

BATTISTA MONDIN

ETICA
E POLITICA

ESD



Filosofia

BATTISTA MONDIN

ETICA E POLITICA

seconda edizione

ESD

Etica e Politica fa parte di:

Manuale di filosofia sistematica in 6 volumi:

Vol. 1 Logica, Semantica e Gnoseologia, 2 ^a ed.	pp. 320	2008
Vol. 2 Epistemologia e Cosmologia	pp. 288	1999
Vol. 3 Ontologia e Metafisica, 2 ^a ed.	pp. 384	2007
Vol. 4 Il problema di Dio, 2 ^a ed.	pp. 264	2012
Vol. 5 Antropologia filosofica, 2 ^a ed.	pp. 384	2007
Vol. 6 Etica e Politica, 2 ^a ed.	pp. 360	2014

Tutti i diritti sono riservati

© 2014 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it - Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034.

L'Editore è a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare. I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, segreteria@aidro.org

L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

PREFAZIONE

Come afferma Kant, all'inizio della sua *Logica*, tre sono le questioni fondamentali della filosofia: "Che cosa posso conoscere? Che cosa devo fare? Che cosa posso sperare?".

Della prima e della terza ci siamo già occupati nei precedenti trattati.¹ Ora ci resta da rispondere alla seconda questione: "Che cosa devo fare?". Questo è l'obiettivo della morale.

La morale riguarda pertanto l'agire umano: è una scienza pratica e non speculativa. Essa studia l'agire in vista del conseguimento di un fine che può essere raggiunto liberamente. La morale è essenzialmente scienza della libertà, in quanto è con la libertà che l'essere umano è chiamato alla piena realizzazione di se stesso.

Come abbiamo visto nel trattato di *Antropologia filosofica*,² la persona umana è essenzialmente un *essere culturale*: essa non nasce già pienamente realizzata ma piuttosto come un progetto, e tocca principalmente alla morale definire il progetto e individuare i mezzi per realizzarlo. Questo è un compito difficile ma importantissimo, che decide della vita e della felicità dell'essere umano.

Senonché la persona è essenzialmente un essere socievole. Questo fa sì che il suo progetto di umanità debba coniugarsi con i progetti delle altre persone. Ci sono, pertanto, due aspetti fondamentali dell'etica: uno studia i doveri individuali, l'altro i doveri sociali. Il primo appartiene alla morale, il secondo alla politica.

Come abbiamo già fatto nelle precedenti trattazioni, prima di procedere allo studio teoretico dei vari problemi della morale, riteniamo opportuno tracciare un quadro dei più importanti paradigmi morali che sono stati elaborati dai filosofi nel corso dei secoli.

¹) Cf. rispettivamente, B. MONDIN, *Manuale di filosofia sistematica*, voll. 1, 2; 4, 5 ESD, Bologna 1999.

²) Cf. B. MONDIN, *Antropologia filosofica e filosofia della cultura e dell'educazione*, *Manuale di filosofia sistematica*, vol. 5, ESD, Bologna 2000, in particolare alle pp. 246-276.

PARTE PRIMA

ETICA

I GRANDI PARADIGMI MORALI

Sapere chi è l'uomo e che cosa deve fare per raggiungere la felicità sono due questioni che vengono affrontate dalla riflessione filosofica sostanzialmente a partire da Socrate e dai Sofisti. In questo capitolo esporremo le soluzioni più importanti che sono state date ai problemi etici nella storia della filosofia, iniziando da Platone e Aristotele per giungere fino alla riflessione morale contemporanea, passando attraverso i contributi della filosofia cristiana di Agostino e Tommaso e quelli della filosofia moderna.

Il paradigma platonico

Platone è l'autore di uno dei paradigmi morali più nobili che la mente umana abbia mai saputo escogitare. Esso è tracciato in perfetta sintonia con la sua visuale metafisica delle cose.

Ricordiamo che ciò che è fondamentale nella visuale platonica della realtà è la netta distinzione tra il mondo sensibile e il mondo sovrasensibile o immateriale, tra mondo materiale e mondo ideale. Questa distinzione taglia in due non soltanto l'universo in generale, ma anche quel microcosmo che si chiama uomo. Ma una volta scoperto che l'uomo ha due dimensioni: quella sensibile (corporea) e quella sovrasensibile (spirituale), e una volta acquisito che il vero Io è quello spirituale, ossia l'anima, resta automaticamente determinato il vero e autentico fine della vita morale. L'uomo dovrà lasciare il corpo e i valori del corpo e invece dovrà "curare l'anima" e i valori dell'anima. E come si "cura" l'anima? La si cura cercando di "purificarla", ossia cercando di liberarla dai lacci del corpo e del mondo materiale, al fine di abituarla a vivere sola con se stessa e per se stessa.

L'uomo è sulla terra come di passaggio e la vita terrena è come una prova. La vita vera è nell'aldilà, nell'Ade (l'invisibile); qui l'anima viene giudicata in base ai soli criteri della giustizia e dell'ingiustizia, della temperanza e della dissolutezza, della virtù e del vizio. L'esito del giudizio può essere triplice; se l'anima avrà vissuto in perfetta giustizia riceverà un premio (andrà in luoghi meravigliosi, nelle isole dei beati); se avrà vissuto in completa ingiustizia riceverà un eterno castigo (sarà precipitata per sempre nel Tartaro); se avrà commesso soltanto ingiustizie sanabili e ne sarà pentita, allora sarà solo temporaneamente punita (e rinviata per qualche tempo in questo mondo).

Nel *Fedone* Platone insegna che per raggiungere la felicità è necessario rinunciare ai piaceri e alle ricchezze e dedicarsi alla pratica della virtù. Questa, per Platone, come già per il suo maestro Socrate, consiste essenzialmente nella conoscenza, mentre il male sta nell'ignoranza. Ora, dato che la vera conoscenza è una sola, ne consegue che anche la virtù è unica: la conquista della verità. Però essa può svolgere varie funzioni, e così si ottengono le quattro virtù cardinali: la *fortezza* che regola l'anima irascibile; la *temperanza* che regola l'anima concupiscibile, la *sapienza* che regola l'anima razionale; e la *giustizia* che controlla i rapporti tra le tre anime.

Nel *Gorgia* Platone dimostra che merita più compassione chi commette ingiustizia che colui che la soffre. Infatti ci sono tre tipi di male: riguardo alle cose possedute, riguardo al corpo e riguardo all'anima. Ovviamente, i mali peggiori sono quelli che colpiscono l'anima. Ora, l'ingiustizia è appunto uno di questi mali. Pertanto chi commette ingiustizia compie un male peggiore di quello che la subisce in quanto quest'ultimo, normalmente, subisce soltanto uno dei primi due.

Senza dubbio questo insegnamento morale platonico non poté non destare profonda impressione tra i contemporanei del filosofo, poiché capovolgeva radicalmente i valori tradizionali ereditati da Omero e codificati nella religione pubblica. Infatti, mentre nella morale tradizionale i valori supremi erano la salute fisica, la bellezza del corpo, la ricchezza onesta, nella concezione etica di Platone tutti questi valori sono condannati come illusori e irreali.

Il paradigma morale platonico troverà la sua completa giustificazione soltanto nel cristianesimo, per il quale la sola vita che conta è la vita eterna. Per questo motivo, il platonismo riceverà un'accoglienza favorevole presso molti autori cristiani.

Il paradigma aristotelico

Aristotele è il genio della scientificità. Egli possedeva la dote singolarissima di cogliere immediatamente l'essenza della cosa trattata, di individuarne le cause e di stabilirne i principi. Ed è riuscito a fare questo per la logica, la fisica, l'astronomia, la zoologia, la psicologia, la metafisica e... anche per la morale. Nell'*Etica Nicomachea* egli ci ha dato la prima trattazione sistematica della morale, elevando allo statuto scientifico tutto quanto concerne l'agire umano.

