selbstsein*), e 'riconosco' questo essere-sé come persona, nella sua autonomia, cioè riconosco che questo essere-sé è persona e lo era già prima che io decidessi liberamente di accogliere il suo mostrarsi e me ne accorgessi. In un secondo

76 JANTSCHKEK T., *Von Personen und Menschen. Bemerkungen zu Robert Spaemann*, “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, XLVI, 1998, pp. 465-484, qui p. 474 (trad. it. e corsivo A.F.).

77 BOOMGAARDEN J., *Eudämonie und Liebe*, cit., p. 275 (trad. it. A.F.).

momento poi, che separo solo a fini esplicativi, ma che invece per Spaemann è contemporaneo al primo, di fronte al riconoscimento dell'altro come manifestazione dell'Assoluto e finalità propria, io come soggetto benevolente mi sento di voler concorrere al suo bene, alla riuscita della sua vita come realizzazione di quel fine che egli è in sé.

In questa prima introduzione al tema del riconoscimento sono già ravvisabili i due grandi elementi di originalità nel pensiero di Spaemann, che rendono il suo contributo filosofico qualcosa di davvero incisivo nell'orizzonte della riflessione moderna e contemporanea: in primo luogo, a differenza della concezione moderna del concetto di riconoscimento, che si situa a livello giuridico e sociale come un atto che una persona deve ricevere da un'altra per godere di un certo *status* (ricordo a questo proposito il tema della lotta per il riconoscimento in Hegel), per Spaemann il riconoscimento è già dovuto ad ogni persona in virtù del suo essere tale, la quale quindi non dipende nel suo essere persona dall'attribuzione o meno di tale titolo da parte di un'altra. Il riconoscimento nei termini di “*Anerkennung*” è quindi innanzitutto un “*Erkennen*”, cioè consiste nel riconoscere l'altro nella sua realtà e nell'affermare il suo essere; l'affermazione del suo essere e la sua designazione come *persona* costituiscono per Spaemann un tutt'uno. In secondo luogo, Spaemann descrive il riconoscimento come una forma di attenzione (*Achtung*), che altro non è che il rispetto kantiano per la persona e per la dignità umana, che nella tradizione della filosofia moderna ben si contraddistingue dal riconoscimento di stampo hegeliano.

Anche Jantschek nelle sue osservazioni a Spaemann evidenzia la sovrapposibilità dei due concetti di riconoscimento e attenzione o rispetto e distingue inoltre due modalità in cui essi unitamente possono essere interpretati, per salvarci dalla confusione in cui è facile cadere, dato l'utilizzo degli stessi termini sia per il concetto moderno che per quello presentato da Spaemann. Egli infatti chiama “rispetto condizionale” (*konditionale Achtung*)⁷⁸ quell'attenzione o riconoscimento che rivolgiamo ad una persona in virtù di una sua particolare capacità o proprietà, e che la rende sorprendente agli occhi degli altri; mentre descrive come “rispetto

78 JANTSCHKEK T., *Von Personen und Menschen. Bemerkungen zu Robert Spaemann*, cit., p. 469.

morale” (*moralische Achtung*)⁷⁹ l'attenzione incondizionata che rivolgiamo ad una persona in quanto tale, indipendentemente da ciò che fa nel particolare e, anzi, addirittura nel caso in cui essa compia un'azione empia e indegna di essere definita umana.

Il riconoscimento della persona corrisponde, quindi, in Spaemann, al riconoscimento della sua dignità: noi possiamo anche non rispettarla, rifiutarci di accettare la persona per come essa è, trattarla in maniera indegna, ma ciò non significa che essa non abbia una dignità, né che la sua dignità non sia inviolabile. Le vicende empiriche che esemplificano una mancanza di rispetto per la dignità umana o per la libertà umana, non negano l'esistenza della dignità o della libertà, né la loro absolutezza e necessità, ma anzi ci feriscono personalmente e ci spingono a lottare per la loro difesa. Allo stesso modo il fatto che un uomo si rifiuti di riconoscere l'altro come persona, non toglie a questi il suo essere persona, che gli è innegabile.

L'essere persona, la dignità e la libertà sono infatti tre aspetti che ineriscono necessariamente all'essere dell'uomo, che appartengono in maniera costitutiva alla sua natura, una natura che è in grado di autotranscendersi, di aprirsi alla realtà e di ricondurre anche tutte le altre nature alla scoperta della loro verità, del loro essere in sé. Il riconoscimento quindi, nel pensiero di Spaemann, non vuole essere solo un elemento empirico, contingente, ma 'quell'elemento' che fonda ontologicamente la nozione di persona. Come scrive Andreas Kuhlmann, “il riconoscimento iniziale dell'uomo come persona non è per Spaemann dettato solamente da motivi pragmatici. Corrisponde piuttosto all'essere della persona (*Personsein*) in senso strettamente ontologico”⁸⁰. In questo senso la persona non è colei che viene riconosciuta come tale nel momento in cui viene accettata nella comunità delle persone da coloro che ne fanno già parte, bensì un essere vivente umano che esiste già in quanto persona fin dalla nascita, ma che solo attraverso questo atto di riconoscimento diventa accessibile come tale.

A questo proposito può nascere però un'obiezione: se è solo tramite il riconoscimento che posso vedere in un essere umano il suo essere persona, il

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ KUHLMANN A., “*Ist da jemand?*”. *Robert Spaemann und die Bioethik*, “Merkur” LI (2), 1997, pp. 539-543, qui p. 541 (trad. it. A.F.).

riconoscimento precede la mia percezione di quell'essere? Non è piuttosto vero il contrario, cioè che io riconosco che quell'essere umano, per esempio un neonato, è persona perché 'vedo' già in lui una persona?

Spaemann risponde affermativamente ad entrambe le domande, perché per lui il nodo cruciale sta qui nel concetto di “percezione”; la mia percezione della persona non equivale alla percezione che ho nei confronti degli oggetti, ma anzi, al contrario di questa, vede ciò che c'è al di là dei fenomeni, mi dice che “c'è qualcuno al di là delle manifestazioni empiriche che si offrono alla mia percezione immediata”⁸¹. La bilateralità di percezione e riconoscimento è visibile nel pensiero di Spaemann soprattutto quando egli descrive il rapporto tra una madre e il suo neonato; la madre, come abbiamo già visto nel capitolo precedente, non tratta il figlio come una cosa, ma direttamente come una persona. Ora, lo fa perché vede già in lui una persona e quindi lo riconosce come tale o, al contrario, è perché lo riconosce come tale che vede anche in lui l'essere persona? La relazione si può comprendere in entrambi le direzioni, in quanto percepire nel senso di guardare alla realtà in sé e riconoscere sono due atti inscindibilmente legati tra loro: da un lato infatti la madre tratta il figlio come una persona perché la vede già in lui; dall'altra la persona in quanto tale non si lascia vedere se non da chi l'ha già precedentemente riconosciuta.

Ma come si può riconoscere la persona in un essere umano prima ancora di vederla? E cosa significa riconoscere a qualcuno l'essere persona, se in realtà già gli appartiene, indipendentemente dal nostro riconoscimento?

Il tema del riconoscimento in Spaemann appare per certi aspetti difficile da comprendere, in quanto contiene degli elementi di originalità che lo allontanano da una forte tradizione radicata nel pensiero tedesco, in cui l'atto dell'*Anerkennung* viene invece effettivamente considerato nella forma di un'attribuzione non scontata di uno *status* all'interno della società, che richiede il carattere della reciprocità.

2.1. *Occupare un posto nello spazio interrelazionale delle persone*

81 SABANGU P.S., *Persona, natura e ragione*, cit., p. 141.

Il punto di partenza di Spaemann per quanto riguarda il riconoscimento della persona è il valore che ognuno di noi possiede in sé, e che viene affermato in maniera incondizionata e autonoma, non tramite un processo di analogia. A questo proposito Spaemann si allontana da una comprensione dell'essere persona come un tipo di interiorità, che parte, in termini hegeliani, dall'“essere per sé”, per poi giungere, attraverso un passaggio analogico, all'“essere per l'altro”, ossia come un'interiorità che si erge a direttrice della percezione della differenza tra interno ed esterno. L'essere persona è sicuramente una forma intensificata di interiorità, grazie alla quale disponiamo della capacità riflessiva, ma in ognuno di noi il lato interno e il lato esterno sono entrambi costitutivi e la differenza tra di essi non si lascia attribuire soltanto al primo. Nel rapporto con gli altri uomini, infatti, io non comprendo il mondo dell'altro a partire dal mio, cioè sulla base della constatazione che se io ho un mondo 'per me' allora anche l'altro in quanto uomo, ne ha uno 'per sé'; al contrario percepisco il suo 'essere per sé' in maniera incondizionata, cioè nella forma del suo 'essere in sé', in quanto riconosco nella sua libertà di agire un soggetto capace di scelte proprie, un soggetto concreto, che esiste ed è così in virtù di se stesso, non in virtù del fatto che io credo sia così in quanto simile a me.

Scrive Spaemann: “l'essere persona non è dunque qualcosa che si supponga e una volta che questo avvenga chiaramente, *allora*, per così dire, possa ricevere un riconoscimento giuridico. Essa è data, piuttosto, in generale, nell'atto del riconoscimento”⁸². L'essere persona non è quindi una qualità che si realizza con il tempo, ma è riconoscibile *a priori* in un uomo, è già realizzata nella sua natura e gli appartiene perciò fin dalla nascita. È dunque una proprietà intrinseca della costituzione ontologica dell'uomo, immancabile e innegabile in ogni essere discendente dalla specie umana, e per tali ragioni porta in sé il suo valore normativo e quel riconoscimento giuridico che chiede di essere rispettato sulla base del diritto di natura.

Qui sta la vera peculiarità della teoria di Spaemann sul riconoscimento: esso non è un atto di attribuzione esterna dello *status* di persona, che ogni uomo deve ricevere da qualcun altro per poter godere dei propri diritti in quanto persona e per

82 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 193; *Persone*, cit., p. 175.

poter rivendicare la propria dignità. Ogni uomo, al contrario, è già in tutto e per tutto persona, “per nascita e in forza di un diritto proprio”⁸³, dove per 'diritto proprio' non si può intendere in altro modo che 'in virtù dell'appartenenza biologica alla specie *homo sapiens*', come ha ricordato anche Adolf Laufs nella sua *Laudatio* a Spaemann, tenuta in occasione dell'assegnazione all'autore del premio Karl-Jaspers nel 2001⁸⁴. Ognuno di noi quindi non deve il proprio essere persona al riconoscimento altrui, anzi, il suo riconoscimento è e si sa come dovuto, “anche se questo sapere non precede l'atto del riconoscimento, ma è di nuovo un tutt'uno con esso”⁸⁵.

Il senso di questa frase, anche se appare intuibile e addirittura prevedibile a partire dall'ontologia umana di Spaemann, rimane a mio parere problematica nel momento in cui vogliamo interpretarla in termini pratici: cosa significa infatti che il riconoscimento di una persona è già ad essa dovuto? Che significato ha allora il nostro riconoscerla? Possiamo astenerci dal farlo?

Prima di cercare una risposta su questo piano, vediamo ancora di specificare in cosa consista questo atto di riconoscimento. Per Spaemann il riconoscimento è l'unica via di accesso all'essere persona, sia in me che nell'altro. Ciò significa che il mio essere persona non mi è dato né prima né dopo l'essere persona di un altro, ma insieme, perché nel momento in cui mi relaziono ad un altro, lo riconosco come persona e so di essere riconosciuto anch'io come tale. C'è quindi anche in Spaemann una reciprocità, ma tuttavia è una reciprocità che è pensata *a priori*, che è presupposta nella relazione tra persona, non che dipende dal volere privato dell'uno nei confronti dell'altro. Il riconoscimento quindi richiede la presenza degli altri, la comunità delle persone, e questo Spaemann lo esprime in quella che secondo me è la formula più profonda delle sue riflessioni sull'interrelazionalità dell'essere persona:

essere persona è occupare un posto, che non esiste senza uno spazio nel quale altre persone possiedono il proprio⁸⁶.

83 *Ibidem*.

84 LAUFS A., *Laudatio auf Robert Spaemann, Rede in der alten Aula der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg anlässlich der Verleihung des Karl Jaspers-Preises am 28. November 2001*, inedito. Versione online disponibile all'indirizzo: <http://www.uni-heidelberg.de/presse/news/2111laufs.html>.

85 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 195; *Persone*, cit., p. 177.

86 *Ivi*, p. 193, *Persone*, p. 175.

La persona quindi, per Spaemann, non può pensarsi da sola, come unica esistente, perché il suo essere tale la colloca *a priori* in un posto ben determinato insieme alle altre, le assegna uno spazio unico e solamente suo all'interno dell'umanità. Allo stesso tempo però, la presenza degli altri e il fatto che siano loro ad attuare il riconoscimento del mio essere persona, cioè del mio occupare quel posto nello spazio interrelazionale, non mi sottopone alla loro arbitrarietà, in quanto il mio essere persona mi appartiene in maniera incondizionata e non dipende dall'attribuzione o 'assegnazione' (*Zuweisung*) giuridica da parte di terzi.

Quest'ultimo punto risulta ad alcuni lettori di Spaemann, tra cui Charles Larmore, poco convincente. Se il riconoscimento conta a dimostrazione della costituzione intersoggettiva della persona, che è tale infatti in virtù del suo essere persona tra le altre, questo deriva per Larmore dal fatto che noi per riconoscerci come persone abbiamo bisogno di vederci da una prospettiva esterna, cioè con gli occhi di un altro. Di conseguenza, io divengo persona attraverso il riconoscimento reciproco, partendo dal fatto che riconosco come persona un altro, che è in grado di riconoscere me stesso. Ma stando a questa teoria, secondo Larmore, “l'altro, alla prospettiva del quale ci riferiamo per essere noi stessi persone, non deve necessariamente essere un uomo reale”⁸⁷, bensì può semplicemente essere un “altro generico” (*generalisierter Andere*). Ognuno di noi vede infatti se stesso con gli occhi di un altro, anche quando affida la propria autocomprensione ad una prospettiva che si definisce attraverso regole generali, che qualsiasi persona dovrebbe o potrebbe seguire immaginandosi una prospettiva esterna alla propria⁸⁸. La possibilità di un tale sguardo 'generico' o 'astratto' al proprio essere persona toglie chiaramente all'atto del riconoscimento qualsiasi valenza reale.

Da quanto credo di aver compreso dalla mia lettura di Spaemann la critica di Larmore non sembra però trovare un terreno fertile dove poter attecchire; come esposto nel secondo capitolo del presente lavoro, infatti, Spaemann insiste numerose

87 LARMORE C., *Person und Anerkennung*, in *Symposium zu: Robert Spaemann: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, XLVI (3), 1998, pp. 459-464, qui p. 460 (trad. it. A.F.).

88 Cfr. *ivi*, p. 461.

volte sulla necessità di considerare la persona, ogni persona, come reale, concreta. Non esiste per lui l'uomo fittizio, l'uomo simulato, ma anzi il riconoscimento della persona consiste proprio in quell'atto di rinuncia a considerare l'altro come una mia simulazione, come un'astrazione⁸⁹. Per questo quando mi rivolgo all'altro, quando mi vedo attraverso il suo sguardo, non posso per Spaemann rivolgermi ad uno sguardo generico, perché la persona che ho di fronte è sempre 'questa persona', 'questo altro', che conosco e alla cui realtà mi apro mediante un atto di benevolenza.

Per capire questo, secondo Spaemann, è estremamente importante comprendere il riconoscimento piuttosto come un modo in cui noi 'percepriamo' (*wahrnehmen*) questo occupare un posto nello spazio interrelazionale delle persone, questo trovarci – in una maniera che è determinata e peculiare per ognuno di noi – in una comunità, che ci comprende innanzitutto non istituzionalmente, ma 'per natura'.

Vediamo in modo più approfondito secondo quale accezione Spaemann parla in questo contesto di 'percezione' e sulla base di quali spiegazioni il suo concetto di riconoscimento non appare nel significato comune di un'attribuzione arbitraria.

2.1.1. *La percezione delle persone come fondamento di ogni dovere*

L'idea del riconoscimento come una 'percezione' della persona ci porta ad un discorso apparentemente contraddittorio; se pensiamo al riconoscimento come ad una forma di attenzione rispettosa che rivolgiamo all'altro, in virtù del suo essere-sé che ci si mostra nella sua struttura reale, ci comprendiamo infatti alla luce di un agire attivo. Se però consideriamo il fatto che il nostro riconoscere è piuttosto un 'percepire' la realtà dell'altro che ci si mostra spontaneamente, ci ritroviamo al contrario in una posizione di passività, di atteggiamento ricettivo nei confronti dell'altro in sé. La risposta di Spaemann a questo *impasse* è apodittica: in realtà una vera e propria 'percezione' dell'essere-sé, nel senso specifico della nostra facoltà sensibile, non può accadere, perché “l'essere-sé è per definizione ciò che non si dà come fenomeno”⁹⁰. Fenomeni sono infatti le qualità oggettive, ma non gli atti che si

89 Cfr. SPAEMANN R., *Personen*, cit. p. 88; *Persone*, cit., p. 77.

90 *Ivi*, p. 193; *Persone*, p. 175.

rivolgono a queste qualità, i quali invece ci si possono dare solo nel momento in cui li esercitiamo attivamente.

Spaemann sottolinea come anche qui non si tratti di analogismo, quanto piuttosto di 'compartecipazione': il mio percepire l'essere-sé dell'altro non come un fenomeno, ma come un'attività rivolta ai fenomeni, non è dato dal fatto che io parto dal mio essere-sé – che non si dà come fenomeno – e deduco da esso l'essere-sé dell'altro nel suo carattere attivo, ma dal fatto che, essendo anch'io un essere nel senso dell'essere-sé ed essendo inoltre dotato come ogni altro essere umano della capacità riflessiva, comprendo l'esperienza dell'essere-sé dell'altro e vi compartecipo, apprendendone la non oggettività. In questo caso specifico, 'percepire' l'essere-sé non significa rilevare con i vari organi di senso le qualità oggettive dell'altro, bensì comprendere i suoi interessi, farli propri e cercare di sostenerli. La percezione diventa allora qui lo strumento del riconoscimento e della benevolenza.

In questo senso la percezione sta a fondamento di ogni dovere nei confronti delle persone. Tutti i doveri verso le persone, infatti, secondo Spaemann, “sono riconducibili al dovere di percepire le persone come persone”⁹¹. Allo stesso tempo però Spaemann ritiene inadatto definire la percezione propriamente come un dovere, in quanto essa non richiede una motivazione per se stessa, ma rappresenta piuttosto la motivazione ultima di tutti i doveri.

La considerazione dei doveri nei confronti di una persona, inoltre, non è completa senza l'affermazione concomitante dei diritti di quella stessa persona, da cui anzi i primi derivano. Diritti e doveri sono concetti strettamente reciproci e si ritrovano quindi ad essere sempre simultaneamente oggetti del riconoscimento. Nella percezione della persona è compresa infatti in maniera indissolubile la percezione dei diritti che le appartengono in quanto tale, e questa percezione “è tutt'uno con l'atto del suo riconoscimento in quanto 'uguale a me' (*meinesgleichen*)”⁹². Dal riconoscimento scaturisce poi necessariamente la percezione dei doveri che si trovano invece in noi nei confronti della persona percepita e che esprimono il rispetto corrispondente per i suoi diritti.

91 *Ivi*, p. 194; *Persone*, p. 177.

92 *Ivi*, p. 195; *Persone*, p. 177.

2.1.2. *Il riconoscimento dell'altro come 'uguale a me'*

Ma cosa intende Spaemann quando descrive la nostra percezione dell'altro come il “suo riconoscimento in quanto 'uguale a me' (*meinesgleichen*)”? Giustificare il riconoscimento dell'essere persona dell'altro sulla base della sua uguaglianza con noi non ci riporta forse ad un discorso che può essere tacciato da un lato di *specismo* e dall'altra di misconoscimento dei tratti peculiari e unici di ognuno di noi?

Spaemann è perfettamente consapevole del duplice fraintendimento cui l'espressione 'uguale a me' può andare incontro e anticipa le possibili obiezioni prendendo le distanze da entrambe le letture che potrebbero confonderci le idee. In primo luogo, per quanto riguarda l'eventuale accusa di *specismo*, egli sottolinea come il riconoscimento sia un atto che va ben al di là della solidarietà non specifica tra membri della stessa specie, tipica di tutti gli animali, in quanto comporta un'attenzione particolare per ogni singola persona nella sua individualità, che ci vieta di sacrificarla in favore della specie. Da un punto di vista puramente biologico, infatti, la vita di un uomo – come quella di un altro essere vivente – ha un valore addizionale, sicché il valore della vita di dieci uomini può essere maggiore del valore di una sola; dal punto di vista del riconoscimento, invece, il significato che ogni singola persona porta in sé è incommensurabile e non addizionabile, e per questo non si parla più di valore, bensì di *dignità*. La dignità di dieci uomini non è nulla di più della dignità di un'unica vita umana, che possiede, all'interno di quel sistema relazionale che è l'umanità, “un posto unico [...] in rapporto a tutte le altre”⁹³.

In secondo luogo, Spaemann preserva l'espressione 'uguale a me', da un significato che altrimenti andrebbe proprio a disconoscere quell'unicità della persona appena affermata: come possiamo infatti essere tutti uguali e insieme singolarità irripetibili? Per Spaemann l'uguaglianza tra le persone non è una semplice somiglianza, ma consiste paradossalmente proprio nella loro peculiare ineguagliabilità, nel fatto che ognuna per sé, al pari di tutte le altre, possiede un'identità e una dignità unica e incommensurabile. Anche in questa spiegazione si

⁹³ *Ivi*, p. 196; *Persone*, p. 178.

potrebbe tuttavia, per la terza volta, obiettare la presenza di un analogismo: dicendo 'uguale a me', sembra infatti dedurre l'unicità dell'altro dalla mia, in virtù della sua appartenenza alla mia stessa specie. Se però abbiamo capito cosa intende Spaemann quando descrive l'essere persona come l'occupare un posto unico in maniera di volta in volta singolare e autonoma, per la dignità che essa possiede in sé e non in relazione al suo somigliarmi, non dovremmo rischiare più di cadere in tale fraintendimento e dovremmo invece comprendere chiaramente come nello spazio relazionale delle persone, che percepiamo *a priori* e che viene costituito dalla personalità, “è di nuovo *uno actu* che percepiamo noi stessi e gli altri come possessori di questo posto”⁹⁴.

Per Spaemann l'ingresso in questo spazio relazionale, in cui ci scopriamo persone, è ciò che Kant esprime nella seconda formula dell'imperativo categorico, quando vieta di trattare l'umanità, sia nella propria persona che in quella degli altri, come puro mezzo e non insieme anche come fine. “L'esigenza che qui viene espressa – dice Spaemann – è un'esigenza di autolimitazione in conseguenza di un cambio di prospettiva”⁹⁵, ossia l'esigenza di un rispetto imparziale dello spazio dell'altro nella forma fondamentale della giustizia, la forma basilare con cui ci relazioniamo all'essere-sé, in una dimensione rapportuale ancora scevra da motivi che Kant definirebbe 'patologici', cioè di 'simpatia', e quindi parziali.

Riassumendo, per Spaemann, “riconoscimento della persona significa innanzitutto e semplicemente rinuncia alla propria tendenza ad affermarsi, in linea di principio illimitata, rinuncia a vedere l'altro solo sotto l'aspetto della rilevanza che egli ha nel *mio* contesto vitale, attenzione a lui come a uno che non può mai divenire per me, oggettivamente, un mezzo in funzione dell'ambito per me rilevante”⁹⁶. Ecco che anche in questo contesto, attraverso la spiegazione del significato di riconoscimento in termini di attenzione (*Achtung*), ritorna e si riconferma la coincidenza di riconoscimento e rispetto che all'inizio del paragrafo avevo delineato come uno dei più evidenti elementi di originalità del pensiero di Spaemann⁹⁷.

94 *Ibidem*.

95 *Ibidem*.

96 *Ivi*, p. 197; *Persone*, p. 179.

97 Cfr. sopra, Par. 2.

Mi preme sottolineare inoltre, a questo proposito, un ultimo aspetto che riguarda la costituzione teoretica del riconoscimento, ossia la sua valenza, per così dire, “bilaterale”. Questo aspetto non viene esplicitamente evidenziato da Spaemann, ma richiede a noi lettori di fare un passo in più nella rielaborazione del suo pensiero, riflettendo sulla struttura unitaria della sua concezione della persona. Nel momento in cui riconosco l'altro, infatti, se ci pensiamo, l'atto del riconoscimento non va solo nella direzione di questa persona, che io lascio essere spontaneamente attraverso la mia autolimitazione, bensì anche nella mia direzione, in quanto proprio il mio autolimitarmi è in realtà per me manifestazione del mio essere persona, cioè della mia capacità di uscire dalla centratura su me stesso e quindi di superare la mia natura. Per questo ancora Schönberger, nella sua breve presentazione della filosofia di Spaemann, mettendo insieme in maniera coerente i tasselli dell'ontologia spaemanniana, scrive: “l'unità – costitutiva per l'uomo – di ragione e appartenenza al regno degli esseri viventi permette ad ognuno di noi, nella modalità del riconoscimento dell'altro e dell'altrui capacità di essere reale e autonomo, di trasformare *l'auto-centratura (Selbstzentriertheit)* in autotrascendenza”⁹⁸.

2.2. La rilevanza pratica del riconoscimento

Cerchiamo ora di rispondere alle domande poste sopra riguardo all'esercizio e al mantenimento pratico del riconoscimento della persona, soprattutto nel significato di un riconoscimento giuridico che nel pensiero di Spaemann appare da un lato necessario ma allo stesso tempo paradossalmente già dovuto ad ognuno di noi e quindi innegabile.

In uno stato ideale la tesi del riconoscimento appare chiara: ognuno di noi non ha bisogno di ricevere il riconoscimento da qualcun altro, perché questo riconoscimento gli appartiene già in virtù della sua natura libera e incondizionata e allo stesso tempo lo garantisce a tutti gli altri, in quanto, nel momento in cui si apre alla realtà in sé, percepisce *a priori* lo spazio interrelazionale in cui soltanto le

98 SCHÖNBERGER R., *Robert Spaemann*, cit., pp. 573-574 (corsivo e trad. it. A.F.).

persone si danno come tali, e riconosce *uno actu* l'essere persona sia in sé che negli altri, rispettandola in maniera assoluta e dedicandosi alla realizzazione dei suoi fini. Nella vita concreta, però, le relazioni tra persone portano inevitabilmente a delle incongruenze tra il perseguimento dei fini dell'una e dell'altra; la realizzazione dei miei scopi può portare al fallimento degli scopi dell'altro, così come la mia idea di quale sia il bene dell'altro può non corrispondere all'idea che l'altro ha del suo proprio bene.

Le argomentazioni con cui Spaemann sostiene la validità del riconoscimento in questi casi sono molto simili a quelle a cui ricorre per spiegare la sua nozione di dignità; la teoria che viene presentata è sempre di tipo minimalista: l'idea del rispetto dell'altro nel riconoscimento non deve infatti venir perseguita nella sua forma massima, ossia l'uomo non deve pensare di eliminare nel suo rapporto con l'altro qualsiasi atteggiamento che riveli una strumentalizzazione di questi da parte sua, né cercare di raggiungere con l'altro una sintonia assoluta, su cui sviluppare un progetto di cooperazione pura volto al perseguimento del bene e dell'interesse comune. Questa idea, spiega Spaemann, ha rappresentato sempre il fine ultimo di tutte le più grandi filosofie pratiche della tradizione occidentale, ma ogni volta è naufragata miseramente, rivelando il suo aspetto illusorio e utopico.

Gli uomini infatti non possono trovarsi in perfetta comunione tra loro, e questo proprio per la loro unicità peculiare, che li rende tutti 'ugualmente diversi' tra loro e portatori di idee proprie, che non possono essere unanimemente condivise. In virtù di quella stessa ragione che Platone chiamava *koinón*, cioè ciò che è comune, ogni persona in realtà pensa per sé – in maniera diversa da tutte le altre – quale può essere il bene comune, e si scontra di conseguenza con la ragione degli altri, scatenando una lotta continua sul livello di universalismi tra loro contrastanti⁹⁹. Come è possibile, allora, all'interno di tali situazioni conflittuali, parlare ancora di riconoscimento della persona?

Secondo Spaemann la profondità del riconoscimento si scopre proprio in questi casi, che sembrano metterne in dubbio la validità. È esattamente nei conflitti infatti che emerge l'aspetto più peculiare di ogni uomo, ossia la sua diversità: “proprio

⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 199; *Persone*, cit., p. 180.

perché ciascuna difende per sé non soltanto i propri interessi particolari, ma una visione del generale e del comune, le persone sono 'individuali' in una misura incomparabilmente più alta di tutti gli altri esseri viventi"¹⁰⁰. In queste situazioni riconoscere la persona significa allora riconoscere ogni uomo nella sua diversità, significa riconoscere gli esseri umani "come esseri che *possiedono* la loro naturale particolarità e prospettività e non sono semplicemente queste cose"¹⁰¹. Nel momento del conflitto, dello scontro, quando ritrovo nell'altra persona delle convinzioni incompatibili con le mie, non le devo condividere necessariamente (il che anzi mi farebbe venir meno alle idee in cui credo e a cui ho personalmente diritto di credere), ma posso rispettarle nella misura in cui rispetto colui che le ha, come qualcuno che non coincide semplicemente con ciò che possiede. Il mio attacco nel conflitto deve essere allora un attacco alle idee della persona, che ritengo sbagliate, non alla persona in se stessa, che non smette per le sue idee di essere tale.

Questo tipo di riconoscimento è quello che si attua secondo Spaemann a livello istituzionale nello Stato costituzionale moderno, che rispetta le persone nella loro particolarità e sancisce dunque la lotta tra universalismi, ossia la lotta politica, come legittima, incanalandola allo stesso tempo all'interno di determinate regole giuridiche, con cui, come dice Spaemann, la 'addomestica' (*domestiziert*)¹⁰². Lo scopo delle regole dello Stato costituzionale consiste infatti proprio nella scoperta di quella dimensione che è ancora più profonda della ragione e che è la dimensione della persona stessa, la quale viene posta in questo modo ad un livello superiore rispetto alla materia di conflitto; soltanto il riconoscimento di tali regole e quindi della persona permette la partecipazione alla lotta politica e il suo mantenimento, per così dire controllato, all'interno della società statale.

Ma cosa ne è del riconoscimento nel momento in cui il conflitto non si riesce più a gestire tramite le regole dello Stato, ossia nel momento in cui esso si acutizza nella forma della lotta estrema per la vita e per la morte? Come si fa a mantenere il riconoscimento della persona nel caso in cui questa attacchi direttamente lo Stato e le sue regole, al punto da costringere quest'ultimo a rispondere alla sua violenza con

¹⁰⁰*Ivi*, p. 200 (trad. it. A.F.).

¹⁰¹*Ibidem*; *Persone*, p. 182.

¹⁰²Cfr. *ivi*, p. 199; *Persone*, p. 181.

altra violenza, fino ad uno scontro che può risultare mortale? Secondo Spaemann anche nei momenti in cui la lotta si fa inevitabile, il riconoscimento deve mantenere la sua forma incondizionata, quindi non deve cedere o allentarsi a seconda delle condizioni che di volta in volta contrastano con quella situazione di correttezza generale che ne rappresenta la manifestazione ideale. L'incondizionatezza del suo carattere deve anzi mostrarsi in tutta la sua forza proprio nella lotta più radicale, quella per la vita e per la morte, e ogni teoria valida della persona deve perciò affrontare tali situazioni, non limitarsi ad ignorarle o a condannarle sterilmente.

2.2.1. *La validità giuridica del riconoscimento*

Lo spazio *a priori*, nel quale ogni persona occupa un posto da essa definito e che solo ad essa corrisponde, esige dal suo essere tale di divenire uno stato giuridico, in cui l'incommensurabilità di ogni persona assume la forma del medesimo diritto di tutti al proprio essere diversi. Di fatto 'riconoscimento' significa appunto che *io vedo l'altro come qualcuno che non deve a me il suo essere-se-stesso, così come io non devo a lui il mio*. Un reale riconoscimento consiste nell'assicurare questa indipendenza attraverso il fatto che l'essere riconosciuto viene sottratto al capriccio di chi riconosce, e così diviene obbligatorio. Il carattere costrittivo dell'ordinamento giuridico esprime il fatto che coloro che vi partecipano si riconoscono *realmente* tra di loro e non vogliono semplicemente dar prova di buone azioni volontarie. Chi si riserva il diritto di ritirare il riconoscimento non ha riconosciuto affatto¹⁰³.

Con queste parole Spaemann asserisce la connessione necessaria tra il significato ontologico e pratico del riconoscimento e la sua validità giuridica. Il carattere incondizionato che gli è proprio sul piano dell'essere (cioè il fatto che l'altro non deve a me il suo essere-se-stesso) fa sì infatti che il riconoscimento non possa essere negato sul piano del diritto e divenga quindi un atto obbligatorio da parte di

¹⁰³Ivi, p. 202 (trad. it. e corsivo A.F.).

tutte le persone sia in quanto persone, sia in quanto membri di uno stato regolato da un sistema giurisdizionale. L'obbligatorietà del riconoscimento non proviene in questo caso né da un comando esterno, né dal dovere (*Sollen*) kantiano della volontà morale, ma è contenuto in un'unica soluzione nell'essere stesso della persona, nella realtà di sé che si afferma nella comunità dei viventi, e che chiede di essere riconosciuta e rispettata in quanto tale.

Quello che qui si ripropone, nel passaggio dalla costituzione ontologica del riconoscimento alla sua validità giuridica, non è altro, a detta di Spaemann, che lo storico dualismo di diritto naturale e diritto positivo, nella forma della dicotomia, rispettivamente, di società e Stato. Se da un lato lo Stato, soprattutto nelle teorie liberali e totalitarie cerca di assorbire la società nella propria amministrazione, dall'altro i cittadini rimangono di fatto pur sempre persone, nella specificità della loro struttura interna, in quanto possessori di se stessi e della propria natura. Il concetto di persona, secondo Spaemann, permette quindi in un certo senso di risolvere la contrapposizione tra condizione naturale e giuridica, perché rende comprensibile il fatto che nella seconda persista, seppur in forma depotenziata, la prima. Così il riconoscimento, dal punto di vista prettamente giuridico, corrisponde ad un orientamento formale di uguaglianza; solo con il dispiegarsi della vita umana al suo interno, però, esso diventa un ordinamento reale, cioè vivente. Poiché il dispiegarsi della vita umana ha sempre però il carattere del conflitto e della concorrenza, anche l'ordinamento del riconoscimento non può sperare di superare tutte le contraddizioni e deve saper sopravvivere pur nelle situazioni che vedono le persone mettere a repentaglio il diritto stesso e la vita dei loro simili.

La situazione di diritto, che ogni persona rivendica giustamente per sé in quanto titolare di un posto nello spazio *a priori* della comunità delle persone, “non sta – quindi, secondo Spaemann – al di là dei conflitti”¹⁰⁴, ma persiste al loro interno, a costo di apparire in questo senso sempre in una forma controversa.

La dimensione del riconoscimento viene descritta inoltre da Spaemann come la situazione di “una pace conclusa”¹⁰⁵. 'Pace' è infatti per lui il nome della relazione specifica tra le persone, una relazione che, per l'aspetto della natura umana che

¹⁰⁴Ivi, p. 203; *Persone*, p. 184.

¹⁰⁵Ivi, p. 202; *Persone*, p. 183.

abbiamo appena visto, si può comprendere solamente in riferimento al suo contrario, ossia al conflitto; la pace dunque rappresenta l'assenza del conflitto, non però un'assenza vuota, indifferente, bensì un'assenza attiva, cioè risultante da una conclusione esplicita della lotta. La situazione della pace conclusa in questo modo si ottiene là dove si ha il riconoscimento reciproco delle particolarità naturali delle persone, che esse possiedono e da cui il loro essere allo stesso tempo non è disposto a separarsi. Mantenere la pace non significa allora necessariamente eliminare ogni conflitto, ma per lo meno tenere aperta pur all'interno di esso quella relazione comunicativa reale che permette alle persone di confrontarsi reciprocamente, di dare conto del proprio essere in lotta tra loro e di giustificare le motivazioni che sorreggono legittimamente la loro causa.

Finché rimane acceso il dialogo, la comunicazione, le persone non si disconoscono come tali, perché si mostrano disposte all'ascolto e a prendere almeno in considerazione nuove ragioni o contro-ragioni a sostegno del conflitto che pure le contrappone. Su questo piano anche la guerra è accettabile *in extremis* come relazione personale, in quanto si presenta come una sfida tra eguali, mentre nel momento in cui la comunicazione cade o viene rifiutata, essa diventa un'azione punitiva da parte di chi non ascolta verso chi non viene ascoltato e colui o coloro che la compiono, rigettando il riconoscimento delle persone, si privano essi stessi del loro posto nell'umanità, soffocando per primi il proprio essere persona e trasformandosi da uomini in semplici animali razionali.

Un'ultima situazione in cui si manifesta in maniera significativa e concreta il riconoscimento è infine per Spaemann il rispetto nei confronti dei morti e in particolar modo nei confronti del nemico morto. “Nella morte – infatti – cessa tutto quel 'qualitativo' che solleva gli uomini gli uni contro gli altri”¹⁰⁶, e rimane dunque solamente la persona nel suo essere puro, scevro dalle caratteristiche in vita possedute, ma ricco ancora di quella dignità che lo riguarda in maniera singolare, nella sua identità numerica. L'uomo che sta davanti al nemico morto ed è capace di operare nel suo pensiero una tale astrazione, giunge inoltre attraverso di essa anche al riconoscimento della persona in se stesso.

¹⁰⁶Ivi, p. 204; *Persone*, p. 186.

2.2.2. Il processo di spersonalizzazione delle istituzioni moderne

Nel corso della sua analisi sulla rilevanza pratica del riconoscimento e quindi sulle forme che esso può assumere e in cui viene espresso all'interno delle istituzioni politiche della società moderna, Spaemann solleva la critica pesante di una 'spersonalizzazione' generale del sistema sociale, che si avvicina, a mio parere, alle critiche lanciate al mondo occidentale degli anni trenta e quaranta da Adorno e Horkheimer nella loro *Dialettica dell'illuminismo* (1947)¹⁰⁷.