L'oggetto della morale è il bene (*to agathòn*), non però il bene astratto, bensì il bene concreto dell'uomo, che è per definizione un *animale ragionevole*. Si tratta quindi di verificare in che cosa consista effettivamente il bene concreto dell'uomo. Aristotele dimostra che il bene dell'uomo non può consistere né nelle ricchezze, né negli onori e neppure, di per sé, nei piaceri, perché nessuna di queste cose è alla portata di tutti. Il bene dell'uomo consiste nell'attuazione di quella attività che gli è più propria, la *ragione*. Secondo Aristotele, la perfetta attuazione della ragione si trova nella contemplazione. Quindi la felicità (*eudaimonia*) dell'uomo consiste nella contemplazione.

Però non si esaurisce nella contemplazione, perché l'uomo non è pura ragione, non è soltanto l'anima, come affermava Platone, ma è anche corpo, carne e senso. Perché l'uomo sia pienamente felice bisogna che tutte le sue facoltà siano soddisfatte, anche quelle del senso. Ora, la soddisfazione del senso si chiama piacere. Quindi, il piacere, insieme alla contemplazione e in armonia con la contemplazione e al suo servizio, costituisce la vera felicità.

In sostanza, il paradigma etico di Aristotele è l'*eudemonismo*: un eudemonismo che è pienamente conforme alla sua visione dell'uomo, il quale, come si è detto, non è soltanto anima, ma è anche essenzialmente corpo, e abbisogna del piacere per gratificare il

corpo, mentre ha bisogno della contemplazione per rendere felice l'anima.

Il mezzo per raggiungere la felicità è la *virtù* (*arethé*). Per virtù Aristotele intende “la disposizione a scegliere; essa consiste nella scelta del giusto mezzo, relativo alla nostra natura, scelto secondo un principio razionale fissato dall'uomo prudente”.¹

Aristotele divide le virtù in due grandi gruppi: virtù dell'intelletto o *dianoetiche*, e virtù della volontà o *etiche*. Tra le virtù dianoetiche egli elenca: la conoscenza dei principi primi (*nous*), la scienza intuitiva (*sophia*), la scienza razioinativa (*episteme*) e l'arte (*techne*). Le virtù etiche sono quelle grazie alle quali la volontà esercita un efficace controllo sulle passioni e sulla scelta dei mezzi atti al conseguimento del fine. Il primo posto tra le virtù etiche spetta alle quattro virtù cardinali: la prudenza, la temperanza, la fortezza e la giustizia. La prudenza rettifica l'intelletto, cioè lo rende capace di valutare esattamente la bontà o la malizia di un'azione; la temperanza rettifica l'appetito concupiscibile; la fortezza l'appetito irascibile; la giustizia rettifica il comportamento dell'uomo verso gli altri.

Tra le virtù esaminate da Aristotele occupa un posto preminente l'*amicizia*. A suo giudizio l'amicizia è così importante che senza di essa non ci può essere felicità.

Nel decimo e ultimo libro dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele cerca di ribadire la nozione di *buona vita*. La più alta e più remunerativa attività dell'uomo è la contemplazione intellettuale. Questa attività è l'uso del “più divino elemento presente in noi”. Tuttavia Aristotele esita a concludere che la pura speculazione sia per se stessa la buona vita per l'uomo: “una tale vita sarebbe troppo eccelsa per l'uomo; infatti, se dovesse vivere così, non vivrebbe in quanto uomo ma per quello che di divino è presente in lui”.² È per questo che egli forse sostiene che l'*eudaimonia* esige oltre che la pratica delle virtù morali anche un certo grado di piacere, una certa prosperità materiale, la libertà da preoccupazioni e la gioia di avere buoni amici.

1) ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1106 b, 37-38.

2) *Ibid.*, 1177 b, 26-28.

Il paradigma stoico

Il terzo grande paradigma etico dell'antichità classica è quello tracciato dagli Stoici. È un paradigma tanto elevato che non mancherà di esercitare profondi influssi anche sul Cristianesimo.

Lo Stoico è il fedele servitore del Logos, il principio supremo di tutte le cose, sulle quali irradia la sua luce e la sua forza sotto forma di semi (*logoi spermatikoi*). La felicità per lo Stoico consiste nel vivere secondo ragione (il Logos), e vivere secondo ragione equivale anche alla virtù. La virtù è, pertanto, una disposizione interna dell'anima per la quale essa è in armonia con se stessa, ossia col proprio Logos. Essa non consiste, come aveva creduto Aristotele, nel giusto mezzo tra due vizi opposti, bensì in uno dei due estremi: nell'estremo conforme a ragione (l'altro estremo è invece conforme alle passioni). Tra virtù e vizio non c'è via di mezzo: o si è virtuosi o si è viziosi. Come un pezzo di legno è diritto o è curvo, senza possibilità intermedie; così l'uomo o è giusto o è ingiusto, e non può essere giusto o ingiusto solo parzialmente. Di fatto chi vive secondo ragione, cioè il *sapiente*, fa tutto bene e virtuosamente, mentre chi è privo della retta ragione, lo *stolto*, fa tutto male e in modo vizioso.

La pratica della virtù, secondo gli stoici, consiste nell'*apatia* (*apatheia*), cioè nell'annullamento delle passioni e nella soppressione della propria personalità. Solo superando la propria personalità, perdendo la propria individualità, è possibile congiungersi col Logos. Per questo è necessario liberarsi dalle passioni che sono le catene che legano l'anima al corpo e le impediscono di unirsi al Logos. Per raggiungere questa libertà di spirito bisogna essere indifferenti alle contingenze della vita quotidiana e a tutto ciò che non è in nostro potere.

A tal fine è della massima importanza saper distinguere ciò che è necessario da ciò che non lo è, perché molte preoccupazioni nascono dalla pretesa di poter cambiare l'ordine degli eventi necessari. Secondo gli Stoici sono "necessari" gli eventi che non dipendono da noi, e "liberi" quelli che dipendono dalla nostra volontà. Dipendono da noi i nostri stati d'animo; non dipendono da noi le condizioni del

nostro corpo e le cose esterne. In base a questa distinzione, Epitteto dà all'uomo il seguente consiglio:

“Astieniti dunque dalla avversione a qualsiasi cosa di quelle che non sono in nostro potere, e invece cerca di usarla (l'avversione) rispetto alle cose che, comprese nel numero di quelle che sono in tua facoltà, si trovano essere contro natura. Dall'appetizione tu ti asterrai per ora in tutto, perché se appetirai qualcuna di quelle cose che non dipendono da noi, tu non potrai evitare di essere sfortunato; e delle cose che sono in potestà dell'uomo, non ti appartiene per ora alcuna di quelle che sarebbero degne di essere desiderate”.³

Ricchezze, onori, cariche ecc. non sono in potere dell'uomo e perciò non vanno ricercati. Però se uno è chiamato a una carica pubblica è suo dovere accettarla.

Contrariamente a quanto generalmente si pensa, lo Stoico non è un solitario, anzi egli ha molto vivo il senso della solidarietà, perché concepisce l'individuo come parte del Logos. Tutti gli uomini hanno la stessa origine e la stessa missione, tutti sottostanno a una medesima legge, sono cittadini di un medesimo stato, membra di uno stesso corpo. Tutti, anche gli schiavi, in quanto uomini hanno diritto alla benevolenza.