Il processo di spersonalizzazione che Spaemann rileva si articola in particolare modo in due diversi momenti e comporta la messa in pericolo del rispetto giuridico dell'essere persona e quindi del suo riconoscimento come tale.

Confrontandosi con gli ordinamenti giuridici arcaici, come quelli a cui verosimilmente si richiamano i racconti paradigmatici dell'omicidio di Abele o dello scontro tra Creonte e Antigone, la società moderna si trova innanzitutto secondo Spaemann a vivere una situazione quasi irrealistica; mentre nell'antichità le istituzioni e l'uso della violenza statali venivano regolati sul piano dei conflitti tra persone e l'ordinamento della pace intrastatale era considerato una struttura dell'interpersonalità, nella società d'oggi “le istituzioni si sono gradualmente rese autonome, in modo che difficilmente si vede come il loro rapporto con gli individui e i rapporti reciproci degli individui mediati istituzionalmente si possano racchiudere in categorie personali”¹⁰⁸. La logica delle relazioni reciproche tra le unità politiche ha incontrato infatti con la globalizzazione dei mercati una svolta decisiva, in quanto i ruoli dei rappresentanti politici sono andati sempre più coprendosi dietro alle grandi istituzioni cui facevano capo, rendendo impossibile interpretare i conflitti o gli accordi tra di loro al livello personale dei protagonisti, e anzi costruendo una rete stretta di relazioni e movimenti sotterranei e impersonali, dietro a cui trattative amministrative, giuridiche ed economiche si perdono, restando celate agli occhi del

107ADORNO W.T., HORKHEIMER M., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt 1971; *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it., R. Solmi, Einaudi, Torino 1997.

108SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 205; *Persone*, cit., p. 186.

singolo cittadino.

La conseguenza che in tutto questo processo latente va a colpire il problema del rispetto delle norme giuridiche e di morale pubblica consiste in una generale 'deresponsabilizzazione' per i danni a breve o a lungo termine recati all'uomo dalle istituzioni che dovrebbero proteggerlo e alla diffusione di un senso di 'ovvietà' e 'normalità' nei confronti dell'atteggiamento distaccato di un governo o di una società che ha perso interesse per la dignità della persona. La crescita dei mercati e delle istituzioni in cui la vita di ogni uomo si articola nelle sue esperienze quotidiane sembra divenuta ormai incontrollabile e anche chi ha contribuito ad avviarla ed ad amministrarla appare ad essa estraneo, non potendo – o non volendo – rendere conto del suo andamento: “ciò che accade su vasta scala non sembra essere più responsabilità di nessuno e assume un carattere di naturalezza”¹⁰⁹.

In questa misura però le istituzioni o le prestazioni sociali perdono proprio il loro carattere 'politico', cioè il carattere per cui sono nate e che le riguarda in ogni momento, avendo esse a che fare sempre con una comunità di persone, che vivono insieme e sottostanno pur nella loro individualità, a diritti e doveri pubblici. Tale carattere ha bisogno *per definitionem* delle persone ed esige perciò da se stesso un atteggiamento di lealtà nei confronti di queste, che si sentono parte di un progetto comune solo là dove vedono soddisfatta a livello normativo la loro esigenza di legittimità. Questo significa che le norme che un paese adotta devono essere espressione di una volontà personale, se non della collettività per lo meno di un'autorità legittima, che possa e che sappia rendere conto delle proprie azioni, e chiederne un consenso alla comunità. Nel momento in cui invece questo consenso non viene chiesto, o si presume falsamente come sottinteso, il diritto di lealtà delle persone viene leso e con esso il rispetto della loro dignità.

La statualità moderna, inoltre, attua secondo Spaemann un secondo tipo di spersonalizzazione interno al primo, quindi come dire, una 'spersonalizzazione nella spersonalizzazione', che lede ancora di più il riconoscimento della persona in quanto tale, prendendosi anzi gioco di lei e strumentalizzandola in favore di un funzionamento più fluido del sistema. Come afferma Niklas Luhmann¹¹⁰ infatti, la

¹⁰⁹*Ibidem*; *Persone*, p. 187.

¹¹⁰LUHMANN N., *Legitimation durch Verfahren*, Luchterhand, Darmstadt 1978.

strategia odierna dello Stato consiste nel non mostrare più la propria legittimità attraverso persone che possano rappresentarla e nel farla derivare invece dal funzionamento di regole procedurali. Questo significa che alle persone non vengono più presentate delle leggi o delle normative, cui esse devono in linea di massima ubbidire, mantenendo pur sempre la libertà personale di rifiutarle e di ribellarvisi nel momento in cui non ne ritengano legittimo il contenuto, ma che le persone vengono incanalate e fatte adattare in maniera subdola – quindi senza che loro se ne possano sempre rendere conto – in un sistema disciplinare che le plasma a seconda dei propri interessi, in modo che esse non solo accettino passivamente i cambiamenti in atto, ma vi concorrano inconsapevolmente. L'adattamento ad una forma di disciplina infatti è meno rischioso per uno Stato della richiesta di ubbidienza ai suoi cittadini, e assicura una maggiore e più semplice stabilità del sistema sociale. Una simile stabilità però, secondo Spaemann, non risultando dalla garanzia di lealtà dello Stato alla persona, né quindi da una decisione libera della persona di collaborare o meno all'interno della società, non rappresenta il raggiungimento o la soddisfazione dell'esigenza di legittimità, ma al contrario la sua scomparsa. Lo Stato moderno, in altre parole, scambia il bisogno di rispondere alla pretesa di legittimità avanzata dalle persone con l'offerta di una stabilità sociale vuota, depersonalizzata.

L'aspetto maggiormente indegno di questa strategia di azione sta per Spaemann nel tentativo ipocrita da parte dello Stato di far credere alla persona di essere in realtà ancora considerata e rispettata in quanto tale; il mezzo dell'imbroglione è secondo lui l'utilizzo di un “pervasivo vocabolario personalista”¹¹¹, con cui le istituzioni si appellano ad ogni persona con fare falsamente gentile e premuroso. È il quadro che Spaemann offre a questo proposito della società moderna che rievoca secondo me almeno in parte il capitolo intitolato *Industria culturale* scritto a quattro mani da Adorno e Horkheimer¹¹²: “ovunque ci viene augurato ogni bene su manifesti e da

¹¹¹ *Ivi*, p. 207; *Persone*, p. 188.

¹¹² Cfr. ADORNO W.T., HORKHEIMER M., *L'industria culturale*, in *Dialettica dell'Illuminismo*, cit., pp. 126-181. Vedi osservazioni sul processo di 'reificazione' delle persone come, per esempio, p. 157: “L'industria è interessata agli individui solo come ai suoi clienti e ai suoi impiegati, ed è riuscita effettivamente a ridurre l'umanità nel suo complesso, e ciascuno dei suoi elementi, a questa formula esauriente [...] Oggetti essi restano in ogni caso”, oppure p. 181: “Le reazioni più intime degli uomini sono così perfettamente reificate ai loro stessi occhi che l'idea di ciò che è proprio e peculiare a ciascuno di essi sopravvive solo nella forma più astratta: *personality* non ha praticamente altro senso, per loro, che quello di denti bianchi, bocca fresca e libertà dal sudore e

computer, ovunque da altoparlanti ci vengono fatte conoscere prescrizioni per la cui osservanza veniamo ringraziati anticipatamente. Ogni bambino vede che la gentilezza, la bontà, la considerazione, l'interesse per il benessere altrui, la gratitudine e simili atteggiamenti sono soprattutto un olio lubrificante (*Schmieröl*) per il funzionamento di processi che non hanno quasi nulla a che fare con la relazione tra le persone”¹¹³.

Secondo questa presentazione dunque le istituzioni moderne strumentalizzano le persone per il mantenimento di un ordinamento stabile, trattandole in maniera falsamente cordiale in modo da dare loro l'impressione di trovarsi in un ambiente armonioso e preoccupato dei loro interessi e da educarle dunque ad una quieta collaborazione, che permette intanto un funzionamento fluido dei meccanismi economici e di potere che si articolano dietro le quinte della vita quotidiana, e in cui il riconoscimento della persona in quanto tale sembra venir sospeso. Il vero rispetto consisterebbe piuttosto, per Spaemann, nel ritorno ad un vocabolario impersonale, indice per lo meno di un atteggiamento coerente con i propri fini ed eticamente corretto.

A fianco al carattere politico, le istituzioni statali dovrebbero quindi secondo Spaemann riacquistare il loro carattere giuridico, volto non solo al rispetto delle regole procedurali, bensì in primo luogo e soprattutto alla “difesa reale dello *status* di persona di ogni uomo”¹¹⁴. Lo spazio relazionale delle persone ha necessariamente un carattere universale, cosicché l'esclusione anche di un solo individuo dalla struttura di riconoscimento determina la scomparsa del significato personale dell'intero sistema, come avviene di fatto in ogni ordinamento che introduce criteri qualitativi o empirici per la definizione della persona, affidando l'ingresso di un uomo nella dimensione personale ad un atto di cooptazione arbitraria.

2.2.3. *Le regole di prudenza per il riconoscimento e per la tutela della libertà del singolo*

dalle emozioni”.

113 SPAEMANN R., *Personen*, cit., p. 207; *Persone*, cit., p. 188.

114 *Ivi*, p. 208; *Persone*, p. 189.

Un altro argomento che viene affrontato da Spaemann sul tema della valenza pratica del riconoscimento, che abbiamo visto avere più sfaccettature, è il problema dei limiti entro cui l'uomo deve concorrere al bene e all'interesse dell'altro. Ma perché Spaemann parla di limiti? Rispetto e benevolenza non devono essere incondizionati? Il soggetto benevolente non deve aiutare l'altro a perseguire nella maniera più completa possibile i suoi interessi e ad affermare la sua libertà come essere-sé?

Normalmente il riconoscimento dell'uomo in quanto soggetto di libertà viene espresso effettivamente attraverso il rispetto delle sue scelte riguardo al modo di disporre della propria vita. L'attenzione e la difesa della libertà umana però si scontra sempre con il problema della legittimità morale del suicidio, e di conseguenza con la questione, se l'atto di benevolenza e di amore per la persona consista in questo caso nell'aiutare colui che non vuole più vivere ad attuare il suo intento o nell'impedirglielo, andando però in questo modo contro la sua libera volontà. Ed è proprio per rispondere alla criticità di questa problematica che Spaemann parla per la prima volta di un limite nel rispetto dell'altro; nel momento in cui una persona decide di rinunciare alla propria vita, essa fuoriesce secondo Spaemann dall'ambito di giurisdizione della comunità di diritto in cui vive e quindi dalla struttura 'intraumana', 'tra gli uomini' (*zwischenmenschlich*), che è tipica delle persone. “Se quindi vuole compiere il gesto suicida – dice Spaemann – deve però farlo da sola”¹¹⁵. Questo perché una seconda persona, che conosce le intenzioni suicide della prima e in un atteggiamento benevolente sente di dover correre in suo aiuto, si trova ancora in quella fondamentale struttura, e dalla sua posizione non ha il diritto di intervenire in un'azione volta alla distruzione della vita. Il fine di rispettare il soggetto di libertà dell'altro non può infatti per Spaemann trovare attuazione nell'annientamento di questo soggetto stesso.

Una difficoltà simile si incontra oggi quotidianamente nel campo della bioetica,

115 SPAEMANN R., *Sterbehilfe ist nur ein anderes Wort für Töten. Plädoyer für die Achtung des Lebens*, “Stuttgarter Zeitung”, nr. 26.10.2005. (trad. it. A.F.). L'articolo fu scritto in occasione dell'apertura nello stesso anno ad Hannover della prima filiale tedesca della “Dignitas”, un'associazione svizzera a sostegno dell'eutanasia.

dove si discute, per esempio, se sia opportuno mantenere in vita artificialmente una persona che chiede espressamente di essere lasciata morire ritrovandosi in condizioni in cui le sue funzioni vitali sono gravemente compromesse, oppure se sia giusto proseguire ad oltranza nelle cure terapeutiche e alimentari di una persona che si trova in stato comatoso o vegetativo, sia nel caso in cui essa, quando poteva, aveva espresso il rifiuto di un simile trattamento, sia nel caso in cui le sue intenzioni passate e presenti non siano conosciute.

Le questioni che ruotano intorno a situazioni di questo genere sono molto delicate e possono essere considerate da diversi punti di vista, anche perché ogni singolo caso porta con sé una storia personale, che lo rende diverso dagli altri e che ostacola la stesura di una classificazione definitiva dei casi in 'categorie tipo', ad ognuna delle quali possa corrispondere una determinata risposta. Se da un lato, infatti, è possibile distinguere chiaramente – a seconda di diversi fattori come il tipo di trattamento salvavita in atto, lo stato di salute del paziente, la notorietà o meno della sua intenzione o la sua capacità attiva di intendere e di volere – se è più opportuno parlare per esempio di eutanasia attiva piuttosto che passiva, o di accanimento terapeutico piuttosto che di mantenimento di trattamenti terapeutici, dall'altro lato, nel caso di molte persone, il confine tra pratiche diverse, come per esempio, tra eutanasia attiva volontaria e suicidio assistito è estremamente labile e non offre alcun appiglio a chi cerchi di motivare 'oggettivamente' la propria decisione a sostegno o a sfavore dell'una o dell'altra.

In un articolo pubblicato sul quotidiano “Stuttgarter Zeitung” nel 2005, Spaemann prende posizione in particolar modo all'interno del dibattito sull'eutanasia e sostiene degli argomenti contrari che si fondano proprio sul discorso dell'attenzione (*Achtung*) alla vita umana, cioè alla vita della persona¹¹⁶. La sua tesi principale consiste nell'affermare, che “nessun uomo ha il diritto di richiedere ad un altro, che questi gli dica: 'tu non devi più essere'”¹¹⁷. Se l'uomo infatti avesse un diritto simile, secondo il suo ragionamento, sarebbe successivamente impossibile evitare che tale diritto gli riservi d'altro canto un dovere, ossia la responsabilità piena di tutte le fatiche e i costi in cui i suoi simili investono per curarlo. La possibilità giuridica

116 *Ibidem*.

117 *Ibidem* (trad. it. A.F.).

dell'uccisione su richiesta, produrrebbe per Spaemann quindi, in ultima istanza, altre richieste, entrando in una logica cogente.

Per Spaemann anche in questo discorso ritorna centrale la questione dell'autodeterminazione: secondo lui la maggior parte dei desideri suicidi non provengono dalla percezione di forti sofferenze fisiche, quanto piuttosto da una situazione di abbandono. Là dove non appartengono ad una patologia psichiatrica depressiva, essi infatti sparirebbero nel momento in cui un'altra persona, che può essere anche il medico, mostrasse un'attenzione e un interesse reale e attivo per l'esistenza del malato. Un'espressione quale “tu non devi più essere” è al contrario la formula più forte di anti-solidarietà, nei confronti di un uomo per il quale la voce che gli parla rappresenta l'affermazione della sua esistenza e della sua dignità attraverso la comunità vicina dei viventi.

In realtà anche il movimento a favore dell'eutanasia muove per lo più proprio da una volontà di difesa della dignità umana, a partire però da un punto di vista differente; di contro alla sacralità della vita si tiene maggiormente conto della sua qualità e si considera perciò lesiva della dignità umana la vita di un corpo che viene mantenuto attivo solo tramite delle macchine e in cui la persona non sembra più essere in alcun modo partecipe della sua esistenza. Spaemann mostra di comprendere il problema dei suoi interlocutori avversari e di essere contrario all'accanimento terapeutico e al prolungamento forzato della vita soprattutto in persone anziane; là dove un corso di vita è giunto naturalmente al termine, insistere per il suo prolungamento significa costringere delle persone a 'subire' ogni modalità di vita, fino a non lasciar loro più il tempo né la possibilità per “consacrare il temporale”¹¹⁸, cioè per comprendere e vivere personalmente il valore della vita. In certe cliniche “il morire atrofizza fino a perire”¹¹⁹, tanto che l'eutanasia attiva, ossia la morte, risulta essere il tentativo di un attivismo che, stremato dal 'dover fare qualcosa', finisce per scegliere la morte, là dove la vita non ha portato a soluzioni soddisfacenti. Secondo Spaemann la vita non va trascinata in maniera eccessiva fino a far perdere al proprietario o a chi gli sta vicino la sua dimensione sacra, al contrario le cliniche e le case di riposo per anziani dovrebbero insegnare ad ogni persona come la morte sia

118 *Ibidem* (trad. it. A.F.).

119 *Ibidem* (trad. it. A.F.).

una parte della vita e non debba essere fuggita fino all'ultimo stadio.

In questo senso il riconoscimento si esprime nella comprensione di una forma di unitarietà naturale all'interno dell'esistenza di una persona e nell'aiutarla a fare del momento della sua morte il completamento della vita. “Dove morire non viene compreso come una parte della vita, lì inizia la civilizzazione della morte”¹²⁰.

3. Responsabilità

Il discorso sul riconoscimento e le sue implicazioni pratiche nel campo sociale e politico ci conducono ad un altro e ultimo concetto di grande peso nell'etica di Spaemann: la responsabilità morale. Riconoscere la persona in quanto tale e rivolgere ad essa quell'atteggiamento di *amor benevolentiae* che abbiamo visto essere proprio del nostro essere-sé significa riconoscere e difendere i suoi diritti fondamentali, oltre che attivarsi per aiutarla a compiersi in quanto fine in sé, come dettato dalla sua struttura teleologica. La comprensione e la tutela dei diritti di una persona, compreso il diritto ad essere coinvolto nelle scelte del proprio paese o il diritto ad una morte degna cui si è accennato nel dibattito sull'eutanasia, comporta necessariamente da parte nostra l'assunzione dei corrispettivi doveri nei suoi confronti e quindi un impegno di responsabilità, che si esprime in primo luogo nel rispettarla e in secondo luogo nel prendersi cura delle sue esigenze.

Ciò che chiamiamo 'rapporto rispettoso' è innanzitutto infatti per Spaemann “quel modo di agire nel quale il soggetto agente non è soltanto uno scopo o non si pone e persegue soltanto scopi, ma è in una relazione di reciproco scambio con l'altro. In tale relazione l'altro si sviluppa nella propria teleologia e così appare com'è in se stesso: il rapporto rispettoso svela ciò con cui abbiamo una relazione”¹²¹. Secondo Spaemann questa modalità di rapporto è addirittura antecedente alla ragione stessa, la quale nasce in essa e vi resta indissolubilmente legata; è quindi a partire dal rapporto di rispetto che si hanno il destarsi alla realtà e l'*amor benevolentiae*, di cui l'uomo è capace in virtù della sua ragione e della sua facoltà riflessiva.

¹²⁰ *Ibidem* (trad. it. A.F.).

¹²¹ SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen*, cit., pp. 224-225; *Felicità e benevolenza*, cit., p. 226.