Come è facile rilevare, la morale stoica raggiunge vertici altissimi, e non sarà mai apprezzata abbastanza la sua esaltazione del carattere, della forza d'animo, della razionalità della vita e della dignità umana. Per questi motivi grande sarà il suo influsso sulla morale cristiana.

Il paradigma epicureo

Il paradigma etico di Epicuro si colloca agli antipodi di quello degli Stoici. Egli divideva, come gli Stoici, la filosofia in tre parti: logica, fisica ed etica. Ma si interessava poco della logica e del ragionamento discorsivo e non insegnava alcunché di paragonabile alla

³) EPITTETO, *Manuale*, n. 33.

logica stoica. La sua teoria della conoscenza è sensistica. Egli insiste sulla percezione sensibile (*aisthesis*) e sui giudizi che ne derivano. I concetti sono immagini memorizzate, che per lo più derivano da molte conoscenze sensibili.

In fisica Epicuro ripropone una versione del primitivo atomismo materialistico reperibile in Democrito: solo i corpi esistono e tutti i corpi sono costituiti di innumerevoli particelle. Può darsi che Epicuro abbia inventato la nozione di *clinamen*, cioè uno spostamento minimo e totalmente casuale degli atomi nella loro caduta, per dare adito a una certa libertà in una spiegazione dell'universo che per il resto era rigidamente deterministica.

Ma l'interesse principale di Epicuro era rivolto all'etica. Egli riteneva che la maggioranza dei mali e delle sofferenze del mondo umano derivasse dall'accettazione ignorante e superstiziosa del politeismo. Può darsi che egli non sia stato un ateo in senso rigoroso, ma certamente aveva un atteggiamento assai critico nei confronti del politeismo comune del suo tempo. La felicità, il bene supremo dell'uomo, secondo Epicuro, consiste nel piacere (*edoné*): "Noi diciamo che il piacere è principio e fine della vita felice, perché abbiamo riconosciuto che fra tutti i beni il piacere è primo e quello più connaturale a noi".⁴ Infatti, è sempre per il piacere che noi scegliamo di fare o di fuggire qualche cosa. "Tutti i piaceri sono buoni proprio in forza della loro stessa natura. Però, non per questo tutti i piaceri meritano d'essere scelti (...). Perciò quando diciamo che il piacere è il bene supremo, non intendiamo riferirci ai piaceri dell'uomo corrotto, che pensa solo a mangiare, a bere e alle donne".⁵

Il piacere in cui Epicuro fa consistere la felicità è la vita pacifica, la pace dell'anima (*tranquillitas animi*), l'assenza di qualsiasi preoccupazione: l'*atarassia* (*ataraxia*). Il piacere è quindi concepito più come assenza di dolore che come soddisfacimento di qualche passione.

⁴) EPICURO, *Lettera a Meneceo*.

⁵) *Ibid.*

La *virtù* è il mezzo per conseguire il vero piacere. Virtuoso è colui che sa cogliere ogni diletto secondo moderazione e misura, e limita il suo desiderio a quei piaceri che non turbano l'anima. "L'indipendenza dai desideri è un gran bene, non perché dobbiamo avere sempre il poco, ma perché, in mancanza del molto, ci accontentiamo del poco, convinti che chi ha meno necessità dell'abbondanza, gode di essa con maggiore dolcezza".⁶

Per il pieno raggiungimento della pace dell'anima, dell'atarassia, della felicità, Epicuro raccomanda di liberarsi da tre preoccupazioni: gli dèi, la morte, la vita politica. Non c'è ragione di temere l'ira degli dèi, perché essi non si curano delle cose di questo mondo. Inoltre non c'è ragione di temere la morte, perché quando essa viene noi non esistiamo più: "La morte, il più terribile dei mali, non è nulla per noi, poiché, quando noi esistiamo essa non c'è; mentre, quando sopravviene la morte, noi non ci siamo".⁷ Infine, non vale la pena di immischiarsi nella vita politica, perché è fonte di preoccupazioni.

Malgrado un serio sforzo per elevarsi a una concezione filosofica della vita umana, nell'epicureismo tutto è viziato dal punto di partenza, l'edonismo egoistico. Se si parla di amicizia e di giustizia è sempre a scopo utilitaristico; se si raccomanda la virtù è perché viene considerata come fonte di piaceri più sicuri; se si predica l'ascetismo è un ascetismo di voluttà, non sorretto da alcun entusiasmo generoso, perché è assente ogni nozione della spiritualità dell'anima e della divina provvidenza. L'individuo è continuamente ripiegato su se stesso, mosso da un egoismo calcolatore che gli fa perseguire in tutto il proprio interesse. Quindi l'epicureismo è una filosofia sterile, tanto per la società di cui insegna a disinteressarsi, quanto per l'individuo, cui toglie la molla interiore senza la quale la vita si trascina in quella *aurea mediocritas* cantata da Orazio.

⁶) *Ibid.*

⁷) *Ibid.*

Il paradigma agostiniano

Il paradigma etico di S. Agostino è una felice amalgama delle verità cristiane e di alcune posizioni filosofiche dominanti nel suo tempo.

Con l'avvento del cristianesimo molte cose erano cambiate radicalmente: la figura di Dio, che ora diviene padre amoroso e misericordioso; la figura dell'uomo, che ora diviene la sua icona prediletta; e anche la figura del mondo, che diviene l'oggetto della sua premurosa provvidenza. L'esistenza umana fa parte di un quadro storico di salvezza, il quale attraverso il centro della salvezza, Gesù Cristo, acquista un profondo carattere unitario: Cristo è l'Alfa e l'Omega d'ogni cosa. Dio e Gesù Cristo conferiscono un senso nuovo anche alla morale, la quale ha come comandamento principale l'amore: amore verso Dio e amore verso il prossimo.

Il cristianesimo professa due verità contrastanti: la grazia (che è dono di Dio) e il peccato (che è l'autoaffermazione dell'uomo). Sulla loro polarità si fonda l'etica che ha ispirato il mondo occidentale da circa venti secoli: e che S. Paolo ha magnificamente riassunta così: "Anche se parlassi le lingue degli uomini e degli Angeli..., anche se avessi il dono profetico, anche se conoscessi tutti i misteri... anche se distribuissi tutti i miei beni ai poveri... qualora non avessi l'amore, tutto ciò non mi servirebbe a niente";⁸ in realtà "tre cose permangono: la fede, la speranza, l'amore; ma è l'amore la cosa più grande".⁹

Durante l'epoca dei Padri, la figura dominante nel mondo latino fu certamente quella di S. Agostino, un autentico gigante nella sfera del pensiero sia filosofico sia teologico. Nei suoi scritti egli sviluppò nel modo più completo anche una teoria morale, servendosi soprattutto di concetti platonici e neoplatonici. Egli continuò a professarsi "platonico" fino agli ultimi anni della sua vita.

Anche se dava una forte colorazione religiosa alla sua dottrina, S. Agostino considerava la sua saggezza come un'etica. Nel libro ottavo della *Città di Dio* dice che la terza e ultima parte della filoso-

⁸) *1 Cor* 13, 1-3.

⁹) *Ibid.*, 13, 13.

fia è la morale, che i greci chiamavano *ethica*. Ecco come egli intende il campo dell'etica:

“Essa tratta del bene supremo al quale sono rivolte tutte le nostre azioni. È il bene che cerchiamo per se stesso e non come mezzo a qualche altra cosa; una volta che l'abbiamo raggiunto non cerchiamo nient'altro, che ci faccia felici. È per questo che lo chiamiamo nostro fine, perché le altre cose vengono desiderate in riferimento a questo *summum bonum*, mentre questo è desiderato soltanto per se stesso”.¹⁰

Dai Platonici Agostino riprende anche la dottrina della illuminazione: Dio illumina le menti degli uomini che si volgono verso di lui e cercano il suo aiuto. L'illuminazione divina è offerta a tutti gli uomini e può mostrare loro le verità fondamentali del conoscere, dell'essere e dell'agire. La luce di Dio non è soltanto un principio cognitivo, ma è anche fonte e guida di moralità. Agostino descrive l'oggetto dell'illuminazione morale anche in termini di legge eterna. In uno dei suoi primi dialoghi, *L'Ordine*, egli scrive:

“Questo insegnamento (*disciplina*) è proprio la legge di Dio, che è in lui e resta fissa e incrollabile in lui, ma viene trascritta, per così dire, nelle anime dei saggi, in modo che essi conoscano che vivono una vita migliore e più alta se la contemplanò in modo più perfetto con il loro intelletto e l'osservano in modo più completo nella loro vita”.¹¹

Questa legge eterna è la ragione e la volontà di Dio: “*Lex est ratio divina et voluntas Dei*”.¹² Essa è immutabile e universale. Nei tempi premoiaci la legge eterna fu conosciuta naturalmente mediante la ragione umana. In parte fu consegnata per iscritto a Mosè. Essa è “impressa nelle nostre menti” e “scritta nei nostri cuori”. La coscienza dell'uomo diventa così immediatamente consapevole di re-

¹⁰) S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, VIII, 8.

¹¹) ID., *De ordine*, II, 8.

¹²) ID., *Contra Faustum*, XII, 27.

gole come: non fare ad altri ciò che non vuoi sia fatto a te. Per via naturale sono conosciute molte altre regole come questa.¹³

Nella maturità Agostino scrisse un trattato famoso, *Lo spirito e la lettera*, per spiegare che una persona deve essere mossa dall'amore di Dio, prima che possa agire in conformità con la legge morale. Egli dice che "se questo comandamento è osservato per paura della punizione e non per amore della giustizia, è osservato in modo servile e non in modo libero, quindi non è osservato affatto. Infatti nessun frutto è buono se non nasce dalla radice della carità".¹⁴

In una lettera Agostino fa dell'amore di Dio il principio della vita buona:

"In questa vita, anche se non c'è altra virtù che l'amare ciò che dev'essere amato, la prudenza consiste nel sceglierlo, la forza consiste nel non farsi allontanare da esso, qualunque turbamento possa sopravvenire, la temperanza consiste nel non farsi indurre ad abbandonarlo, qualunque seduzione possa sopravvenire, e la giustizia consiste nel non farsi allontanare da esso malgrado l'orgoglio. Ma qual è l'oggetto che dobbiamo scegliere per il nostro amore più grande, se non quello che troviamo essere il migliore d'ogni altro? Questo oggetto è Dio e porre qualcosa al di sopra di Lui o al suo stesso livello è mostrare che non sappiamo amare noi stessi. Infatti il nostro bene cresce man mano che ci accostiamo a Lui, di cui niente è migliore".¹⁵

È la legge dell'amore, secondo l'ordine stabilito da Gesù Cristo, a fornire la guida morale sicura al cristiano Agostino. Molti studiosi ritengono che si tratti della forma più notevole di etica cristiana. "L'etica di Agostino è un eudemonismo teocentrico: la felicità ultima dell'uomo consiste nel possesso di Dio".¹⁶

¹³) Cf. ID., *De libero arbitrio*, I, 6.

¹⁴) ID., *De spiritu et littera*, 14, 26.

¹⁵) ID., *Epistole* 155, 4, 13.

¹⁶) V. BOURKE, *Storia dell'etica*, Roma 1972, p. 91.

Il paradigma tomistico

Nella sostanza il paradigma etico di S. Tommaso coincide con quello di S. Agostino. Ma la forma è diversa. Infatti, diversamente da S. Agostino, S. Tommaso aveva potuto leggere e commentare l'*Etica Nicomachea*, e ne aveva assimilato il linguaggio e talvolta persino i principi. Così mentre l'etica di S. Agostino è di stampo cristiano-platonico, quella di S. Tommaso è, invece, di stampo cristiano-aristotelico.

Seguendo l'ordine di Aristotele la prima questione che S. Tommaso affronta nell'etica è quella di stabilire quale sia il fine ultimo della vita umana. Aristotele aveva messo bene in chiaro che la felicità, che è il fine ultimo della vita umana, deve consistere nella realizzazione di ciò che è proprio, più specifico e più degno dell'uomo: la conoscenza intellettuale. Pertanto la felicità dell'uomo non può consistere che nella massima realizzazione di tale conoscenza: ciò avviene nella contemplazione della verità.

Sulla scia di Aristotele anche S. Tommaso fa vedere che il fine ultimo dell'uomo non può consistere nelle ricchezze, negli onori e nei piaceri, bensì nel raggiungimento di quella realtà, che sola può appagare le sue facoltà spirituali, l'intelletto e la volontà. Questi beni infatti non realizzano compiutamente l'essere umano, restano "esterni" e non escludono per loro natura l'imperfezione e il male e dunque non possono costituire la felicità.¹⁷

Escluso che la felicità possa essere riposta nei "beni di fortuna", S. Tommaso fa vedere che l'unico oggetto capace di appagare l'uomo pienamente e pertanto in grado di dargli la felicità è Dio stesso. Infatti "alla perfetta felicità si richiede che l'intelletto raggiunga l'essenza stessa della causa prima. Allora avrà la sua perfezione nel possesso oggettivo di Dio, nel quale soltanto si trova la felicità dell'uomo".¹⁸

¹⁷) Cf. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 2, a. 4.

¹⁸) *Ibid.*, q. 3, a. 8.

Dio, fine ultimo della vita umana e principio supremo della nostra felicità, diviene logicamente per l'Angelico il criterio supremo della moralità: per sapere se un'azione è buona o cattiva moralmente basta considerare in che rapporto si trova con Dio: è buona se avvicina a Dio, è cattiva se allontana da Lui. Con questo criterio si possono certamente stabilire i principi primi della morale. Questi fanno parte della *legge naturale*, la quale rispecchia la legge eterna di Dio: "Nelle azioni che vengono compiute dalla volontà, regola prossima è la ragione umana; regola suprema è la legge eterna. Perciò quando l'atto umano tende verso il fine secondo l'ordine della ragione e della legge eterna, allora l'azione è retta, quando invece si scosta da questa rettitudine o direzione, allora si ha il peccato".¹⁹

Mentre la legge - sia naturale che positiva - indica al soggetto la giusta via da seguire, la *virtù* gli fornisce i mezzi interiori per compiere l'azione retta.

Riguardo alle virtù S. Tommaso riprende la divisione di Aristotele in due grandi gruppi: il gruppo delle virtù *dianoetiche* o intellettuali, che sono quelle che sostengono la facoltà intellettuale, e il gruppo delle virtù *etiche* o morali, cioè quelle che accompagnano la facoltà volitiva. Infatti

"nell'uomo ci sono due principi supremi d'azione e cioè la mente o ragione e l'appetito, i quali, come si esprime Aristotele nel *De anima* (III, c. 10), sono i motori dell'uomo. Perciò ogni umana virtù dev'essere un perfezionamento di qualcuno di questi principi. E quindi se potenzia l'intelletto sia speculativo che pratico nel bene operare, sarà una virtù intellettuale, se invece rafforza la parte appetitiva, sarà una virtù morale. Perciò rimane stabilito che ogni virtù è o intellettuale o morale".²⁰

Le virtù morali sono quelle che perfezionano gli appetiti, sia quello sensitivo sia quello intellettuale o volontà. Tra queste le più importanti, e che per questo motivo sono dette cardinali, sono quattro: la prudenza, la giustizia, la fortezza e la temperanza.²¹

¹⁹⁾ *Ibid.*, q. 21, a. 1.