Il prendere coscienza del fatto che nel rapporto intraumano l'essere-sé dell'altro è sempre potenzialmente presente avviene poi nella modalità della responsabilità, cui corrisponde un atteggiamento di cura che va oltre l'attenzione materna verso il cucciolo – propria, nei limiti di schemi naturali tipici di ogni specie, in tutti gli animali – e prende piuttosto la forma di quella che Spaemann chiama “assistenza”¹²². L'assistenza si rivolge all'altro nella misura in cui egli viene coinvolto nel mio agire, o meglio, nelle conseguenze che il mio agire individuale o collettivo produce a breve o a lungo termine. Per questo la responsabilità, l'assistenza, si possono attuare solo nei confronti di un ente che è strutturato teleologicamente, in quanto solo per esso le mie azioni possono essere d'ausilio o di ostacolo al perseguimento e al compimento della propria finalità, mentre non ha senso parlare di soccorso né di danneggiamento nei confronti di enti che esistono soltanto nel modo della semplice presenza. Gli esseri strutturati teleologicamente infatti si distinguono dai conglomerati casuali di materia per il fatto che è possibile vedere in ognuno di essi una totalità che realizza se stessa all'interno della propria vita, cioè che è in se stessa il fine (*télos*) delle sue componenti costitutive e la cui esistenza è come un progetto che può riuscire o fallire. Ed è proprio nell'intervento in forme di esistenza simili che il nostro agire si determina come morale o immorale, a seconda che favorisca o che paralizzi la riuscita della vita di colui che ci sta vicino, e assume così un carattere più profondo del semplice operare in maniera utile o conveniente¹²³.

Il fatto che la responsabilità abbia a che fare con la coscienza dell'essere-sé dell'altro e con una forma di cura, di attenzione nei confronti dell'altro e del suo avvenire mette in luce a mio parere il nesso profondo che lega la responsabilità all'*amor benevolentiae*, ed entrambe insieme al riconoscimento. Riconoscere ogni individuo come una persona, soggetto di un proprio essere-sé che si mostra nella sua spontaneità e autonomia, percepire la sua realtà è infatti per Spaemann il passo basilare cruciale sia per fondare un atteggiamento di benevolenza o di aiuto nei confronti dell'altro, sia per sentirsi responsabili per lui, e quindi il concetto fondamentale che ricomprende in sé gli altri due, dotandoli di significato. Se nel nostro rapporto con gli altri manca il riconoscimento, non ha senso di fatto parlare di

122 *Ibidem*.

123 Cfr. *ivi*, p. 226; *Felicità e benevolenza*, p. 227.

attenzione o di compartecipazione alla riuscita della loro vita, così come non può esserci un senso di dovere responsabile nei confronti del loro benessere presente e futuro, perché cade quell'accoglienza e quell'adesione incondizionata alla realtà su cui Spaemann basa l'esistenza interrelazionale.

3.1. *'Di che cosa' siamo responsabili e 'a chi' rispondiamo*

Spaemann distingue tra due livelli di rapporto responsabile; da un lato egli vede la responsabilità come un rapporto adeguato nei confronti di tutto ciò che fonda la familiarità, quindi appunto nei confronti del bene in senso assoluto, di cui ogni ente fine in sé partecipa. Dall'altro si parla invece di responsabilità riguardo a tutto ciò che è 'buono per qualcosa', cioè relativamente a ciò con cui si possiede effettivamente una familiarità e che merita rispetto e aiuto. Questi due livelli descrivono rispettivamente “il 'di-che-cosa' siamo responsabili e l' 'a-chi' rispondiamo”¹²⁴.

Il secondo livello ci conduce all'esperienza concreta della responsabilità: è a partire infatti dalla realtà in sé di colui verso il quale siamo responsabili che arriviamo a capire di che cosa siamo responsabili, ossia in che cosa realmente possiamo rispettarlo e aiutarlo. “Noi rispondiamo con la nostra responsabilità a tutto ciò che può possedere una familiarità riguardo ad un *esser-sé*”¹²⁵, cioè ad ogni realtà che si sa come tale e che può chiedere conto di ogni nostra azione contro o a favore di essa, che può chiederci perché stiamo agendo in quel modo o con che diritto. Nel momento in cui sappiamo di fronte a chi agiamo, siamo responsabili di tutto ciò che per esso ha un qualche valore.

3.1.1. *La responsabilità nei confronti del regno animale*

Nel rapporto con le cose inanimate, la differenza tra il 'di-che-cosa siamo responsabili' e l' 'a-chi' rispondiamo è evidente: della conservazione o del

¹²⁴ *Ivi*, p. 227; *Felicità e benevolenza*, p. 228.

¹²⁵ *Ibidem*.

danneggiamento di oggetti che investiamo con il nostro agire dobbiamo rispondere a colui per il quale il loro acquisto o la loro perdita è un fattore buono o cattivo, cioè a colui che tali oggetti li può a sua volta utilizzare, godere o apprezzare. Quando invece parliamo della responsabilità nei confronti della realtà vivente il discorso conduce a considerazioni più sottili: anche animali e piante infatti esprimono una familiarità, ci si mostrano nella loro realtà nel momento in cui ci ritroviamo nella loro condizione di viventi e, nelle loro forme superiori, sono in grado di esternare attraverso il comportamento un benessere o malessere soggettivo che ci fa intendere il loro trovarsi bene o male nelle proprie condizioni di vita particolari. In particolare il 'trovarsi male' di un essere vivente richiama sempre una negatività, che non esiste nel mondo come realtà positiva e oggettiva, ma è sempre qualcosa di soggettivo. Percependo la negatività di un altro essere vivente, quindi, facciamo esperienza del suo essere soggetto ed esso “cessa di essere per noi un semplice oggetto per diventare, in quanto esser-sé, una realtà”¹²⁶.

La percezione razionale, umana, della realtà ci conduce in quella dimensione che Schopenhauer aveva chiamato di “compassione” (*Mitleid*), di identificazione simpatetica con colui che soffre, nell'atto di un superamento totale dell'alterità. Spaemann rifiuta il pregiudizio anti-intellettualista di Schopenhauer che vede la ragione solo come strumento di autoaffermazione e non piuttosto di apertura alla realtà e che nega di conseguenza la possibilità di scoprire e percepire l'altro in quanto altro, ma solo in quanto identificato con noi; noi, secondo Spaemann, non aiutiamo l'altro perché sentiamo il suo dolore come il nostro, ma perché vediamo in lui una realtà in sé, diversa dalla nostra benché simile, che chiede di riuscire e l'accoglimento in noi dell'essere di questa realtà è tutt'uno con il concorso per il suo bene, in quanto ci conduce in quella dimensione originaria dell'essere incondizionato in cui metafisica ed etica si costituiscono *uno actu*.

Per nessuno di noi tuttavia è possibile, ammette Spaemann, prendersi in carico la sofferenza dell'intero mondo animale, né percepire l'essere-sé di ogni singolo essere vivente, cosa che non è nemmeno il nostro compito e che ci impedirebbe di svolgere pienamente la nostra vita, cioè di rispettare noi stessi come fine in sé.

¹²⁶ Ivi, p. 228; *Felicità e benevolenza*, p. 229.

Quello che però Spaemann vuole sostenere è che “dove si ha a che fare con l'esperienza dell'altro, percezione e presa di posizione sono inscindibili”¹²⁷: per l'uomo benevolente vedere un coleottero che si dimena rovesciato sul dorso e rigirarlo sulle zampe è tutt'uno, non richiede una riflessione sull'insignificanza del singolo caso rispetto alla totalità. Per Spaemann la totalità intesa in senso astratto, come insieme delle singolarità che rispetto ad essa non contano, non esiste: la totalità reale è quella in cui ogni elemento che la compone ha un'importanza in sé, nella sua singolarità. Certamente anche i soggetti talvolta vengono considerati nel loro valore cumulativo, e così i loro dolori e le loro sofferenze, “ma in ciò che li rende reali, nel loro essere soggetti, essi stanno al di là di ogni numerabilità”¹²⁸.

Nel rapporto di responsabilità nei confronti degli animali (e così anche delle piante), così come lo pensa Spaemann, credo debba essere evidenziato un aspetto importante e singolare: l'animale o la pianta sono solo l'*oggetto* della responsabilità, cioè rispondono alla domanda “di-che-cosa siamo responsabili”, ma non i *destinatari* di essa; noi, cioè, non rispondiamo ad essi per il nostro prenderci cura di loro o per il nostro maltrattarli, bensì a noi stessi. Siamo noi in quanto uomini, infatti, gli unici esseri viventi capaci di e chiamati ad oltrepassare la nostra sfera individualista, la nostra autoreferenzialità, per dedicarci invece all'accoglienza libera e non pregiudicata della realtà che ci si mostra, e quindi dell'altro. L'animale ha sì un'interiorità teleologicamente strutturata, come quella dell'uomo, ma non ha la facoltà di rendersene conto e non è quindi capace di vedersi come finalità e di cogliere la realtà come sé. Esso non può essere responsabile per gli altri, né per i suoi simili né per l'uomo perché non dispone di quella libertà trascendente che fa degli uomini esseri morali. È proprio dalla considerazione dello spessore specifico dell'essere persona che Spaemann trae i doveri dell'uomo in tutto il loro peso: “è dunque il rispetto di noi stessi e la pretesa di esseri rispettati come esseri che sono superiori agli animali a impedirci di trattare questi animali come cose”¹²⁹.

La responsabilità degli uomini inoltre non deve rivolgersi ad ogni forma di sofferenza presente nel mondo animale, perché esso non è stato creato dall'uomo, né

127 *Ivi*, p. 229; *Felicità e benevolenza*, p. 230.

128 *Ibidem*.

129 *Ivi*, p. 230; *Felicità e benevolenza*, p. 231.

da lui viene governato; fondamentale è invece che egli si prenda cura degli animali che ha addomesticato, cioè di quelli che egli ha tolto dalla loro nicchia ecologica o che comunque ha costretto a vivere in un ambiente che egli ha formato e che sottopone la loro esistenza direttamente o indirettamente alle sue dipendenze. Secondo Spaemann ogni attività che porti l'uomo a produrre sofferenza nell'animale richiede una giustificazione proporzionata al peso dell'esigenza particolare dell'uomo e in nessun caso deve procurare all'animale un dolore che eccede quello strettamente necessario al raggiungimento di quel determinato scopo, per cui esso viene procurato. Se un suino o un bovino devono essere destinati alla produzione alimentare, per esempio, si deve cercare di far vivere loro il breve tempo della loro esistenza in modo rispettoso, crescendoli in un ambiente il più simile possibile a quello per loro naturale e senza sottoporli a maltrattamenti o a sofferenze lunghe e ciniche.

Un discorso simile a quello fatto qui nei confronti degli animali va fatto secondo Spaemann anche a riguardo delle piante. Il motivo per cui dobbiamo essere responsabili della loro conservazione è però sostanzialmente diverso: al contrario degli animali, le piante non hanno un'interiorità e quindi non percepiscono la sofferenza a livello soggettivo, al di là dell'evidente deterioramento delle loro parti costitutive. La nostra responsabilità nei loro confronti è quindi relativa in generale alla responsabilità per l'ambiente in cui viviamo e delle cui risorse naturali abbiamo bisogno, e si riversa perciò interamente ad una responsabilità per noi stessi, ossia per la nostra stessa salute dipendente dalla salute del pianeta. C'è inoltre un altro tipo di interesse che ci spinge a preservare la vita vegetale in tutte le sue forme, ed è l'interesse per la sua bellezza: il bello, come diceva Kant, produce in noi la gioia di un "compiacimento puro, disinteressato" (*rein uninteressiertes Wohlgefallen*)¹³⁰, cioè slegato da ogni bisogno. Rispettare qualcosa per la sua bellezza, quindi per la gioia e il piacere che la sua esistenza *sic et simpliciter* produce in noi, senza che da esso si possa ricavare concretamente altro, è un altro aspetto tipico dell'essere razionale e un motivo in più per essere responsabile del suo mantenimento.

130 KANT I., *Critica della capacità di giudizio*, trad. it L. Amoroso, Rizzoli, Milano 2004, p. 153.

3.1.2. *La responsabilità nei confronti degli altri esseri umani*

Abbiamo detto che colui al quale dobbiamo rendere conto delle nostre azioni, anche per quanto riguarda la responsabilità di vite che non sono le nostre, siamo noi stessi. Ma cosa significa rispondere a noi stessi? Come ci relazioniamo con noi stessi nel momento in cui ci chiediamo se ciò che facciamo ha bisogno o meno di una giustificazione od è un comportamento rispettoso o meno nei confronti di altri esseri viventi, come animali e piante?

Quell'istanza che è presente in noi stessi nel momento in cui ci rivolgiamo alla nostra interiorità riguardo alla moralità o meno delle nostre azioni è la coscienza. Secondo Spaemann però la coscienza non rappresenta il destinatario unico della nostra responsabilità, ascoltare la quale ci esenta dal dover rispondere a qualcun altro. La responsabilità morale che dobbiamo a noi stessi la dobbiamo infatti a tutti gli uomini che il nostro comportamento coinvolge in maniera incisiva. Addirittura – spiega Spaemann – “solo la disponibilità a rispondere in linea di principio a qualunque uomo venga coinvolto dal nostro agire, conferisce credibilità alla sentenza della propria coscienza e la distingue dall'arbitrio o dall'ideologia privata”¹³¹. In questo senso, in linea di massima, siamo responsabili nei confronti di ogni uomo. Dover rispondere all'uomo non coincide però con l'essere responsabili per ogni uomo; abbiamo visto infatti che oggetto e destinatario della responsabilità si situano su due livelli diversi. Il primo è l'azione di assistenza e soccorso che portiamo all'ente strutturato teleologicamente per 'riuscire' nel proprio essere, mentre il secondo, il destinatario, è l'uomo in quanto soggetto di un agire libero.

Nel momento in cui colui che soccorriamo è però un uomo capace egli stesso di soccorso, il rapporto che si instaura con lui è diverso da quello che possiamo costruire con gli animali o con le piante, che pure assistiamo e a cui dedichiamo le nostre cure. Proprio in virtù della sua capacità umana di accogliere la realtà come facciamo noi e di prendersi a sua volta responsabilità per gli altri, egli diviene per noi un secondo destinatario del nostro comportamento morale, insieme a noi stessi intesi

131 SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen*, cit., p. 232; *Felicità e benevolenza*, cit., p. 233.

nella forma della nostra coscienza.

Credo sia importante, per comprendere l'integrità del pensiero di Spaemann, evidenziare il fatto che ciò in cui ci si imbatte primariamente in questa considerazione dell'altro come oggetto e insieme destinatario della responsabilità è proprio fondamentalmente un atto di *riconoscimento*, in cui riconosciamo l'altro come soggetto reale capace di responsabilizzarsi per gli altri e di essere cosciente del nostro responsabilizzarci per lui. Nel momento in cui percepiamo l'altro nella sua realtà in sé e lo riconosciamo come persona, egli assume ai nostri occhi una posizione particolare, del tutto diversa da quella degli altri animali o piante, e ci chiede di relazionarci a lui in maniera adeguata.

Egli, in quanto “persona tra le persone”, ha infatti il diritto – che corrisponde ad un nostro dovere – di chiederci ragione, anche implicitamente, sia del nostro abbandonarlo, sia del nostro correre in suo aiuto, un aiuto, che lui, in qualità di soggetto di libertà, a differenza degli animali o delle piante, può anche decidere di rifiutare. A supporto di tale affermazione Spaemann adduce l'esempio dell'alimentazione forzata, che risulta a mio avviso estremamente delicata e di grande interesse nell'ambito dei dibattiti odierni in tema di bioetica: se un uomo si trova in uno stato di incoscienza, in cui la sua condizione di soggetto libero di agire è per così dire sospesa, un'azione di soccorso che gli fornisce il nutrimento necessario per sopravvivere è per Spaemann senza dubbio giustificata. Se però il soggetto in questione è invece in grado di mangiare da solo e decide per propria volontà di non farlo, fino a lasciarsi addirittura morire di fame, “nessuno ha il diritto di impadronirsi [seppur] premurosamente della sua vita scavalcandone la libertà”¹³².

Questo argomento può assumere secondo me grande rilevanza nelle decisioni che riguardano la sospensione o meno dell'alimentazione artificiale a persone che giacciono in stato vegetativo o in gravi condizioni, mantenendo tuttavia la capacità di esprimere la propria volontà o avendola già espressa attraverso documenti scritti o per parte di terzi. Un capitolo a parte dovrebbe invece forse essere dedicato a problematiche relative a disturbi dell'alimentazione, dove la volontà della persona di mangiare o non mangiare è fortemente alterata a livello psichico, ma questo non è il

¹³² Ivi, p. 233; *Felicità e benevolenza*, p. 234.

tema di cui mi voglio occupare in questa sede. Ciò che mi preme sottolineare come idea generale, di cui l'esempio dell'alimentazione è solamente un'applicazione tra tante, è piuttosto che, per Spaemann, la responsabilità di ognuno di noi appartiene in primo luogo e sempre a noi stessi, cioè al soggetto di quella vita, sulla responsabilità per la quale si discute, e poi, in secondo piano agli altri, fintanto che noi abbiamo bisogno del loro aiuto per affrontare o sostenere il nostro dovere nei confronti di noi stessi.

Questo significa che in realtà la forma prima e incondizionata della responsabilità che abbiamo per la vita degli altri è negativa, ossia si esprime innanzitutto ancora una volta in un atteggiamento accorto di *autolimitazione* nei confronti di un modo di soccorrere l'altro che – se per noi è spontaneo – per l'interessato potrebbe essere lesivo del suo essere persona e quindi irrispettoso della sua libertà. Non agire sulla natura dell'altro in una modalità che ignora il suo essere persona è infatti un divieto incondizionato, che precede il dovere benevolente di correre in aiuto al nostro prossimo e ne costituisce al contempo la condizione di realizzabilità: l'aiuto responsabile può essere dato infatti solamente all'interno del rispetto, cioè all'interno di quella dimensione in cui la persona viene riconosciuta in quanto tale, come titolare di diritti fondamentali, tra cui il diritto alla libertà e all'autodeterminazione. “La nostra responsabilità per e nei riguardi degli uomini si fonda – per ripetere il concetto con le parole di Spaemann – sulla pretesa di ogni uomo di essere percepito da tutti gli altri esseri razionali non soltanto come oggetto ma come esser-sé”¹³³.

Il fatto che nella nostra realtà quotidiana tali 'regole', per così dire, che guidano il principio di responsabilità non sempre vengono osservate nonostante il loro carattere incondizionato non fa che affermare la finitezza dell'uomo nella sua natura concreta e ci insegna inoltre, secondo Spaemann, ancora una volta l'essenzialità della dimensione plurale in cui le persone esistono. Il continuo influire degli uni nella vita degli altri, sia per il perseguimento dei propri fini, sia allo scopo di soccorrere il prossimo, sia ancora sotto la 'presunzione' talvolta fallace di prestare aiuto, dimostra come gli uomini non si trovino gli uni di fronte agli altri come dei soggetti esistenti

¹³³ Ivi, p. 234; *Felicità e benevolenza*, p. 235.

unicamente per se stessi, e quindi autosufficienti nella loro libertà ma indifferenti agli altri, bensì, al contrario, dipendono tra loro. La dipendenza reciproca tra le persone si manifesta per Spaemann in due direzioni: da un lato “nessuno ha una propria sfera di autosviluppo inaccessibile agli altri, ma [dall'altro] tutti possediamo una sfera comune, la natura, nella quale, agendo, interferiamo in continuazione l'uno con l'altro e per questo siamo reciprocamente responsabili delle conseguenze delle nostre azioni”¹³⁴.