²⁰⁾ *Ibid.*, q. 58, a. 3.

²¹⁾ Cf. *ibid.*, q. 61, a. 2.

Gran parte della monumentale *Secunda Pars* della *Somma Teologica* è riservata a uno studio molto dettagliato delle virtù e dei vizi dell'uomo. Però S. Tommaso sa bene che l'uomo si trova elevato a uno stato soprannaturale, dove per il conseguimento della felicità eterna, che consiste nella partecipazione alla vita divina, occorrono oltre alle virtù morali anche le virtù teologali della fede, della speranza e della carità. D'altra parte egli - diversamente da S. Agostino - non esclude che l'uomo che non ha avuto il dono della fede e della grazia sia in grado di vivere secondo un'etica naturale, praticando le virtù morali. Per S. Tommaso c'è posto anche per un'etica naturale oltre che per una morale cristiana. Reagendo alle posizioni comuni al suo tempo che giudicavano impossibile un'etica "laica" e bollavano, come aveva fatto S. Agostino, le virtù dei pagani come "splendidi vizi", l'Aquinata rimise in onore Aristotele facendo proprio l'intero programma dell'*Etica Nicomachea*, perfezionandola in quei punti in cui Aristotele era rimasto maggiormente incerto (per es. sul concetto di libertà e sull'importanza dell'intenzione perché un'azione possa essere formalmente buona). Vale anche per la morale il grande principio tomistico: "La grazia non distrugge ma perfeziona la natura". Perciò esiste anche un'etica naturale di per sé valida, anche se non basta per il conseguimento della salvezza, e che costituisce un momento importante, fondamentale della salvezza cristiana. Nella sua ripresa dell'etica antica S. Tommaso ha assunto come base la natura umana, come essa era apparsa in un mondo in cui mancava ancora l'idea della grazia e il messaggio di Gesù Cristo, per edificarvi sopra l'edificio della grazia stessa e di tutta la morale cristiana.

Il paradigma cartesiano

Con Cartesio si esauriscono le forze della filosofia cristiana e ha inizio un nuovo ciclo della filosofia: la filosofia della soggettività. Il suo punto di partenza non è più l'oggetto (l'essere, il mondo, Dio) ma il soggetto: il *Cogito*, riflettendo sul quale, Cartesio ricava tutta la metafisica (esistenza e natura di Dio) e tutta l'antropologia (natura dell'uomo, che viene identificata con l'anima).

Cartesio pensò che la sua filosofia dovesse logicamente culminare in una nuova filosofia morale, ma non riuscì mai a realizzarla. Nella prefazione ai *Principi di filosofia*, egli parla di quattro gradi della “saggezza” prefilosofica e dice che è possibile una quinta saggezza (filosofica), che sarebbe una filosofia morale definitiva, realizzabile mediante l'utilizzazione del metodo cartesiano. Egli paragona la filosofia a un albero, i cui rami più alti sono la medicina, la meccanica e l'etica. Questa parte della filosofia dovrebbe essere basata sui principi presentati nei *Principi di filosofia*, che sono molto chiari e tali che da essi sono deducibili tutte le altre verità. Ancora nella prefazione dei *Principi*, Cartesio ricorda che già nel *Discorso sul metodo* era stata abbozzata un'etica “imperfetta”. Si tratta del codice di morale provvisoria, di cui si parla nella terza parte del *Discorso*.

Le massime della morale provvisoria erano tre: 1) “obbedire alle leggi e ai costumi del mio paese, osservando costantemente la religione nella quale Dio mi ha fatto la grazia di essere istruito sin dalla mia infanzia, e regolandomi in ogni altra cosa secondo le opinioni più moderate”; 2) “essere più fermo e risoluto che potessi nelle mie azioni”; 3) “sforzarmi sempre di vincere me stesso piuttosto che la fortuna, e di cambiare i miei desideri piuttosto che l'ordine del mondo; e, generalmente, di abituarli a credere che non c'è nulla che sia interamente nel nostro potere tranne i nostri pensieri”.²² In conclusione, questo “codice morale” era il tentativo di studiare i diversi modi di vivere, usando la luce della ragione, per distinguere la verità dall'errore, ricordando sempre “che tutto ciò che è necessario per un'azione retta è il retto giudizio”.

Alcune osservazioni particolari relative alla morale si trovano nell'ultima opera di Cartesio, il *Trattato sulle passioni dell'anima*, scritto in risposta a domande su questioni etiche postegli dalla principessa Elisabetta del Palatinato. Cartesio descrive le “passioni” psichiche come le percezioni, i sentimenti e le emozioni causati nell'anima dai movimenti degli “spiriti animali”. Questi sono come dei vapori fisiologici, che si muovono attraverso il corpo e realizzano il contatto fra

²²) CARTESIO, *Discorso sul metodo*, parte III.

il corpo e l'anima, muovendo quest'ultima attraverso la glandola pineale. Queste passioni sono tutte fondamentalmente buone per natura, ma hanno la tendenza a eccedere e a disturbare le funzioni più alte della volontà e del ragionamento, perciò devono essere controllate dalla volontà. Questo controllo viene effettuato mediante lo sforzo razionale e coltivando alcune passioni utili, di cui l'esempio principale è la generosità. Essa aiuta a percepire i propri rapporti con le cose sulla base di una stima sapiente di se stesso. Questa consiste nel rendersi conto che la principale cosa che possiamo controllare è la nostra volontà. Il problema etico resta però un problema conoscitivo, perché il buon desiderio è quello che nasce dalla conoscenza veritiera e il cattivo desiderio nasce dall'errore.

In una lettera alla principessa Elisabetta Cartesio indica due condizioni per dare un giudizio morale corretto: conoscere la verità e formarsi l'abitudine di acconsentire a questa conoscenza. In questa conoscenza della verità sono inclusi quattro oggetti che riguardano la pratica: 1) Dio; 2) la natura dell'anima umana; 3) la vastità dell'universo; 4) la società di cui si è membri.

Il paradigma etico di Cartesio, per quanto incompleto e imperfetto, è un paradigma squisitamente razionalistico, di stampo più stoico che cristiano.

Il paradigma spinoziano

Lo spirito marcatamente razionalista del cartesianesimo viene assunto e portato fino alla estreme conseguenze da Baruch Spinoza. Nella sua *Ethica more geometrico demonstrata* egli costruisce un sistema filosofico completo servendosi del metodo geometrico, in cui, poste alcune premesse - proposizioni -, tutto il resto viene dedotto rigorosamente. La premessa fondamentale riguarda la *sostanza*, che viene così definita: "Per *sostanza* intendo ciò che è in sé ed è concepito per se stesso; ossia ciò la cui concezione non esige il concetto di nessun'altra cosa, da cui esser formata".²³

²³) B. SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, II, prop. XI, cor.

La Sostanza, secondo Spinoza, è unica e abbraccia tutto, o nella forma di *natura naturans* o nella forma di *natura naturata*. Tra le cose comprese nella natura naturata c'è anche l'uomo, il quale non potendosi identificare con la Sostanza, è necessariamente una sua modalità, la quale rappresenta l'attributo del pensiero nella mente, e l'attributo dell'estensione nel corpo.

Essendo una modificazione di Dio,

“la mente dell'uomo è una parte dell'infinito intelletto di Dio (e il corpo una parte dell'infinita estensione di Dio). Perciò quando diciamo che la mente conosce questa o quella cosa non diciamo altro che Dio, non in quanto è infinito, ma in quanto si manifesta nella natura della mente, ossia in quanto costituisce l'essenza della mente, ha questa o quella idea”.²⁴

La ragione umana può contemplare le cose *sub specie aeternitatis*, perché dato che le cose, come modi dell'unica sostanza, implicano necessariamente l'eterna e infinita essenza di Dio, essa può contemplarle nella luce di Dio.

Una delle tesi basilari e caratteristiche del sistema di Spinoza è la negazione della libertà umana. A prova di questa tesi si adducono vari argomenti; per es. quello secondo cui la libertà è un'illusione, cioè è una conoscenza errata, frutto dell'ignoranza delle vere cause. Ma il motivo vero non è di ordine psicologico bensì ontologico: la volontà non può essere libera per la ragione seguente: essa non è una facoltà a sé stante, ma una modalità del pensiero e, come tale, ha per sua causa il pensiero. Non può quindi essere libera.²⁵

Come era d'uso ai suoi tempi e dato l'intento etico della sua opera, nell'*Ethica* Spinoza dedica ampio spazio al tema delle passioni. La trattazione interessa per due motivi: a) perché vi si traccia un quadro assai fosco della situazione normale dell'uomo, interamente soggetto al dominio delle passioni (la Quarta Parte dell'*Ethica* è intitolata significativamente *De servitute hominis*); b) perché vi si enun-

²⁴) *Ibid.*, I, Defin. III.

²⁵) Cf. *ibid.*, II, propositio XI, cor.

ciano i concetti fondamentali dell'etica spinoziana: concetti di marca strettamente utilitaristica, come risulta dalle definizioni di *bene* e di *male*, di *perfezione* e di *imperfezione*.

Secondo Spinoza, bene è ciò che giova alla propria conservazione; male ciò che la contrasta. In tal modo egli identifica il bene con l'utile. Così, la ricerca dell'utile diventa la norma fondamentale della ragione. La ragione nulla esige contro la natura, ma esige che ciascuno ami se stesso e ricerchi l'utile proprio. In questo modo, bene e male diventano cose relative, perché ciò che può essere utile a uno, può essere dannoso a un altro: la musica, per esempio, è buona per il malinconico, ma è cattiva per chi è in lutto.

Lo stesso si può dire dei concetti di perfezione e imperfezione. La perfezione significa aumento di potenza d'agire, l'imperfezione indica diminuzione. Nell'uomo è utile, buono e perfetto ciò che aumenta l'uso della ragione; è dannoso, imperfetto e cattivo ciò che ne impedisce o diminuisce l'uso. Perciò Spinoza conclude che il bene e il male sono rispettivamente per l'uomo ciò che conduce alla comprensione e ciò che impedisce di intendere.²⁶

Applicando questi principi alle passioni, Spinoza trova che esse impediscono l'uso della ragione e la tengono in stato di schiavitù.

Come la servitù alle passioni è dovuta alla conoscenza inadeguata e all'ignoranza, così la libertà, per Spinoza, è il frutto della conoscenza adeguata: "un uomo è libero in quanto è guidato dalla ragione".²⁷ Nelle ultime proposizioni della quarta parte dell'*Ethica*, Spinoza enumera le caratteristiche principali dell'uomo libero: 1) è libero colui che tra due beni sceglie il maggiore e tra due mali il minore; 2) è libero colui che non agisce per perfidia, che obbedisce alle leggi dello Stato, che affronta o evita le calamità con lo stesso coraggio; 3) l'uomo libero di nessun'altra cosa pensa meno che della morte, e "la sua sapienza è una meditazione sulla vita e non sulla morte".²⁸

²⁶) Cf. *ibid.*, IV, propositio XXVI.

²⁷) *Ibid.*, IV, propositio LXVII.

²⁸) *Ibid.*

Fine della vita umana è l'unione con Dio. La ragione arriva alla conoscenza adeguata di Dio quando il suo dominio delle passioni è completo. Nella Quinta parte dell'*Ethica*, Spinoza dimostra che l'emozione prodotta nell'anima dall'idea di Dio è l'emozione più forte, capace perciò di controllare tutte le passioni. Dalla conoscenza di Dio nasce l'amore intellettuale di Dio, in cui consiste la felicità umana: "*Nostra salus, seu beatitudo, seu libertas consistit (...) in constanti et aeterno erga Deum amore* (La nostra salute, beatitudine, libertà consiste [...] nel costante ed eterno amore di Dio)".²⁹

Il paradigma etico di Spinoza ricalca da vicino quello di Cartesio sia nel metodo che nei contenuti. Nel metodo ne accentua il carattere razionalistico, piegando l'etica a un metodo geometrico che ben poco le si addice; nei contenuti ne imita l'indirizzo stoico, facendo consistere l'etica soprattutto nel dominio delle passioni.

Il paradigma humiano

Il paradigma etico di David Hume è in perfetta sintonia con il quadro gnoseologico tracciato dall'autore, cioè quello di un empirismo esasperato. Infatti, secondo Hume, fonte unica della nostra conoscenza sono i sensi esterni, la fantasia e la memoria. Con siffatte premesse gnoseologiche cade qualsiasi possibilità di parlare di fine ultimo dell'uomo, di leggi naturali, di virtù e di vizi, nel senso di verità certe e indiscutibili. Tutto rientra nell'ambito dell'abitudine.

Le idee fondamentali dell'etica di Hume si trovano delineate nel secondo libro del *Trattato sulla natura umana*, in cui egli esamina l'origine delle passioni e ne elenca i tipi principali, dividendole in due gruppi fondamentali: *orgoglio-umiltà*, *amore-odio*. Le passioni non sono altro che impressioni che riflettono idee di sensazione.

La tesi più importante sviluppata da Hume in questo campo è quella secondo cui gli stessi vizi e virtù non sono altro che passioni; in questo egli non fa altro che riprendere la dottrina di Spinoza. Le

²⁹⁾ *Ibid.*, V, propositio XXXVI, scholion.

virtù sono le passioni che suscitano piacere; i vizi sono le passioni che suscitano dolore. Le passioni che causano piacere sono approvate, e per questa approvazione sono virtuose; invece le passioni che causano dolore sono disapprovate, e per questa disapprovazione sono viziose. Ne consegue che la virtù non è un'attività secondo ragione, come avevano insegnato Aristotele e gli Stoici e lo stesso Spinoza, bensì un'attività conforme a una certa specie di passioni, quelle che causano piacere e quindi approvazione.

Come si vede, per Hume la ragione non solo non ha nulla da dire sulla realtà di fatto, ma non può neppure esercitare nessuna influenza sulla vita morale. Di qui la conclusione che “la ragione è o dovrebbe essere sempre schiava delle passioni, e non può avere altra pretesa che quella di servire e obbedire a loro”.³⁰

Però, nonostante che la dottrina sulle passioni abbia espresso il dubbio sulla stessa possibilità di qualsiasi valore morale, Hume espone una dottrina morale che implica l'ammissione di valori morali universali, intesi però come abitudini e non come verità.

Il principio fondamentale di Hume è il seguente: è buono ciò che è utile e perciò approvato dalla società; è cattivo ciò che è dannoso e perciò disapprovato dalla società. Per esempio, la giustizia è buona perché torna a vantaggio della società; l'omicidio è cattivo perché torna a danno della società. Sennonché operare ciò che è buono, vale a dire ciò che torna utile alla società, non è gravoso all'uomo, perché non va contro la sua natura, anzi è ad essa conforme, perché la natura umana è socievole. Non è vero che l'unico movente dell'uomo sia l'egoismo, in quanto l'uomo è naturalmente altruista. La morale insegnata da Hume è quindi un *utilitarismo altruista*.