L'interpersonalità responsabile, cioè la presa di responsabilità per la vita degli altri uomini, è inoltre per Spaemann fondamentale per ogni persona per acquistare la propria realtà come essere libero: è solo sotto la nostra responsabilità, infatti, che ogni bambino impara a comunicare e ad autodeterminarsi, cioè diventa ciò che egli è, e l'atto che ci spinge a prenderci cura di lui non si fonda su un principio, bensì su una percezione immediata, la percezione grazie alla quale lo riconosciamo come persona dal primo momento della sua esistenza e che è un tutt'uno con il nostro esserci per lui.

3.2. *Etica dell'intenzione o etica della responsabilità?*

All'interno della questione sulla responsabilità e in particolar modo della domanda su come l'uomo possa porsi in maniera responsabile nei confronti del proprio mondo e della propria società, Spaemann riprende la distinzione di Max Weber tra “etica della responsabilità” (*Verantwortungsethik*) ed “etica dell'intenzione” (*Gesinnungsethik*)¹³⁵.

La prima è definita come l'atteggiamento tipico di coloro che nel loro agire prendono in considerazione tutte le conseguenze possibili, e valutano la positività o la negatività delle azioni da compiere in vista dell'impatto che esse avranno mediamente in relazione alle varie situazioni future, scegliendo, quindi, talvolta, come buono un provvedimento che, nel quadro del singolo evento presente può invece apparire inappropriato o dannoso. È proprio dell'etica della responsabilità

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Cfr. WEBER M., *La politica come professione*, a cura di L. Cavalli, Armando, Roma 1997.

l'agire per esempio del medico che tace al paziente la verità sulla sua salute, per prevenire una demotivazione psicologica che potrebbe influire negativamente anche sulla ripresa fisica dello stesso, oppure la scelta del politico, che per contrastare il pericolo di un attacco dall'esterno rafforza il potenziale bellico del proprio Paese e si dichiara disposto ad entrare in guerra al fine di intimidire le potenze avversarie¹³⁶. L'etica dell'intenzione indica invece l'atteggiamento di chi giudica delle azioni assolutamente morali o assolutamente immorali indipendentemente dal contesto, e quindi le approva o le rifiuta senza porre attenzione alle conseguenze che queste avranno nella particolarità della situazione concreta. Nel caso del politico accennato sopra, per esempio, l'etica dell'intenzione insegna a non assecondare alcuna intenzione bellica, a contrastare e a rigettare qualsiasi azione che sia lesiva della persona, insomma a sostenere in ogni sua forma il pacifismo, anche se spesso la sua diffusione unilaterale incrementa invece che diminuire il pericolo di una guerra. Per il pacifista convinto, infatti, uccidere è sbagliato, sempre e comunque, e, se da un lato appare folle rifiutarsi di rispondere in caso di attacco, dall'altro continuando a rispondere la guerra non cesserà mai di esserci, perciò è necessario che qualcuno inizi ad opporvisi. Secondo l'interpretazione di Weber, etica dell'intenzione ed etica della responsabilità rappresentano due posizioni contrastanti e inconciliabili, proprie rispettivamente del 'santo' (*Heilige*) e del 'politico' (*Politiker*)¹³⁷, e delle quali quindi solo la prima è effettivamente attuabile.

Spaemann nelle sue riflessioni critica la staticità di questa categorizzazione, mostrando come in realtà intenzione e responsabilità non possano non intrecciarsi reciprocamente: “da un lato l'intenzione di un'azione non può non guardare già alle sue conseguenze, e viceversa la responsabilità dev'essere preceduta da una intenzione”¹³⁸.

Contestualizzando i due distinti atteggiamenti all'interno dell'etica

136Cfr. SPAEMANN R., *Concetti morali fondamentali*, Presentazione R. Buttiglione, trad. it. L.F. Tuninetti, Piemme, Casale Monferrato 1993, p. 76.

137Cfr. SPAEMANN R., *Wer hat wofür Verantwortung? Kritische Überlegungen zur Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik*, in *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, pp. 218-237, qui pp. 218-219.

138 SEIDL H., *L'etica filosofica nella rievangelizzazione europea*, in LOBATO A., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*, Studio Domenicano, Bologna 1994, pp. 65-84, qui p. 76.

contemporanea, Spaemann vi si riferisce infatti nei termini di “morale deontologica' [al posto dell'etica dell'intenzione] e 'morale teleologica' [al posto dell'etica della responsabilità]”¹³⁹; per lui parlare dell'una come nettamente contrapposta all'altra è un puro atto di astrazione che non trova una propria concretizzazione nella realtà: nessuna etica può prescindere totalmente dalle conseguenze di un'azione, perché agire, fare, significa per l'appunto produrre uno o più effetti, perciò ogni azione è sempre rivolta alla conseguenza che produce, la quale è contenuta nel motivo stesso che porta il soggetto ad attuarla. Ciò che fa la differenza quindi secondo Spaemann non è la considerazione o meno in generale delle conseguenze, quanto piuttosto il 'grado' di conseguenze fino al quale è opportuno pensare; da ogni azione infatti gli effetti che si producono sono infiniti, in quanto si susseguono a catena in maniera indiretta ma talvolta ancora prevedibile: allora “per quali e quanto remote conseguenze di un'azione è responsabile chi le compie?”¹⁴⁰.

Questa è la domanda fondamentale che può aiutarci a capire in che modo dobbiamo porci nei confronti delle nostre azioni, dei loro effetti inevitabili e delle persone o delle cose con la cui esistenza interferiamo. Prendiamo per esempio in considerazione il lavoro di un medico: egli può proibire ad un paziente di bere o di fumare per evitargli in futuro dei disturbi più gravi di simili rinunce, ma può non curare la salute di un delinquente, affinché questi non possa più in futuro nuocere alla comunità? Chiaramente no. La sua responsabilità sta nel guardare alla salute di ogni uomo con la stessa premura e attenzione e finisce là dove egli ha fatto tutto il possibile per curarlo. La nota questione che qui si ripropone è secondo Spaemann se e fino a che punto il fine giustifichi i mezzi. A questo proposito egli propone la “teoria del proporzionalismo” di Joseph Fuchs, secondo la quale la correttezza dell'azione è data da un rapporto proporzionato di tre aspetti: l'intenzione (*Absicht*) e le conseguenze (*Folgen*) – come già visto – e inoltre le circostanze (*Umstände*)¹⁴¹. L'intento di tale teoria è quello di raggiungere un equilibrio ottimale tra i criteri da considerare per l'eticità dell'agire umano, sulla base di ciò che è bene per l'umano nel

139 SPAEMANN R., *Concetti morali fondamentali*, cit., p. 76.

140 *Ivi*, p. 77.

141 Cfr. SUN HSIAO-CHIN J., *Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? Die Kontroverse über Teleologie und Deontologie in der Moralbegündung unter besonderer Berücksichtigung von Josef Fuchs und Robert Spaemann*, EOS, München 1994, pp. 189 ss.

suo complesso', cioè per ciò che per l'uomo può essere davvero buono sotto tutti gli aspetti possibilmente valutabili, all'interno dei quali la considerazione delle conseguenze acquisisce senza dubbio particolare rilevanza. E poiché è la ragione a direzionarsi verso l'umano nel suo complesso, secondo Spaemann, “moralmente giusto è quindi l'azione che è *secundum rationem*”¹⁴².

Il problema, però, si fa più complicato là dove i mezzi per raggiungere i propri fini, per quanto giustificati, siano scarsi, ossia là dove, restando nell'ambito esemplare della sanità, non si disponga di abbastanza medicinali o macchine per curare una determinata malattia invece molto diffusa. Rispetto a quali criteri in questo caso si può scegliere a chi destinare le terapie possedute? Come si può giustificare qualsiasi ragionamento che ci porti a giudicare la salute di alcuni individui meno importante di quella di altri?

3.2.1. *La critica di Spaemann alla logica utilitaristica*

Spaemann evidenzia come molto spesso le difficoltà di questo tipo vengono affrontate da una logica utilitaristica, che attesta come il comportamento morale si fondi sulla considerazione di beni o di valori, che spingono il soggetto a tracciare delle scale assiologiche che lo guidano nella scelta delle priorità. Spaemann è cosciente del fatto che l'utilitarismo abbraccia una moltitudine di 'sotto-correnti' che si diversificano tra loro per il modo in cui i criteri utilitaristici vengono considerati ed utilizzati e che quindi non tutto il pensiero utilitarista in sé debba o possa essere valutato secondo un'unica voce. Egli prende qui in considerazione, infatti, solo quelle forme di utilitarismo più radicali, che riconoscono il valore morale di ogni azione puramente nelle conseguenze che da essa si generano¹⁴³. Secondo Spaemann tale

¹⁴²*Ivi*, p. 269.

¹⁴³Spaemann non cita in realtà alcun autore né alcuna corrente specifica, ma, guardando alle varie sfumature dell'utilitarismo, credo che quello che potrebbe avvicinarsi maggiormente all'oggetto della sua critica potrebbe essere l'utilitarismo dell'atto, sostenuto da J.J.C. Smart, il quale, contrapponendosi all'utilitarismo della norma di J. Harrod, più moderato, accentua il carattere consequenzialista dell'utilitarismo affidando agli atti compiuti e non alle regole, il compito di valutare il benessere e la felicità ricercati. Cfr. SMART J.J.C., WILLIAMS B., *Utilitarianism: for and against*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.

deduzione è falsa: questa corrente per lui non può essere sostenibile, e questo sulla base di due motivazioni. In primo luogo non è concretizzabile una teoria che richieda ad ogni soggetto agente di pensare a tutte le conseguenze possibili del proprio agire: ogni azione può portare infatti con sé delle implicazioni negative, quindi una considerazione totale dei possibili effetti non farebbe altro che bloccare del tutto l'agire. Oltretutto talvolta un'azione buona può portare a lungo termine delle conseguenze catastrofiche, così come un male protratto per lungo tempo può portare infine a dei risvolti positivi, sullo stesso piano o da un punto di vista differente. In secondo luogo l'utilitarismo “consegna il giudizio morale dell'uomo normale all'intelligenza tecnica degli esperti”¹⁴⁴. Ossia la moralità diviene al suo interno tecnica, perché acquista il significato di uno studio delle 'variabili dipendenti dall'utilità universale'¹⁴⁵, compito che viene assegnato a cosiddetti esperti, talora arbitrariamente definiti tali.

Di conseguenza l'utilitarismo diventa la teoria degli idealisti e dei tecnocrati, ma si rivela incapace di pensare le semplici idee che la nostra coscienza cova in se stessa in maniera intuitiva, come, per esempio, che è sbagliato uccidere bambini innocenti o nuocere alla salute di un uomo, solo perché gli 'esperti' lo giudicano necessario per un determinato esperimento volto al miglioramento delle tecniche terapeutiche. A questo proposito, Spaemann ricorda un esperimento presentato dalla Radio Bavarese negli anni '80 in cui persone di vario genere ed età venivano invitate a somministrare scariche elettriche di intensità crescente ad un soggetto chiuso in una cabina ogni volta che sbagliava nel ripetere a memoria dei nomi appena letti. Chiaramente l'esperimento era fittizio: il bottone che le persone 'collaboratrici' dovevano premere per avviare la scossa non era collegato ad alcun sistema elettrico e lo scopo dell'esperimento a cui veniva loro detto di partecipare, volto allo studio della velocità di apprendimento di un uomo sotto punizione corporale, era anch'esso un'invenzione. La vera ricerca invece aveva esse stesse, e non l'uomo in cabina, per soggetti, ed era mirata a studiare fino a che punto delle persone siano disposte a far soffrire un uomo se viene loro comandato di farlo o se viene loro detto che la loro

144 SPAEMANN R., *Concetti morali fondamentali*, cit., p. 80.

145 Cfr. *ivi*, p. 81.

azione può essere utile ai fini del progresso¹⁴⁶. I risultati furono sorprendenti: la maggior parte delle persone che parteciparono all'esperimento furono disposte a continuare le scosse anche ad un livello di intensità mortale, sotto la guida e il consiglio dello sperimentatore.

Spaemann trae da quest'esempio la conclusione che “il far dipendere il nostro agire dalla totalità delle sue conseguenze priva l'uomo di un orientamento e lo consegna ad ogni tentazione e ad ogni manipolazione”¹⁴⁷; in questo senso la logica utilitarista, nella misura sopra spiegata in cui Spaemann la critica, si autocontraddice, perché nel cercare di raggiungere il miglior bene possibile incorre in situazioni simili che appaiono ben lontane dal poter essere giudicate 'ottimali', anche se in misura relativa. L'utilitarista radicale è infatti, secondo Spaemann, nel caso dell'esperimento colui che si lascia convincere dall'esperto a fare ciò che questi dice, in quanto si affida al suo calcolo delle conseguenze e lo prepone alle intuizioni morali della propria coscienza.

Spaemann adduce un ulteriore esempio della controproduttività dell'utilitarismo: l'utilitarista è anche colui che si lascia ricattare più facilmente da un malfattore, perché preferisce raggiungere in fretta una soluzione più serena piuttosto che difendere i suoi principi; la situazione si fa grave nel momento in cui il ricattatore richiede atti delittuosi, come l'uccisione o la consegna di un uomo, al posto per esempio della morte di dieci. L'utilitarista è portato a cedere, considerando il vantaggio di salvare la vita a dieci persone, mentre colui che crede fermamente nella sacralità della vita cercherà di non sottomettersi al ricatto, andando chiaramente incontro ad un rischio nefasto. Secondo Spaemann, però, la fermezza di una tale convinzione può talvolta far retrocedere il malfattore e indurlo a ritirare il ricatto, mentre il comportamento dell'utilitarista gli dà maggior sicurezza andando incontro

146 Tale esperimento 'in cieco' si rifà all'esperimento svolto nel 1961 da Stanley Milgram sull'obbedienza: Milgram chiese ad alcune persone interessate di partecipare ad un programma dal nome “Lo studio della memoria”, volto a studiare il modo in cui la punizione influenza l'apprendimento, ed interpretare la parte del 'maestro' nei confronti di un 'allievo', cui il primo avrebbe somministrato scariche elettriche di intensità sempre maggiore ogni volta che questi avrebbe sbagliato nel ricordarsi una lista di nomi prima letta. Anche qui il risultato fu sbalorditivo: “Milgram riferì che circa il 62,5 per cento dei soggetti continuò ad obbedire all'ordine del ricercatore di infliggere shocks fino ad un massimo di 450 volts, etichettati sulla macchina come 'pericolo-shock grave” (BEAUCHAMP T.L., CHILDRESS J.F., *Principi di etica biomedica*, trad. it. F. Demartis, Le Lettere, Firenze 1999, p. 161).

147 SPAEMANN R., *Concetti morali fondamentali*, cit., p. 82.

ai suoi piani.

Quindi, in conclusione, la nostra responsabilità morale è effettivamente concretizzabile e libera dal pericolo di manipolazioni arbitrarie solo là dove ponga un limite nella considerazione delle conseguenze delle singole azioni e dia maggiormente peso alle proprie convinzioni morali, dettateci dalla nostra coscienza.

3.2.2. *Qual è la responsabilità propria di ogni uomo?*

Soltanto alla luce di una tale concezione è possibile anche comprendere quando non solo un'azione, ma anche un'omissione sia responsabile o meno. L'omissione è infatti un atto colpevole quando il soggetto si rifiuta o si astiene dal fare qualcosa che 'avrebbe dovuto fare'¹⁴⁸; ma calcolare tutte i modi in cui sarebbe possibile intervenire in una determinata situazione è qualcosa di certamente superiore alle nostre capacità, e anche limitando la responsabilità di ognuno al proprio ambito professionale si incorre in una vastità di alternative non considerabili nella loro totalità.

Rimane dunque aperta una domanda fondamentale che va ad interessare l'uomo sia nella sua dimensione antropologica che morale: "c'è una responsabilità dell'uomo in quanto uomo, una responsabilità che ha ogni uomo?"¹⁴⁹. Per rispondere a questa domanda Spaemann richiama alla nostra attenzione l'imperativo categorico kantiano nella sua seconda forma, che ci vieta di considerare l'uomo 'solamente' come mezzo e non insieme sempre anche come fine. Chi dimentica la dimensione umana del fine in sé non riconosce infatti l'uomo in quanto persona e questo avviene quando per esempio un uomo viene torturato, ridotto in schiavitù o ucciso seppur innocente. Queste azioni vanno al di là della relatività circostanziale del bene e del male e sono cattive in ogni caso, perché ledono la dignità umana. Là dove la dignità viene calpestata, cade ogni calcolo delle conseguenze, sia a breve che a lungo termine. Quindi la responsabilità di ogni uomo sta proprio in questo, nel rispettare più di ogni altra cosa la dignità della persona, e nel fare di questo rispetto la base per ogni tipo di considerazione successiva riguardo a effetti e conseguenze; in una parola, la

148 Cfr. *ivi*, p. 83.

149 *Ivi*, p. 84.

responsabilità dell'uomo in quanto uomo nei confronti dell'altro sta nell'atto del riconoscimento.

Per questo colui che si rifiuta di uccidere una persona innocente non è per Spaemann responsabile della morte degli altri dieci uomini che il suo ricattatore ucciderà: la speranza di salvare quelle vite non gli dà il diritto né la licenza morale di annullarne una per propria mano. L'uomo buono è infatti per Spaemann colui la cui coscienza “traduce il 'non mi è lecito farlo' in un 'non mi è possibile farlo’”¹⁵⁰, cioè colui che omette sulla base di un principio morale anche le azioni che altrimenti, da un punto di vista puramente fisico, sarebbe invece in grado di attuare.

La dimensione che porta l'uomo ad essere responsabile nella giusta maniera, ossia a capire cos'è bene e cos'è male, è la dimensione della coscienza. Spaemann descrive la coscienza come un doppio movimento spirituale; da un lato un movimento eleva l'uomo al di sopra di sé, al livello dell'universale, conducendolo alla ricerca di ciò che è buono e giusto in sé e spingendolo contemporaneamente a relativizzare i suoi interessi e le sue valutazioni particolari. Questo livello di coscienza è insieme sempre legato alla disponibilità attenta del singolo a formare e ad informare la coscienza stessa, e questo comporta il dovere morale di confrontarsi con gli altri, sentire le loro osservazioni anche sul proprio comportamento e tenerne conto per migliorarsi o per pensare insieme ad alternative costruttive. Dall'altro lato il secondo movimento della coscienza riporta l'uomo a se stesso, cioè alla propria individualità particolare, e gli impone – proprio in virtù del suo essere potenzialmente l'universale, cioè una totalità in se stesso – di assumersi le sue responsabilità come singolo senza scaricarle sulla coscienza degli altri o attribuirle semplicemente alla morale della sua epoca.

La coscienza non ci chiede di fare qualcosa di cui non siamo in grado, cioè non ci chiede di realizzare ciò che è obiettivamente il meglio, bensì ciò che sulla base delle nostre possibilità e delle nostre conoscenze attuali sulla situazione che stiamo vivendo sentiamo essere la soluzione migliore. Chi sente dalla propria coscienza di non poter agire e di conseguenza di non 'volere poter agire' in una maniera che gli appare nociva per gli altri e lesiva della loro o della propria dignità, non è per questo

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 85.

prigioniero della propria interiorità, ma al contrario esprime nel più alto dei modi la propria libertà: egli “è infatti, come dicevano i greci, in amicizia con se stesso”¹⁵¹. Per questo avere la coscienza inquieta non è una patologia da sanare, ma anzi segno di una sensibilità d'animo che è propria dell'uomo aperto e libero; patologico è piuttosto il non averla, cioè il non sentire i sensi di colpa quando sarebbe giusto averli, il non sentire quando e in che misura il proprio atteggiamento stride con la propria natura e con la natura della realtà che ci circonda.