Il tema della morale è stato affrontato da Hume anche in un'altra opera, *Le ricerche sui principi della morale*. In essa egli attacca energicamente la dottrina di Hobbes, che aveva tentato di spiegare tutti gli impulsi dell'animo umano come semplici passioni dettate dall'interesse personale e ogni affetto come puro egoismo. Hume osserva

³⁰) D. HUME, *Treatise on Human Nature*, New York 1936, vol. II, p. 127.

che la lode e il biasimo che accordiamo ad azioni compiute lontano da noi (nello spazio e nel tempo) o da un avversario, provano l'esistenza, all'origine dei nostri sentimenti, di qualcosa che sfugge completamente all'istinto egoista e che non pretende di far appello neppure a un interesse immaginario. Siamo di nuovo di fronte a un *utilitarismo altruista*.

Questo utilitarismo è una via di mezzo tra l'edonismo egoista degli stoici e il razionalismo etico degli aristotelici, che in Hume si sposa però male con il suo empirismo radicale, che sfocia inevitabilmente nello scetticismo.

Il paradigma kantiano

La scienza etica con Kant fa ritorno alla ragione: essa è opera della *ragion pratica*, la quale peraltro in Kant ha poteri maggiori di quanti non ne avesse in Platone, Aristotele, Tommaso, Cartesio e Spinoza. Ad essa Kant assegna il potere di recuperare quelle verità che la ragione speculativa - la *ragion pura* - non era più in grado di raggiungere con certezza.

La *Critica della ragion pratica* di Kant intende pertanto obbedire a due finalità: una immediata, che è quella di fornire un criterio valido all'agire umano, in grado di distinguere l'agire buono dall'agire cattivo; e una mediata, che è quella di assicurare un solido fondamento alle tre grandi verità della libertà, dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio.

Secondo Kant il criterio supremo della morale non può consistere nei contenuti ma nella forma. Non può consistere nel piacere, nell'utile, nell'interesse, nel bene, perché in tal caso non riuscirebbe mai ad avere valore assoluto, ma soltanto ipotetico. Il criterio morale deve perciò essere riposto nella forma, la quale corrisponde all'*imperativo categorico: obbedisci alla legge per amore della legge stessa*. Kant, però, consapevole che la norma dell'imperativo categorico è troppo astratta e indeterminata per costituire una guida valida ed efficace della vita morale, ha fornito tre formule che permettono a chi agisce di stabilire se la sua azione sia conforme all'imperativo ca-

tegorico oppure no. Le tre formule sono: 1) “Agisci in modo che la massima della tua azione possa sempre valere al tempo stesso come principio universale di condotta”; 2) “Agisci in modo da trattare l’umanità sia nella tua come nell’altrui persona sempre come fine e mai come mezzo”; 3) “Agisci in modo che la tua volontà possa considerare se stessa come istituente una legislazione universale”;³¹ ossia agisci secondo massime tali che la volontà d’ogni uomo, in quanto volontà legislatrice universale, le possa approvare.

Ciò che è peculiare del paradigma etico kantiano è l’*autonomia della legge morale*. Nella visione morale del pensiero classico e di quello cristiano la legge era o naturale o rivelata. Quindi era imposta all’uomo, ma non eteronoma come invece pensava Kant, perché sia la natura sia la grazia operano secondo le esigenze o le possibilità della natura umana. Ad ogni modo, nella prospettiva teoretica di Kant non esistono i presupposti per una legge naturale o per una legge eterna, e pertanto la legge viene data all’uomo dall’uomo stesso. Però viene data da un uomo dotato di valore assoluto, da trattarsi pertanto sempre “come fine e mai come mezzo”.

Determinata la natura della legge morale e il suo canone supremo, Kant passa a verificare le condizioni che ne rendono possibile l’attuazione. Egli dimostra che la morale dell’imperativo categorico suppone tre verità, i cosiddetti *postulati della ragion pratica*: libertà della volontà, immortalità dell’anima, esistenza di Dio. Queste tre grandi verità che la *Critica della ragion pura* aveva dichiarato inconoscibili, vengono ora ricuperate dalla *Critica della ragion pratica*, la quale le riconosce come esigenze insopprimibili della morale.

Anzitutto la *libertà*, perché essa costituisce la *ratio essendi* di tutto il mondo morale. Poiché la morale consiste nell’agire secondo l’imperativo categorico, indipendentemente da motivi contingenti, è necessario che l’uomo sia libero e sottratto alla legge della causalità che regola il mondo della natura. In secondo luogo, l’*immortalità dell’anima* per saldare quella insuperabile frattura che c’è tra l’obbedienza all’imperativo categorico e la felicità durante la vita presente.

³¹) I. KANT, *Critica della ragion pratica*, tr. it. Bari 1924, pp. 37 ss.

“L’adeguazione completa della volontà alla legge morale è la santità, una perfezione di cui non è capace nessun essere razionale nel mondo sensibile (...). Ma questo progresso infinito è possibile soltanto qualora si postuli una durata indefinita dell’esistenza e della personalità dell’essere razionale, il che si chiama immortalità dell’anima”.³²

In terzo luogo, l’esistenza di Dio per assicurare l’esistenza a un’anima immortale.

“Dunque la causa suprema della natura è un essere che, in virtù del suo intelletto e della sua volontà, è la causa e perciò l’autore della natura, cioè Dio. Quindi postulare la possibilità del sommo bene derivato (cioè della massima bontà e felicità dell’uomo), significa postulare insieme la realtà di un sommo bene originario e cioè Dio”.³³

Kant pone una precisa distinzione tra azione morale e azione legale: la semplice conformità alla legge costituisce la legalità delle azioni; invece la volontà di conformarsi alla legge per la legge, perché è dovere, ne costituisce la moralità. Solo la legalità delle azioni è percepibile esteriormente, pertanto soltanto essa può essere disciplinata esteriormente. Le regole che disciplinano la legalità delle azioni costituiscono il *diritto*. Esso, a differenza dell’etica, si disinteressa del movente che induce a compiere l’azione, e considera soltanto l’azione compiuta. Il diritto riguarda “in primo luogo solo l’azione esterna, e precisamente pratica, di una persona verso un’altra” e considera soltanto quelle azioni in cui alle obbligazioni di una persona verso un’altra corrisponda la facoltà di esigere che l’obbligazione sia adempiuta.³⁴ Il principio del diritto universale è il seguente: “È giusta ogni azione secondo la cui massima la libertà di ognuno è compatibile con la libertà di ogni altro secondo una legge universale”.³⁵

³²⁾ *Ibid.*, p. 148.

³³⁾ *Ibid.*, p. 150.

³⁴⁾ Cf. I. KANT, *Fondamenti della metafisica dei costumi*, introduzione.

³⁵⁾ *Ibid.*

A garantire il diritto di ognuno contro qualsiasi eventuale violazione sorge naturalmente lo Stato.

Il paradigma etico kantiano - visto dall'interno del sistema - è un paradigma perfettamente logico, rigoroso e assai nobile: il migliore frutto che la ragion pratica potesse produrre. Ma se si toglie la parentesi "dall'interno del sistema", e lo si giudica in se stesso, allora si evidenziano diversi problemi, due in particolare. Il primo riguarda l'autonomia della volontà. Questa infatti impone all'uomo uno sdoppiamento tra il legislatore e il suddito, tale che compromette inesorabilmente l'obbligatorietà della legge. Quale carattere di assolutezza può davvero presentare il comando che io do a me stesso? Il secondo problema riguarda il formalismo morale. Esso è fondato sulla dottrina secondo cui, se fosse determinata dall'oggetto e non dal soggetto, la legge morale non potrebbe avere carattere universale. Ma ciò sarebbe vero solo nel caso che la materia della volontà potesse essere soltanto un oggetto sensibile, un bene empirico, una legge particolare; ma negata l'identità kantiana di materia della volontà con oggetto sensibile, cade anche la dottrina del formalismo morale. D'altronde è bene osservare, come ha fatto Bergson, che noi agiamo sempre per un motivo e mai per l'imperativo categorico.