L'ultima osservazione di Spaemann a questo proposito va al carattere 'personale' della coscienza: la coscienza infatti è comunque sempre la coscienza del singolo, che interpreta come giusto e buono ciò che lui vede come giusto e buono, e può quindi essere erronea, altrimenti non esisterebbe l'errore e il male. Ciò che rende comunque buona la coscienza di un uomo, anche nel momento in cui essa sbaglia, è quindi piuttosto la capacità della persona e la sua disponibilità a riflettere seriamente sulle proprie valutazioni e sui propri giudizi, e ad aprirsi al confronto sincero e modesto con gli altri, che lo porta allo stesso tempo al rispetto per gli altri come riconoscimento della loro persona e della sacralità della loro coscienza.

151 *Ivi*, p. 93.

CONCLUSIONE

In questo lavoro ho cercato di evidenziare i punti salienti del pensiero di Spaemann, articolando il lavoro in tre momenti fondamentali: natura e inversione della teleologia, definizione del concetto di persona e infine dispiegamento dell'esperienza morale attraverso i principi della benevolenza, del riconoscimento e della responsabilità. Ho così cercato di presentare e discutere il contributo di un autore contemporaneo, forse non molto conosciuto in Italia, sulla questione dell'essere persona e della dignità umana, temi che già da secoli riscuotono un grande interesse filosofico, e che oggi sono tornati al centro di accesi dibattiti soprattutto nel campo della sociologia politica e della bioetica. Nel corso della mia esposizione, però, non ho voluto addentrarmi in questioni specifiche, quali, per esempio, la lotta per i diritti umani nei Paesi del Terzo Mondo – per quanto riguarda l'ambito socio-politico – o la legittimazione di pratiche come l'aborto o l'eutanasia – per quanto concerne invece il campo d'indagine dell'etica applicata alle scienze biomediche. Il mio interesse principale è consistito piuttosto nel fare un passo indietro rispetto ai temi scottanti che affiorano nelle discussioni pubbliche odierne, per indagare da un punto di vista più teoretico che pragmatico le ragioni che fondano le nostre concezioni ontologiche sull'uomo e sulla natura e che ci forniscono gli strumenti con cui noi poi costruiamo una prospettiva peculiare da cui guardare il mondo.

Così, nella mia analisi del pensiero di Spaemann non mi sono soffermata sulle

posizioni da lui difese nei suoi interventi pubblici su giornali o riviste, ma ho preferito ricercare le argomentazioni che sostengono tali posizioni e che ne costituiscono la base, e questo indagando la concezione spaemanniana della natura, dell'essere vivente e della persona, nella convinzione che sia ancora una volta la domanda “che cos'è l'uomo?” il punto di partenza al quale è necessario tornare per sviluppare ogni nostra riflessione.

In particolar modo ho voluto mostrare come la filosofia di Spaemann possa trovare il proprio posto nella storia del pensiero contemporaneo come un nuovo tentativo di combattere la prospettiva dualistica di *res cogitans* e *res extensa* e di riportare *in auge* una concezione unitaria tipicamente classica, che armonizza non solo l'uomo con se stesso, riavvicinando interiorità e corporeità, ma anche l'uomo con l'ambiente in cui vive, completando il quadro del difficile percorso di autocomprensione che impegna ogni individuo nella ricerca del giusto rapporto che lo lega alle circostanze della propria esistenza.

L'anello di congiunzione che permette di connettere tra loro tutti gli aspetti dell'essere umano sotto diverse prospettive e di dare loro unità è, secondo Spaemann, la nozione di vita, proprio quella nozione che invece la filosofia cartesiana ha distrutto, separando gli elementi che la costituiscono e che al contempo trovano in essa la loro realtà. “Vivere è l'essere dei viventi” – dice infatti Aristotele, facendo della vita ciò che accomuna l'uomo agli altri esseri animati – e la ragione è la “forma della vita”, aggiunge Spaemann, dichiarando l'uomo l'unico vivente capace di comprendere il senso dell'esistenza e investendolo del compito di assistere in maniera responsabile tutte le altre specie viventi. Prima di essere qualsiasi cosa, quindi, l'uomo è per Spaemann un essere vivente, e quindi è parte della natura e condivide insieme agli altri esseri il proprio esistere nel mondo, il proprio essere reale. In secondo luogo, però, a differenza di tutte le altre forme di vita, egli non coincide con la propria natura, ma in qualche modo la possiede e in virtù della ragione è in grado di oltrepassarla e di abbandonare la prospettiva autocentrata che è propria per natura di ogni essere vivente. Questa capacità dell'uomo di oltrepassare la propria natura non è allo stesso tempo 'contro natura', ma anzi è per lui del tutto naturale, ossia fa parte del suo essere costitutivo, della sua natura, che è particolare rispetto a tutte le

altre, in quanto è autotrascendente.

Ecco allora che il pensiero di Spaemann si distanzia dalla filosofia di Aristotele, per superarla, pur mantenendola in sé; l'uomo è per Spaemann qualcosa di più che un *animal rationale*, è un individuo in grado di autotrascendersi, di abbandonare la propria soggettività e di cogliere l'essere in quanto essere, nella sua realtà libera da prospettive oggettivanti; l'uomo, in altre parole, è una *persona*, un essere morale.

La considerazione dell'uomo come persona rappresenta il nucleo centrale delle riflessioni ontologiche e antropologiche di Spaemann: è alla luce del concetto di persona che egli ripropone la filosofia pratica di Aristotele, rivestendola di un significato nuovo, che essa acquista passo dopo passo all'interno di un lungo percorso culturale nella storia del pensiero occidentale, dalla prima tradizione cristiana, in seno alla quale nasce l'idea della persona, così come noi oggi la intendiamo, fino alla morale kantiana, che riconosce una libertà e una dignità incondizionata ad ogni singolo individuo e insegna il dovere di rispettarlo in senso assoluto. Il concetto di persona, dunque, si regge in Spaemann su basi solide, fortificato dai contributi di autori di grande rilevanza, come Boezio, Tommaso d'Aquino, Leibniz e Hegel, fino a Heidegger e Lévinas, ed è inoltre arricchito dall'armonia vitale della classicità. Allo stesso tempo, l'essere delle persone e le relazioni che le caratterizzano vengono presentate sempre attraverso uno stile molto semplice, attraverso discorsi che muovono dalla naturalezza delle situazioni quotidiane in cui effettivamente si dispiegano la dimensione umana e l'esperienza morale che ognuno di noi fa nell'incontro con gli altri. Questo intreccio di profondità e semplicità manifesta i suoi frutti massimamente in due aspetti fondamentali dell'antropologia di Spaemann, che ne svelano l'originalità e la rilevanza concettuale: l'identificazione di uomo e persona e il concetto di "essere-sé" come anello di congiunzione di metafisica ed etica.

Partiamo dal primo. L'identificazione di uomo e persona si potrebbe definire il cavallo di battaglia con cui Spaemann partecipa attivamente alla discussione sul concetto di persona: la tesi secondo cui tutti gli uomini sono persone viene affermata infatti già nelle prime pagine del suo *Personen* e tutte le riflessioni raccolte nell'opera sono volte a confermarla. Spaemann rifiuta qualsiasi criterio empirista per il

riconoscimento della persona, che porti ad una discriminazione tra gli uomini, e con esso qualsiasi qualità che miri a caratterizzare la persona in maniera univoca, escludendo dalla classe delle persone coloro che ne siano sprovvisti. Ogni definizione basata sul possesso o meno di determinate proprietà fisiche o mentali, infatti, è arbitraria e affida ogni individuo al giudizio parziale di altri che lo accettano nella comunità di persone attraverso un atto di cooptazione. L'essere persona è, invece, per Spaemann, l'essere stesso dell'uomo, il suo modo di essere, che gli appartiene quindi per nascita e in virtù di un diritto proprio, indipendentemente dal suo stadio di sviluppo o dalle capacità acquisite dal singolo nel suo percorso di crescita psico-fisica.

È qui che Spaemann giunge ad una dichiarazione che proprio nella sua semplicità tocca il punto più profondo della sua ontologia: persona è ogni appartenente alla specie umana. Dire che la persona, cioè l'uomo, è ciò che discende dall'uomo, potrebbe venir tacciato da qualsiasi filosofo di sterile circolarità, cioè potrebbe venir visto come un circolo vizioso, come una *petitio principii*; Spaemann invece lo afferma con decisione e consapevolezza e ne fa il caposaldo della sua teoria sull'uomo. Spaemann non si ritrae davanti al pericolo di venir criticato per il suo linguaggio biologistico, e risponde ai suoi avversari, tra cui Peter Singer, portando la seguente argomentazione: l'uomo è sì innanzitutto membro della specie *homo sapiens*, cioè individuo naturale che non può essere descritto come pura soggettività o interiorità; allo stesso tempo, però, egli ha un modo di appartenere alla propria specie che è totalmente diverso dal modo in cui ogni altro individuo animale appartiene alla propria specie. La specie umana, infatti, non designa per Spaemann solamente una comunità biologica; al contrario, la sua definizione è inseparabile dagli elementi storici, sociologici, culturali e morali che interessano l'esistenza dell'uomo e che lo descrivono nella sua interezza. In altre parole, parlare della specie *homo sapiens* significa per Spaemann parlare dell'umanità.

L'equazione specie umana-umanità si può condividere solo se si accetta il presupposto iniziale di tutta l'impostazione filosofica di Spaemann, ossia la volontà di considerare l'uomo nella sua complessa costituzione unitaria, di cogliere la radice più profonda del suo essere, la sua realtà completa, confutando ogni forma di

riduzionismo che tenti di esaurire l'ontologia umana nei suoi aspetti esteriori, naturalistici e oggettivabili, o al contrario nella sua dimensione soggettiva, interiore e spirituale.

Per Spaemann, infatti, ogni scienza che focalizzi i suoi studi sull'osservazione dell'uomo da una determinata prospettiva, fisiologica o psicologica, religiosa o sociale, non è affatto sbagliata, anzi, contribuisce ad una comprensione più specifica del nostro essere; tuttavia, nessuna spiega da sola il nostro essere, bensì ne descrive solo un aspetto, lavorando con strumenti e sulla base di punti di vista che non possono pretendere di estendersi a tutte le dimensioni dell'esistenza umana. Ed è proprio attraverso questo tipo di argomentazione che giungiamo al secondo aspetto di grande originalità nel pensiero di Spaemann, ossia la congiunzione di metafisica ed etica. L'intento di Spaemann è quello di cogliere l'essere dell'uomo nella sua totalità reale, e ciò non significa soltanto superare la relativizzazione delle varie branche della scienza o della riflessione filosofica, ma richiede addirittura di oltrepassare l'intera prospettiva teoretica per sfociare nella dimensione pratica, morale. Paradossalmente, l'essere dell'uomo non si esaurisce per Spaemann nella sfera dell'essere, nell'ontologia, ma si esprime nella sua realtà più vera nell'etica. L'essere, è cioè per Spaemann, al pari del bene, un problema *pratico*.

Questa affermazione è, a mio parere, di grande rilevanza filosofica ed è stata il filo conduttore del mio lavoro: l'articolazione triadica della presente tesi è pensata infatti per rappresentare il percorso di comprensione e autocomprensione dell'uomo, che parte – nel primo capitolo – dalla prospettiva teoretica, dalla concezione ontologica e metafisica della natura umana e della sua capacità autotrascendente, e giunge – nel terzo capitolo – all'espressione pratica di tale natura e autotrascendenza, che si manifestano realmente solo nell'etica, nell'*amor benevolentiae* e nel riconoscimento della persona. Sia nel primo capitolo che nel terzo, tuttavia, è facile notare come la separazione di metafisica ed etica sia in realtà solamente fittizia: se Spaemann la rispetta, ciò accade puramente per rispondere a un'esigenza espositiva, mentre a livello concettuale le due dimensioni non riescono a mantenersi indipendenti, bensì si mescolano inevitabilmente l'una all'altra, dimostrando l'impossibilità di spiegare l'uomo a prescindere da una delle due e rivelando come

l'interazione che lega entrambe non esista nella modalità di un passaggio dall'una all'altra, quanto piuttosto nella loro costituzione *uno actu*. L'essere dell'uomo trova infatti la sua realtà in una dimensione che precede la differenziazione di teoria e prassi e che le comprende in sé in un'unità, un'unità che però non è vuota di significato, bensì concreta, perché sempre rivolta all'uomo vero, reale, non astratto, cioè a quello che Spaemann chiama l'essere-sé (*Selbstsein*).

È questo il motivo per cui ho riservato al secondo capitolo, ossia al capitolo centrale, per me di maggior importanza, le riflessioni di Spaemann sul concetto di persona. È nella persona, infatti, che l'uomo viene visto nel suo essere-sé ed è qui quindi che l'unione di metafisica ed etica si mostra nella sua più chiara manifestazione. L'essere-sé è l'essere reale, che esiste in sé libero da ogni mia relativizzazione o oggettivazione, è la persona che si mostra a me nella sua spontaneità, come soggetto di un suo mondo, di una sua prospettiva, a cui io stesso appartengo come un 'per essa'. Ma per cogliere questa realtà, per vedere l'essere, non posso utilizzare gli strumenti della teoria, che si muove sempre di oggetto in oggetto, bensì devo compiere un atto morale, un atto di *amor benevolentiae*, con cui decido di abbandonare la mia prospettiva soggettiva naturale e mi apro all'altro, lo "lascio essere" (*seinlassen*). In questo senso la dimensione teoretica non è sufficiente per la comprensione dell'essere: la teoria mi porta alla conoscenza, ma la conoscenza è sempre parziale, legata alle *mie* impressioni, alle *mie* percezioni, a ciò che *io* vedo o sento o intuisco dell'altro. L'essere-sé, l'essere reale dell'altro, invece, non deve essere *conosciuto*, bensì chiede di essere *esperito*, incontrato all'interno di una relazione in cui esso si mostra a me a patto che io sia disposto ad accoglierlo, a lasciare che sia esso a presentarsi a me e a decidere come farlo.

La dignità inviolabile di cui ogni uomo in quanto persona è portatore non è comprensibile prescindendo dal rispetto assoluto che ogni altro gli deve; l'essere un fine in sé, l'aver un valore incommensurabile e sciolto da ogni condizione assiologica e arbitraria rimane, a mio parere, un concetto vuoto finché lo releghiamo alla pura sfera teoretica, finché non lo sperimentiamo nella nostra vita, agendo e relazionandoci ad altri fini in sé e scoprendo proprio nel rapporto con loro l'incondizionatezza del rispetto che una simile esistenza merita in ognuna delle sue

singolari manifestazioni. Il nesso inestricabile di metafisica ed etica è ravvisabile, inoltre, mi sembra, nel concetto di vita e ci ricorda ancora una volta l'importanza di preservarne la nozione: la vita è infatti l'essere dell'uomo, in quanto vivente; l'uomo innanzitutto vive, e vivendo agisce, si rapporta agli altri e alla natura e svela dunque il suo essere reale nella sua completezza, nella sua corporeità, nella sua soggettività, nella sua partecipazione dell'Assoluto. Guardare ad ogni uomo come ad un essere che innanzitutto vive, oltre a rafforzare il suo senso di appartenenza alla natura e l'unitarietà della dimensione spirituale con la sua costituzione biologica, ribadisce inoltre la concretezza della sua esistenza, cioè il suo essere reale, il suo essere determinato, qui e ora, come “questo uomo”, come manifestazione irripetibile dell'Assoluto; ribadisce, in altre parole, l'individualità incomparabile di ogni persona e l'impossibilità, per Spaemann, di parlare di persone in termini astratti.

Il concetto di persona così articolato e strettamente correlato alle nozioni di vita e realtà, porta con sé innumerevoli implicazioni che non fanno altro, a mio parere, che riconfermare la necessità di una visione che oltrepassi la distinzione tra etica e ontologia, prima tra tutte l'implicazione dell'interrelazionalità: se l'altro è raggiungibile solo attraverso un atto morale, la dimensione della relazione interpersonale diventa allora l'elemento chiave per l'esperienza della realtà. Con questo Spaemann non vuole dire che una persona da sola non è persona o non può capire di essere tale, ma che il rapporto con l'altro è in alcune situazioni l'unico aiuto di cui disponiamo per distinguere la realtà dalla non realtà (come nell'esempio della passeggiata con un amico) o l'unica esperienza in cui possiamo comprendere a fondo la nostra stessa capacità di esseri benevolenti (per esempio, attraverso l'amicizia o il soccorso) e vederla in atto. La consapevolezza dell'essere persona è la consapevolezza dell'essere con gli altri, dell'essere persona tra le persone, cioè parte di una comunità di esseri come noi dotati di una finalità propria, assoluta e di una dignità inviolabile, e tuttavia diversi l'uno dall'altro in virtù di un'individualità unica e irripetibile.

Un altro aspetto che ritengo molto interessante del pensiero di Spaemann è proprio il concetto profondo che egli nasconde dietro alla formula “comunità di persone” e che mi fa tornare indietro all'equazione vista sopra di specie umana e

umanità. Quando Spaemann parla di comunità in relazione alle persone, egli non intende alcun tipo specifico di comunità, come la comunità sociale, politica o religiosa, bensì pensa alla comunità in una maniera molto più intima, che accomuna gli uomini al di là di qualsiasi determinazione particolare fisica o temporale, ma solo sulla base appunto del loro essere reale, cioè del loro essere persone, e li designa come membri di una “famiglia”, come “parenti”, richiamandosi nuovamente all'aspetto biologico. Per Spaemann ogni singolo uomo, anche se totalmente privo di legami personali, fa parte di questa grande famiglia delle persone che è l'umanità, e vi fa parte per la sua propria natura, che non può in alcun modo essere messa in discussione, nemmeno nei casi in cui essa non si sviluppa o non si esprime nella modalità che è conforme alla maggior parte degli individui. Di conseguenza, ogni uomo gode della stessa inviolabile dignità e dello stesso diritto alla vita e alla libertà e ne gode indipendentemente da e nonostante la disapprovazione di terzi.

Queste affermazioni, se vi poniamo attenzione, non dovrebbero stupire il lettore di Spaemann, in quanto derivano in modo conseguente dalla sua impostazione ontologica, che vede in ogni uomo un fine in sé e che discerne l'appartenenza alla specie *homo sapiens* come unico criterio non arbitrario per il riconoscimento della persona. Stupiscono però probabilmente altri lettori, ossia tutti coloro che hanno incontrato la tematica del riconoscimento nella storia del pensiero filosofico moderno e che hanno visto articolarsi attorno ad essa diverse problematiche politiche e sociali, le quali hanno chiarito la necessità di una sua reciprocità istituzionalizzata.

La teoria del riconoscimento più nota è sicuramente quella elaborata da Hegel attraverso la figura del servo-padrone, il dispiegamento della quale racchiude in sé la nozione chiave di tutto il sistema filosofico hegeliano; per Hegel ogni autocoscienza ha bisogno del riconoscimento di altri, cioè ha bisogno di sentirsi confermata da un'altra autocoscienza, per affermarsi come soggettività. Prima di essere riconosciuta, infatti, la coscienza non sa di sé se non momentaneamente attraverso i suoi desideri e appetiti e non può quindi essere autocoscienza. All'interno della società, quindi, il singolo vive continuamente l'aspirazione al riconoscimento intersoggettivo della propria identità come una tensione morale e forma la propria eticità nell'alternanza di fasi pacifiche e conflittuali. Nello stato etico, il

riconoscimento deve per Hegel necessariamente essere reciproco (*gegenseitig*) e avere una forma istituzionale.

I tratti del riconoscimento così delineati si ripetono seppur con sfumature diverse in altri grandi autori della modernità e contemporaneità, come Marx, Sorel e Sartre, fino a raggiungere una prospettiva innovativa nel pensiero dell'autore canadese Charles Taylor, che per certi versi può aiutarci forse ad avvicinarci al salto concettuale che si attua in Spaemann. Pur ribadendo l'importanza e l'influenza della dinamica del riconoscimento (*recognition*) intersoggettivo – nonché del misconoscimento (*derecognition*) – per l'arricchimento o per la rovina dell'identità del singolo, il quale riflette su di sé la considerazione della sua persona che raccoglie dagli altri, Taylor applica il tema del riconoscimento al problema del multiculturalismo e ne sottolinea un ulteriore elemento dialettico. Nelle società multietniche, oggi in espansione, la pratica del riconoscimento segue infatti, secondo lui, una linea di sviluppo, per così dire, controcorrente rispetto alle comunità uniculturali. Invece di affermare un'omogeneità universale dei diritti e dei valori sulla base di un'identità comune nazionale o culturale, ciò che si chiede in un ambiente multiculturale è infatti di riconoscere ad ogni individuo o ad ogni gruppo etnico la sua identità peculiare e irripetibile, e quindi di rispettare la sua diversità e il suo riconoscersi in una scala di valori differente dalla nostra.

Il modo in cui Spaemann affronta il tema del riconoscimento mi sembra condividere con la riflessione tayloriana quest'ultimo punto, nella misura in cui entrambi gli autori difendono il valore incommensurabile di ogni individuo nella peculiarità unica della sua identità personale e culturale e affermano la necessità di riconoscere la persona nella sua realtà concreta, senza schiacciarla su un concetto di identità globale e in-differente, che rischia talvolta di diventare astratto e perdere di vista ciò che è invece specifico di ogni singolarità. Gli ulteriori sviluppi del pensiero di Spaemann a questo proposito si allontanano tuttavia dallo stesso Taylor e non sono riconducibili, a mio avviso, a nessun altro autore di rilievo nell'ambito della problematica trattata; costituiscono dunque il terzo grande elemento di originalità del suo pensiero.

In Spaemann, infatti, il requisito fondamentale della reciprocità del

riconoscimento e l'aspirazione del singolo a vedersi riconosciuto dagli altri per riconoscere se stesso e trovare il proprio ruolo nella società scompaiono, per lasciare il posto ad una forma di riconoscimento *a-priori*, che attesta il suo essere persona ad ogni uomo, in virtù della sua appartenenza naturale al genere umano, e priva qualsiasi altro membro della specie del potere di negare il riconoscimento a qualcuno. Il riconoscimento, cioè, appartiene all'essere persona fin dalla nascita e interessa la sfera dell'intersoggettività nella misura in cui tutti gli uomini in uguale maniera godono di esso e si relazionano l'uno all'altro come soggetti che hanno un valore in sé e *non* devono ad altri il proprio riconoscimento, né possono deliberare sul riconoscimento degli altri. Questo non significa che gli uomini vivono in una situazione di totale indifferenza reciproca, o che non possono influenzarsi gli uni gli altri, ma che il loro riconoscimento come persone è in essi un elemento talmente originario e costitutivo del loro essere, che è indipendente da qualsiasi accidente empirico o arbitrario. Se nella sua descrizione del concetto di persona Spaemann spiega, infatti, che l'essere persona è l'essere dell'uomo, il riconoscimento di ogni uomo come persona è indispensabile per il suo stesso essere, al punto che *egli non è se non nell'atto del riconoscimento*. Qui sta l'originalità del pensiero di Spaemann che merita secondo me di essere ricordata.

Ecco allora che il discorso sul riconoscimento si intreccia in Spaemann perfettamente con il concetto di dignità umana: ogni uomo gode per natura di una dignità inviolabile, che appartiene al suo stesso essere, cioè al suo essere fine in sé, manifestazione dell'Assoluto e detentore di un significato interiore incommensurabile, che si sottrae al carattere accidentale o relativo delle condizioni empiriche. Il fatto che nella quotidianità, nelle molteplici situazioni conflittuali che si alternano ripetutamente nel corso della vita sociale e politica, la dignità dell'uomo venga continuamente misconosciuta e calpestata non toglie l'incondizionatezza della sua validità e l'assolutezza del rispetto che in virtù di essa si deve ad ogni singolo uomo. Questo punto, che, richiamandosi anche ai concetti di libertà e dignità kantiani, risulta facilmente comprensibile sul piano teoretico, non viene purtroppo sviluppato altrettanto limpidamente, a mio avviso, da Spaemann, sul piano pragmatico. Nelle sue riflessioni sulla rilevanza pratica del riconoscimento e sul

modo in cui esso si conserva anche nelle circostanze estreme di conflitto, come per esempio nella lotta per la vita o per la morte, infatti, Spaemann non sembra saper spiegare in maniera abbastanza soddisfacente le implicazioni sociali o normative che dovrebbero farsi portavoce di tale riconoscimento nelle forme istituzionali, di modo che il suo approccio etico a situazioni al contrario di evidente misconoscimento della persona e della sua dignità rimane ancora poco chiaro o difficilmente concretizzabile.

L'esigenza che guida Spaemann ad insistere nonostante ciò sul carattere incondizionato del riconoscimento è tuttavia ben fondata. Il suo intento principale, per lo meno da quanto è emerso dalla mia lettura, è infatti quello di porre l'accento sulla situazione allarmante della società moderna, in cui secondo lui la dignità umana è minacciata più che mai dalla considerazione oggettivistica e impersonale dell'uomo da parte dello scientismo, e di rimarcare l'importanza di non cedere mai di fronte a quelle proposte socio-politiche o filosofiche che tentano di dividere l'umanità in classi di persone e di non persone, consegnando in mani umane il diritto, e in alcuni casi il dovere, di discriminare le seconde rispetto alle prime. L'essere persona fa parte della natura dell'uomo, anzi coincide con essa nella sua totalità e nella particolarità del suo sapersi trascendere; non ne rappresenta soltanto alcuni aspetti determinati, come la razionalità o l'autocoscienza, quindi non è separabile da essa, né accreditabile a qualcuno da parte di altri tramite un atto di cooptazione.

All'interno di una simile prospettiva ontologica, risulta evidente come l'atto del riconoscimento non giochi soltanto un ruolo relativo, ma rappresenti la chiave di volta che regge tutta l'etica di Spaemann. Nel terzo capitolo del mio lavoro, in cui ho presentato i concetti fondamentali attraverso i quali si dispiega per Spaemann l'esperienza morale, il riconoscimento occupa, infatti, non a caso la posizione centrale tra l'*amor benevolentiae* e il principio di responsabilità, in quanto è la struttura portante sia dell'uno che dell'altro momento etico: se ci pensiamo, nessun atto di benevolenza potrebbe avere luogo senza il presupposto del riconoscimento dell'essere persona, tanto del soccorritore quanto del destinatario del soccorso. Solo le persone sono capaci di benevolenza e solo le persone sono in grado di comprendere l'atto di benevolenza che viene loro rivolto, e in caso di apprezzarlo o rifiutarlo. Allo stesso modo solo le persone sono soggetti responsabili, che devono

rendere conto a se stessi o ai propri simili delle conseguenze e della moralità delle proprie azioni, anche nei confronti di altri esseri viventi o inanimati.

L'atto del riconoscimento è, dunque, quell'atto della ragione umana con cui noi trascendiamo la nostra posizione autocentrata, abbandoniamo l'impulso naturale a dominare gli oggetti del nostro ambiente e *riconosciamo* l'altro come soggetto indipendente, lo cogliamo per la prima volta come egli si mostra a noi, spoglio di tutte le nostre percezioni o sensazioni, e scopriamo che è dotato di un'esistenza propria e di una finalità in sé che richiede di essere rispettata in maniera assoluta. Il riconoscimento è quindi una forma di attenzione, di rispetto appunto – come la definisce lo stesso Spaemann – che ci insegna ad autolimitarci di fronte alla presenza di un altro soggetto, espressione come noi di una singolarità irripetibile e portatore della nostra stessa libertà. La concezione dell'autolimitazione della propria libertà in favore dell'espressione di quella di un altro uomo non è in realtà una prerogativa della filosofia di Spaemann, ma è anzi proprio il significato con cui il concetto di riconoscimento viene introdotto alla fine del XVIII secolo da Fichte, che lo utilizza nel tentativo di spiegare la fondazione del diritto naturale indipendentemente dalla morale. Spaemann non abbandona questa connotazione trascendentale del concetto – che verrà invece superata da Hegel – ma la arricchisce inserendola in un quadro più unitario, in cui il diritto naturale, alla cui base sta la dignità umana, si sposa con la moralità e concorre con essa a designare l'essere dell'uomo. Nel momento in cui l'altro si mostra a noi nel suo essere vero e noi lo accogliamo, il riconoscimento è già presente sia nella forma rispettosa di una autorelativizzazione in favore dell'altro, sia nella forma benevolente dell'accoglienza: noi abbiamo già riconosciuto l'altro lasciandolo essere liberamente e l'altro ha riconosciuto noi, accettando di mostrarsi nella sua realtà più profonda. Allo stesso tempo, inoltre, e in terza istanza, ognuno, riconoscendo l'altro, ha riconosciuto se stesso, perché il suo atto di accoglienza nei confronti della realtà che gli si mostra è insieme testimonianza del destarsi in lui della ragione, della sua capacità di trascendere la propria natura e di giungere all'essere.

Solo nell'atto del riconoscimento è pertanto possibile la realizzazione di ogni nostra relazione o atto morale, e, prima ancora di qualsiasi altra cosa, è possibile il

nostro essere persona.

Il riconoscimento in Spaemann dunque, a differenza di quanto possiamo trovare nella tradizione moderna, ha un significato originario che precede la sfera etica in cui pure si esprime, e che inerisce profondamente all'essere stesso dell'uomo, in quella dimensione che Spaemann descrive come antecedente sia all'etica che alla metafisica, ossia nella dimensione appunto dell'essere-sé, di quel *Selbstsein* da cui si originano insieme le prospettive teoretica e pratica e che è insieme soggetto e oggetto del riconoscimento stesso.

Come si è visto, analizzando i vari aspetti legati al tema del riconoscimento, così come viene affrontato nelle riflessioni di Spaemann, è possibile ripercorrere tutti i concetti fondamentali riguardanti la concezione della persona nelle sue accezioni sia ontologiche sia morali, e riconfermare quindi la necessità di risalire da una pluralità di prospettive diverse ad una visione dell'uomo unitaria, capace di cogliere ogni soggetto nella sua esistenza concreta, nel suo ambiente naturale, storico, sociale e personale, ossia, ancora una volta, nella sua dimensione vitale.

In questa sintesi conclusiva ho cercato di mostrare la coerenza e la completezza del quadro ontologico di Spaemann, ritornando, attraverso una rapida ripresa dei concetti fondamentali della sua riflessione sull'uomo, come quello di natura, persona, essere-sé e riconoscimento, al punto di partenza della sua filosofia, nonché a ciò che egli ritiene sia il compito di tutta la filosofia contemporanea: la riabilitazione della nozione di vita. Per Spaemann, tutto ciò significa e presuppone innanzitutto quello che rappresenta un altro grande tema del suo pensiero e che anzi ne costituisce la direttrice fondamentale nell'intero arco della sua riflessione filosofica: il ritorno al teleologismo. Dagli anni '60 del secolo scorso fino ad oggi, come abbiamo visto nel primo capitolo del lavoro qui esposto, le speculazioni di Spaemann sono suscitate dalla critica che egli sente di dover rivolgere alla società moderna, che da quattro secoli ha abbandonato la visione teleologica del mondo e dell'uomo sostituendola con la spiegazione causale. Tale spiegazione, tuttavia, pur permettendo una concezione lineare degli eventi nel loro accadere, non riesce a mantenere l'unitarietà della realtà, in quanto la suddivide astrattamente in innumerevoli momenti – in sé non reali – che si susseguono secondo una correlazione di causa ed effetto. Il nucleo della critica di

Spaemann sta nella scoperta di come una tale visione distrugga in realtà l'uomo stesso, ossia proprio quel soggetto che pretende tramite il metodo scientifico e la spiegazione causale di conoscere il mondo, l'ambiente che lo circonda, al fine di poterlo controllare. Partendo da una prospettiva antropocentrica, che lo pone al di sopra di ogni altra istanza della natura e in possesso degli strumenti per governare sul mondo, l'uomo moderno finisce infatti per sottoporre se stesso alla lente d'ingrandimento con cui prima analizzava gli oggetti e si oggettivizza a sua volta, distribuendo i vari aspetti del suo essere tra le diverse discipline specialistiche che se ne possono occupare in maniera tecnico-scientifica.

Credo sia importante ribadire ancora una volta come in Spaemann tale critica non miri a cancellare o a rifiutare *in toto* la scienza moderna, con cui anzi l'autore coltiva quotidianamente un rapporto di confronto e di dialogo, quanto piuttosto a metterci in guardia sulla pericolosità di fare della metodologia di tale scienza l'unica prospettiva affidabile da cui guardare il mondo e l'uomo. Chiudendosi nella pura teoria del riduzionismo scienziato, infatti, si rischia di perdere di vista la dimensione della realtà nella sua interezza, nella sua vitalità, e quindi di non riconoscere davvero ciò che noi siamo al di là, rispettivamente, della nostra conformazione fisica, psicologica o attitudinale. La scienza è in grado di scoprire e di analizzare precisamente ogni nostro predicato e ogni predicato della natura o della realtà fisica; ma la persona non è la somma dei suoi predicati, o meglio, non è solo quella somma, bensì è qualcosa di più, e come essa la natura.

Ciò che Spaemann vuole proporci, in definitiva, è la strada per una comprensione più profonda di noi stessi e della realtà che ci circonda, e che ci ricomprende in essa; è la strada per una comprensione che non è fatta solo di conoscenza, di percezione e di analisi, ma è fatta di esperienza, di coinvolgimento e di relazionalità. Per questo Spaemann sente il bisogno, in concomitanza con il ritorno alla teleologia, di sostituire l'antropocentrismo con l'antropomorfismo, sfidando anche qui l'opinione pubblica moderna, che ha sempre cercato di estraniare questo termine dal suo vocabolario. Solo una concezione teleologica e antropomorfa permettono infatti di comprendere la finalità che è insita in ogni essere naturale, e ci mostrano la sua vita come un intero, come una storia reale, come un progetto che

deve riuscire. In particolare, l'antropomorfismo ci consente di percepire più in profondità il valore della vita degli altri esseri viventi, la loro capacità di soffrire, il loro disagio nel venir alienati dal loro *habitat* naturale, e ci fa sentire più vicini a loro, facendo della vita l'elemento che ci accomuna e che rende il nostro essere nel mondo un essere-con-loro, un *Mitsein*. Solo una concezione ontologica che sia in grado di tenere in considerazione la relazione che ci lega agli altri esseri viventi e al mondo può quindi offrirci una prospettiva completa da cui possiamo cogliere la vera realtà dell'essere e sentire noi stessi come parte di questa medesima realtà.

Credo, in conclusione, che il contributo di Spaemann alla concezione dell'uomo e della realtà, così come al concetto di persona, che da essa deriva e in essa si sviluppa, sia un tentativo coraggioso di muoversi in una direzione diversa – e, per certi aspetti, addirittura opposta – rispetto a quella seguita prevalentemente dalla civiltà moderna, e di combattere ancora una volta quella forma di cartesianesimo latente che è spesso ravvisabile anche alla base delle teorie scientifiche più recenti. La voce di Spaemann non è certo l'unica che viaggia in questo senso nel quadro filosofico contemporaneo, in cui anzi altre volte si è cercato di ricostruire una visione unitaria dell'uomo e della realtà, recuperando, da un lato, gli insegnamenti classici dei grandi maestri greci e inserendosi in maniera preparata e consapevole, dall'altro, nella concretezza dei dibattiti odierni, a diretto contatto con i difensori delle numerose forme di riduzionismo, come il funzionalismo, l'eliminativismo o il connessionismo. Come abbiamo visto inoltre in punti specifici dell'esposizione del presente lavoro, la costruzione filosofica di Spaemann ha naturalmente, come ogni altra, i suoi limiti, che si esprimono principalmente nell'incapacità – o forse semplicemente nell'impossibilità, basata su ragioni selettive dell'autore – di sviluppare con la stessa chiarezza teoretica le implicazioni pratiche legate ad alcuni concetti chiave, come, per esempio, la possibilità di estendere anche ad altri esseri viventi non umani il riconoscimento dell'essere persona, o le scelte etiche relative alla crisi ecologica, o ancora i limiti concreti del riconoscimento nelle situazioni di attualità di evidente misconoscimento della persona e della dignità umana. Tuttavia, ritengo che l'impostazione ontologica e antropologica di Spaemann meriti un'attenzione particolare, in virtù, ancora una volta, degli elementi di grande

originalità che egli ha saputo inserire in un percorso che ritrova dentro di sé un orizzonte ricchissimo di influenze filosofiche, che testimoniano un bagaglio culturale solido e ampio nella storia della filosofia e una capacità personale di riflessione poliedrica e vivace.

A completare l'originalità e l'incisività del pensiero di Spaemann è, infine, secondo me, come già accennato, la semplicità del suo stile e degli argomenti con cui sostiene le sue tesi: evitando di costruire complessi sistemi concettuali, le sue riflessioni intrecciano insieme speculazioni di grande spessore filosofico ed immagini proprie della nostra quotidianità familiare o sociale, trasportandoci in una dimensione che non è altro che l'intimità stessa della nostra vita e permettendoci così di cogliere l'interezza di una realtà che è già oltre qualsiasi spiegazione scientifica.

In prospettiva, credo che le riflessioni di Spaemann offrano un buon punto di partenza e una solida base a due categorie di persone. In primo luogo, a chi sia interessato a proseguire filosoficamente sulla strada dell'identificazione di uomo e persona e del ritorno ad una dimensione unitaria di metafisica ed etica, che permetta una comprensione più profonda della realtà e dell'essere; in secondo luogo, ma non in misura minore, a tutti coloro che, come Spaemann, percepiscono la minaccia del mondo moderno e contemporaneo alla dignità umana; indipendentemente dalla diversa sensibilità personale, religiosa o politica del singolo, e al suo modo di rispondere di fronte a specifiche problematiche attuali in campo sociale o bioetico, che può chiaramente divergere dalle opinioni di Spaemann. Ritengo, infatti, che ognuno di noi possa trovare un valido insegnamento educativo e formativo – sia a livello personale sia sociale – nella proposta di ritornare, davanti alle situazioni problematiche che scuotono il nostro senso etico, a riflettere in maniera profonda, ma spontanea, su cosa significhino le parole “persona”, “rispetto” e “dignità”.

BIBLIOGRAFIA

1. Opere di Robert Spaemann¹

1.1. Monografie:

- *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald*, Kösel, München 1959 (Testo della dissertazione di Spaemann discussa all'Università di Münster il 5.1.1952). – 2. ed. Stuttgart 1998.
Trad. it.: *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione. Studi su L.G.A. de Bonald*, a cura di C. Galli e L. Allodi, Laterza, Roma – Bari 2002.
- *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Kohlhammer Klett-Cotta, Stuttgart 1963 (Testo dell'abilitazione di Spaemann all'Università di Münster). – 2. ed. Stuttgart 1990.
- *Moralische Grundbegriffe*, Beck, München 1982. – 7. ed. München 2004.
Trad. it.: *Concetti morali fondamentali*, Presentazione R. Buttiglione, trad. it. L.F. Tuninetti, Piemme, Casale Monferrato 1993.
- *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989. – 4. ed. Stuttgart 1998.

¹ Le opere qui riportate sono frutto di una selezione, relativa al ruolo diretto o indiretto che esse hanno giocato nella stesura del presente lavoro. Per una bibliografia completa delle opere di Spaemann dal 1947 al 2007 si rimanda invece al testo di NISSING H.-G., *Robert Spaemann – Schriftenverzeichnis 1947-2007*, in NISSING H.-G. (a cura di), *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2008, pp. 137-198.

- Trad. it.: *Felicità e benevolenza*, trad. it. M. Amori, Vita e pensiero, Milano 1998.
- *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996. – 3. ed. Stuttgart 2006.
Trad. it.: *Persone. Sulla differenza tra „qualcosa“ e „qualcuno“*, a cura di L. Allodi, Laterza, Bari 2005.
 - *Der letzte Gottesbeweis*, introduzione e commento di R. Schönberger, Pattloch, München 2007.

1.2. Raccolte di saggi:

- *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*, Klett, Stuttgart 1977.
Trad. it.: *Per la critica dell'utopia politica*, trad. it. e saggio introduttivo S. Belardinelli, Angeli, Milano 1994.
- *Rousseau. Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur*, Piper, München – Zürich 1980. – 2. ed. München 1992.
- *Philosophische Essays*, Reclams, Stuttgart 1983. – 2. ed. Stuttgart 1993 (ampliata con i saggi: *Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie* (1984); *Funktionale Religionsbegründung und Religion* (1985); *Ende der Modernität?* (1987)).
- *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*, Piper, München – Zürich 1987.
Trad. it.: *Natura e Ragione. Saggi di antropologia*, trad. it. e presentazione L.F.

Tuninetti, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006.

- *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001.
– 2. ed. Stuttgart 2002.
- *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2007.

1.3. Copubblicazioni:

- LÖW, R., *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper, München – Zürich 1981. – 3. ed. München 1991.
- GEACH P., INCIARTE F., *Persönliche Verantwortung*, Adamas, Köln 1982.
- KOSLOWSKI P., LÖW R., *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis. Zur philosophischen Kritik eines Paradigmas moderner Wissenschaften*, Acta Humaniora, Weinheim 1984.
- LÖW R., KOSLOWSKI P., *Evolutionismus und Christentum*, Acta Humaniora, Weinheim 1986.
- BÖCKENFÖRDE E.W., *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987.
- KOSLOWSKI P., LÖW R., *Moderne oder Postmoderne? Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Acta Humaniora, Weinheim 1987.

- FUCHS T., *Töten oder sterben lassen? Worum es in der Euthanasiedebatte geht*, Herder, Freiburg/Br. 1997 – 2. ed. Freiburg/Br. 1998.
- LÖW R., *Natürliche Ziele: Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005.
- SCHWEIDLER W., *Ethik – Lehr- und Lesebuch: Texte – Fragen – Antworten*, Klett-Cotta, Stuttgart 2006.

1.4. Saggi, articoli di giornale, contributi e altri scritti minori:

- *Gut und böse, relativ? Über die Allgemeingültigkeit sittlicher Normen*, IBK, Freiburg/Br. 1979. – 2. ed. Freiburg/Br. 1982.
- *Kommentar*, in *Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre*, Herder, Freiburg/Br. – Basel – Wien 1987, pp. 67-95.
- *Ars longa vita brevis*, in SPAEMANN R., LÖW R., KOSLOWSKI P., *Expertenwissen und Politik*, Acta Humaniora, Weinheim 1990, pp. 15-26. (ripubblicato in: “Acta Philosophica”, XIII (2), 2004, pp. 249-266).
- *Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie. Laudatio von Robert Spaemann* in LUHMANN N., *Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990, pp. 47-73.
Trad. it.: *La sfida di Luhmann alla filosofia*, in LUHMANN N., *Il paradigma perduto. La riflessione etica sulla morale*, trad. it. a cura di F. Dal Bo, Biblioteca philosophica, Ferrara 2003.

- *Sind alle Menschen Personen?*, “Internationale katholische Zeitschrift „Communio“”, XIX, 1990, pp. 108-114.
(ripubblicato in: LÖW R. (a cura di), *Bioethik*, Communio, Köln 1990, pp. 48-58; SCHWEIDLER W., NEUMANN H.A., BRYSCH E. (a cura di), *Menschenleben – Menschenwürde. Interdisziplinäres Symposium zur Bioethik*, LIT, Münster – Hamburg – London 2003, pp. 45-50).
- *Is every human being a person?*, “The Thomist”, LX (3), 1996, pp. 463-474.
- *Habermas über Bioethik*, “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, L (1), 2002, pp. 105-109.
- *L’“ultimo uomo” e l’uomo nuovo: modernità e cristianesimo*, in *Il futuro dell’uomo. Fede cristiana e antropologia. Quarto Forum del Progetto culturale*, EDB, Bologna 2002, pp. 41-54.
- *Sterbehilfe ist nur ein anderes Wort für Töten. Plädoyer für die Achtung des Lebens*, “Stuttgarter Zeitung”, nr. 26.10.2005.
- *Seelen*, in HERMANNI F., BUCHHEIM T. (a cura di), *Das Leib-Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinischnaturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, Fink, München 2006, pp. 71-83.
- *Quando l’uomo inizia ad essere persona?*, in SGRECCIA E., LAFFITTE J. (a cura di), *L’embrione umano nella fase del preimpianto. Aspetti scientifici e considerazioni bioetiche*, Atti della XII Assemblea della PAV, Libreria Vaticana, Città del Vaticano 2007, pp. 298-304.
- *“Naturale” e “innaturale” sono concetti moralmente rilevanti?* (Conferenza tenutasi il 22.02.2006 presso il Dip. di Filosofia e Teoria delle Scienze

dell'Università Ca' Foscari di Venezia, in occasione dell'edizione italiana del libro *Persone*, cit.), in VIGNA C., ZANARDO S. (a cura di), *Etica di frontiera. Nuove forme del bene e del male*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

- *Wirklichkeit als Anthropomorphismus*, in NISSING H.-G. (a cura di), *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2008, pp. 13-36.
- *Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch*, con NISSING H.-G., in NISSING H.-G. (a cura di), *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2008, pp. 121-136.

1.5. Omaggi a Robert Spaemann:

- LÖW R. (a cura di), *OIKEIΩΣΙΣ. Festschrift für Robert Spaemann*, Acta Humaniora, Weinheim 1987.
- LAUFS A., *Laudatio auf Robert Spaemann, Rede in der alten Aula der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg anlässlich der Verleihung des Karl Jaspers-Preises am 28. November 2001*, inedito. Versione online disponibile all'indirizzo: <http://www.uni-heidelberg.de/presse/news/2111laufs.html>.
- BUCHHEIM T., SCHÖNBERGER R., SCHWEIDLER W. (a cura di), *Die Normativität des Wirklichen. Für Robert Spaemann zum 70. Geburtstag*, Klett-Cotta, Stuttgart 2002.

- **2. Studi critici su Robert Spaemann²**

- ADAM K., *Robert Spaemann: ein konsequent unabhängiger Denker*, “Die Welt”, nr. 30.05.2001.

- ALLODI L., *Destra e sinistra dopo la modernità*, “Ideazione”, IX (2), 2003, pp. 191-198.

- ID., *La trascendenza, “luogo” dell'umano*, in SPAEMANN R., *Persone. Sulla differenza tra „qualcosa“ e „qualcuno“*, trad. it. a cura di L. Allodi, Laterza, Bari 2005, pp. V-XV.

- AMORI M., *Il pensiero di Robert Spaemann tra critica della modernità ed ontologia teleologica*, “Rivista di filosofia neoscolastica”, XCVII, 2005, pp. 55-103.

- BOOMGAARDEN J., *Eudämonie und Liebe. Eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Robert Spaemanns*, “Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, LII (1-2), 2005, pp. 262-277.

- BOTTURI F., *Presentazione*, in SPAEMANN R., *Felicità e benevolenza*, trad. it. M. Amori, Vita e pensiero, Milano 1998, pp. VII-XV.

- DIEHL U., *Wie ist es, ein Jemand und kein Etwas zu sein?*, “Internationale Zeitschrift für Philosophie”, VIII (1), 2001, pp. 104-112.

- ISAK R., *Evolution ohne Ziel? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag*, Herder, Freiburg/ Br. – Basel – Wien 1992.

² Anche in questo caso vengono riportate solo le pubblicazioni consultate per il presente lavoro.

- JANTSCHEK T., *Von Personen und Menschen. Bemerkungen zu Robert Spaemann*, “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, XLVI, 1998, pp. 465-484.
- KUHLMANN A., “Ist da jemand?”. *Robert Spaemann und die Bioethik*, “Merkur” LI (2), 1997, pp. 539-543.
- LANGTHALER R., *Über „Seelen“ und „Gewissen“*. *Robert Spaemanns Aktualisierung thomistischer Motive*, “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, XLVI, 1998, pp. 485-500.
- LARMORE C., *Person und Anerkennung*, in *Symposium zu: Robert Spaemann: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, XLVI (3), 1998, pp. 459-464.
- NISSING H.-G. (a cura di), *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2008.
- REHBOCK T., *Zur gegenwärtigen Renaissance und Krise des Personbegriffs in der Ethik-ein kritischer Literaturbericht*, “Allgemeine Zeitschrift für Philosophie”, XXIII (1), 1998, pp. 61-86.
- ROSS J., *Geistige Opposition*, “Die Zeit”, nr. 03.05.2007.
- SABANGU P.S., *Natura, persona e ragione: un'impostazione antropologica*, “Ideazione”, IX (2), 2003, pp. 204-209.
- ID., *La persona come paradigma dell'essere. Intervista a Robert Spaemann*, “Ideazione”, IX (2), 2003, pp. 217-227.

- ID., *Persona, natura e ragione. Robert Spaemann e la dialettica del naturalismo e dello spiritualismo*, Armando, Roma 2005.
- SCHÖNBERGER R., *Robert Spaemann*, in NIDA-RÜMELIN J. (a cura di), *Philosophen der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Von Adorno bis Wright*, Stuttgart 1991, pp. 571-575. – 2. ed. Stuttgart 1999, pp. 706-711.
- SUN HSIAO-CHIN J., *Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? Die Kontroverse über Teleologie und Deontologie in der Moralbegündung unter besonderer Berücksichtigung von Josef Fuchs und Robert Spaemann*, EOS, München 1994.
- TUNINETTI L.F., *Presentazione*, in SPAEMANN R., *Natura e Ragione. Saggi di antropologia*, trad. it. e presentazione L.F. Tuninetti, Edizioni Università della Santa Croce, 2006, pp. 5-10.
- WELSCH W., *Unsere moderne Postmoderne*, Acta Humaniora, Weinheim 1987.
- ZABOROWSKI H., *Menschen, Personen und die Natur jenseits des Biologismus. Eine Antwort auf kritische Einwände gegen Robert Spaemanns Philosophie des Personseins*, “Philosophisches Jahrbuch”, CIX, 2002, pp. 185-195.

3. Altre opere consultate:

- ADORNO W.T., HORKHEIMER M., *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it., R. Solmi, Einaudi, Torino 1997.
- AGOSTINO A., *Le confessioni*, a cura di M. Bettetini, Einaudi, Torino 2000.

- ID., *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2001.
- ARISTOTELE, *De generatione animalium*, a cura di H.J. Drossaart, Oxford University Press, Oxford 1972.
- ID., *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.
- ID., *Anima*, trad. it. G. Movia, Rusconi, Milano 1996.
- ID., *Politica*, a cura di C.A. Viano, Rizzoli, Milano 2002.
- ID., *Ethica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma – Bari 2003.
- BACON F., *De dignitate et augmentis scientiarum*, in *The Works of Francis Bacon*, a cura di J. Spedding, 14 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1963.
- BEAUCHAMP T.L., CHILDRESS J.F., *Principi di etica biomedica*, trad. it. F. Demartis, Le Lettere, Firenze 1999.
- BERKELEY G., *Trattato sui principi della conoscenza umana*, trad. it. M.M. Rossi, Laterza, Roma 1984.
- BLUMENBERG H., *Die Legimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988; *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. C. Marelli, Marietti, Genova 1992.
- BOEZIO S., *Contra eutychen et nestorium*, in *De Consolatione Philosophiae. Opuscola theologica*, a cura di C. Moreschini, Saur, München – Leipzig 2005, pp. 207-241.

- CIANCIULLO A., *Da domani la Terra è in rosso. Le risorse dell'anno esaurite*, "La Repubblica", 22.09.2008.
- DA RE A., *Percorsi di etica*, Il Poligrafo, Padova 2007.
- DAWKINS R., *Il gene egoista*, trad. it di G. Corte e A. Serra, Mondadori, Milano 1995.
- ENGELS F., *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, nota introduttiva di G. Prestipino, Editori Riuniti, Roma 1976.
- FOUCAULT M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2004.
- GAIUS, *Le istituzioni di Gaio*, a cura di M. Balzarini, Giappichelli, Torino 1998.
- GRASSO S., *Il vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 2008.
- HARTMANN N., *Teleologisches Denken*, De Gruyter, Berlin 1951.
- HEGEL G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970.
Trad. it: *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. G. Marini, Laterza, Bari 2004.
- ID., *Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, a cura di W. Bonsieper e K. Grotzsch, vol. 13, Meiner, Hamburg 2000, in *Gesammelte Werke*, a cura della Reihnisch-Westfalische Akademie der Wissenschaft, 25 voll, Meiner, Hamburg.
Trad. it.: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg*

- 1817), a cura di F. Biasutti et al., Verifiche, Trento 1987.
- HEIDEGGER M., *Che cosa significa pensare?* trad. it. U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco, Milano 1988.
 - ID., *Lettera sull' "Umanismo"*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997.
 - ID., *Essere e Tempo*, a cura di A. Marini, Mondadori, Milano 2006.
 - HOBBS T., *Leviatano*, a cura di R. De Santi, Bompiani, Milano 2001.
 - HOFMANN H., *La promessa della dignità umana*, "Rivista internazionale di filosofia del diritto", LXXVI, 1999.
 - HUME D., *Trattato sulla natura umana*, trad. it. P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2001.
 - KANT I., *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1967.
 - ID., *Critica della capacità di giudizio*, trad. it L. Amoroso, Rizzoli, Milano 2004.
 - ID., *Fondamenti della metafisica dei costumi*, trad. it. F. Gonnelli, Laterza, Bari 2002.
 - ILLETTERATI L., MICHELINI F. (a cura di), *Purposiveness: teleology between nature and mind*, Ontus, Frankfurt – Paris – Lancaster – New Brunswick 2008.
 - LÉVINAS E., *Il tempo e l'altro*, a cura di F.P. Ciglia, Il Melangolo, Genova 2001.

- ID., *Altrimenti che essere, o Al di là dell'essenza*, introduzione di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983.
- ID., *Dio, la morte e il tempo*, trad. it. a cura di S. Petrosino, New Press, Como 2003.
- LEWIS C.S., *The abolition of man*, Oxford University Press, Oxford 1944.
- LOCKE J., *Saggio sull'intelletto umano*, trad. it. G. Penati, La Scuola, Brescia 1985.
- LUHMANN N., *Legitimation durch Verfahren*, Luchterhand, Darmstadt 1978.
- MÜLLER O., *Ich empfehle für mich das Bodhisattva-Ideal*, "Berliner Zeitung", XXIX, 2003.
- NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, 8 voll., a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1968, vol. 6.
- PARFIT D., *Ragioni e persone*, trad. it., R. Rini, Il saggiatore, Milano 1989.
- PLATONE, *La Repubblica*, trad. it. F. Sartori, Laterza, Bari 2006.
- REALE G., FUSARO D. (a cura di), *I presocratici*, Bompiani, Milano 2006.
- REGAN T., *The case for animal rights*, University of California Press, Berkeley 1983.
- ROUSSEAU J.J., *Il contratto sociale*, trad. it. R. Carifi, Mondadori, Milano 1997.

- SARTRE, *L'essere e il nulla*, trad. it. G. Del Bo, EST, Milano 1997.
- SCHNEIDER H.J., *Die Asymmetrie der Kausalrelation*, in *Vernünftiges Denken*, Mittelstraß, Berlin 1978.
- SCHOCKENHOFF E., *Dignità umana e diritti umani nel pensiero cattolico*, in ARGIROFFI A., BECCHI P., ANSELMO D. (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana. Atti del Convegno internazionale (Palermo, ottobre 2007)*, Aracne, Roma 2008, pp. 35-60.
- ID., *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Grünewald, Mainz 1993.
- ID., *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Grünewald, Mainz 1996.
- ID., *Sterbehilfe und Menschenwürde. Die Begleitung zu einem eigenen Tod*, Pustet, Regensburg 1991.
- SEIDL H., *L'etica filosofica nella rievangelizzazione europea*, in LOBATO A., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*, Studio Domenicano, Bologna 1994.
- SENECA, *Epistola 41*, in *Tutti gli scritti in prosa. Dialoghi, trattati e lettere*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994.
- SINGER P., *Animal liberation*, New York Review of Books, New York 1990; *Liberazione animale*, trad. it. E. Ferreri, Net, Milano 2003.
- ID., *Etica pratica*, trad. it. S. Maffettone, Liguori, Napoli 1989.
- ID., *Killing Humans and Killing Animals*, "Inquiry", XXII, 1979, pp. 145-156.

- SMART J.J.C., WILLIAMS B., *Utilitarianism: for and against*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.
- SPINOZA B., *Etica*, a cura di G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Bompiani, Milano 2007.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Pauline, Roma 1962.
- ID., *Summa contra Gentiles*, a cura di P. Marc, Marietti, Roma 1961.
- TUGENDHAT E., *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, Beck, München 2003.
- VIAFORA C., *Argomentare con la dignità umana nell'ambito della bioetica clinica*, in FURLAN E. (a cura di), *Bioetica e dignità umana*, Franco Angeli, Milano (in corso di pubblicazione).
- VIOLA F., *I volti della dignità umana*, in ARGIROFFI A., BECCHI P., ANSELMO D. (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana. Atti del Convegno internazionale (Palermo, ottobre2007)*, Aracne, Roma 2008, pp. 101-112.
- WEBER M., *La politica come professione*, a cura di L. Cavalli, Armando, Roma 1997.
- WEGNER D.M., *The illusion of conscious will*, MIT, Cambridge, London 2002.
- WIGGINS D., *Sameness and Substance*, Harvard University Press, Cambridge 1980.