Il paradigma hegeliano

Nei primi scritti sembra che Hegel considerasse l'etica alla maniera di Kant. Nello *Spirito del cristianesimo*, ad esempio, egli insegna che Gesù partì dal legalismo (cioè da una morale di imperativi esteriori) della tradizione ebraica, per giungere a una nuova moralità, che mirava a soddisfare le esigenze umane. Questa nuova moralità di Gesù è fondata sull'autonomia della volontà umana. Nonostante l'aspetto kantiano di questa interpretazione, Hegel accusava Kant stesso di parlare, erroneamente, di "un comando che impone rispetto per una legge che comanda l'amore". Secondo Hegel, infatti, è un errore poggiare l'amore su di un imperativo: "Nell'amore ogni pensiero di doveri scompare".

Ma successivamente Hegel si distacca da Kant, oltre che da Fichte e Schelling, per elaborare un proprio sistema filosofico, in cui il dominio della ragione e delle sue idee, diviene assoluto. La realtà è completamente razionale, secondo il noto principio “tutto ciò che è razionale è reale”. Per ogni realtà c'è una spiegazione che è comprensibile e il metodo della spiegazione filosofica è la *dialettica*. Questa è un processo triadico, che va da un'affermazione originaria positiva di un evento o di una cosa (*tesi*), attraverso un secondo momento che nega il primo (*antitesi*), a uno stadio finale che cancella e trasforma i due momenti precedenti in una sintesi più alta (*sintesi*).

Nella *Fenomenologia dello Spirito* Hegel descrive il divenire dello Spirito attraverso le sue attività fondamentali: l'arte, la religione e la filosofia, che sono tre modi distinti dello Spirito di prendere coscienza di se stesso.

Il paradigma etico hegeliano è un paradigma interamente subordinato alla dialettica dello Spirito, la cui attività è eminentemente logica, ma allo stesso tempo è anche pratica, cosicché la morale viene a essere direttamente associata alla logica.

Nella dialettica etica hegeliana sono fondamentali i momenti di *fine*, come inclinazione soggettiva dell'individuo, di *intenzione* e *benessere* come carattere essenziale dell'atto che viene proposto, e di *bontà* o *cattiveria*, che è la sintesi finale. Qui è fondamentale il concetto di “*sistema etico*”, che è così descritto:

“Il sistema etico è l'idea della libertà. È il bene vivo, che ha nell'autocoscienza il suo conoscere e il suo volere e nell'azione dell'autocoscienza la sua attualità. L'autocoscienza, d'altra parte, trova nel sistema etico la sua base assoluta e il suo motivo. Il sistema etico è così la concezione della libertà sviluppata nel presente mondo e quindi anche nella natura dell'autocoscienza”.³⁶

Per Hegel il dovere è la legge morale promulgata dalla natura razionale della volontà, mentre la coscienza morale non è che il dovere reso efficace.

³⁶) G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello Stato*, sez. 142.

Un'altra impostazione assai importante della nozione hegeliana di "sistema etico" è data in rapporto allo sviluppo della vita sociale. Infatti la vita etica si evolve secondo che la moralità si concretizza e diviene sostanziale nella famiglia, nella Società civile e infine nello Stato. La famiglia è l'unione amorosa di almeno due persone. La società civile è una condizione in cui c'è una mutua dipendenza di tutte le persone da tutte. Essa poggia su di un sistema di bisogni. Lo Stato è una istituzione concreta, che unifica e dà una realtà più alta alla vita etica dei suoi membri individuali.

Quello di Hegel è un *paradigma organico*, in cui le singole parti hanno un significato e un ruolo soltanto in rapporto al Tutto. Ciò che ha valore assoluto è soltanto il Tutto. Pertanto l'etica è a servizio del Tutto, che per Hegel è lo Stato (e non la Sostanza di Spinoza); solo secondariamente è a servizio della persona singola. Nella *Filosofia dello Stato* si dice che lo Stato è "il prender corpo della libertà razionale" e che esso è l'"Idea dello Spirito nella manifestazione esterna della Volontà umana e della sua libertà". E poiché Dio è anche l'Idea dello Spirito, si ha in Hegel una strana divinizzazione dello Stato nazionale, in particolare dello Stato germanico, massima manifestazione dello Spirito Assoluto.

Il paradigma schopenhaueriano

L'idealismo esasperato di Hegel suscitò, specialmente in Germania, una serie di reazioni a catena. Appellandosi all'esperienza i filosofi criticarono l'idealismo: alcuni in nome del suo carattere volontaristico, altri in nome del suo carattere vitalistico, altri ancora in nome del suo carattere materialistico.

Colui che cercò di contrastare l'idealismo rivendicando i diritti della volontà fu Arthur Schopenhauer. Molte delle sue opere hanno per tema questioni di ordine morale. A tale ordine appartiene il saggio sulla *Libertà della volontà* (1839), in cui Schopenhauer sostiene che non può esistere libertà nella volontà umana: "La conclusione della precedente esposizione è il riconoscimento del completo annullamento di ogni libertà dell'azione umana e della sua stessa com-

pleta sottomissione alla necessità più stretta". Tuttavia Schopenhauer dice alla fine che, se riflettiamo sul senso di responsabilità che abbiamo per le nostre azioni, possiamo partire in maniera nuova da questo fatto morale e concludere che le azioni umane sono "trascendentalmente" libere non come eventi individuali, ma in tutto l'essere e in tutta l'essenza dell'uomo.

Al campo etico appartiene ovviamente il saggio *Sulla base della morale*, in cui l'autore presenta una severa critica dell'etica di Kant e di Fichte. Nella seconda parte del saggio Schopenhauer espone una teoria etica che non manca di significato, specialmente per quanto attiene il criterio della moralità, che viene riposto nella *compassione* per gli altri. Questa è la famosa etica schopenhaueriana della compassione o della simpatia: "Solo in quanto un'azione nasce dalla compassione, ha valore morale e ogni azione che nasce da un altro motivo non ha valore morale". Le grandi virtù morali sono due e sono entrambe altruistiche: la giustizia e l'amorevole gentilezza; ambedue fondano le loro radici nella compassione naturale.

Ma l'esposizione del pensiero di Schopenhauer, compreso anche quello morale, si trova nel suo capolavoro, *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819). Qui l'autore cerca di mostrare che il principio primo, fondamentale di ogni cosa non è l'intelletto o la ragione, bensì la volontà: la volontà è il noumeno, mentre le rappresentazioni della ragione sono i fenomeni. Mentre Hegel aveva affermato che la realtà suprema è il pensiero e che tutte le cose, manifestazioni di quello, costituiscono un universo razionale e, in definitiva, buono e perfettamente ordinato, Schopenhauer rileva che l'esperienza insegna esattamente l'opposto: essa evidenzia disgrazie, calamità, malvagità, fatalità, orrori. Dunque la realtà suprema, origine di tutte le cose, non è l'idea, la ragione, il pensiero, bensì una volontà cieca. È da essa che traggono origine tutte le cose e tutti gli avvenimenti; questo spiega il loro carattere perfettamente irrazionale.

L'originalità della concezione schopenhaueriana non sta nell'affermazione della priorità della volontà sul resto della realtà. Questa tesi era già stata avanzata da Scoto, Occam e Cartesio. La sua originalità consiste nella caratterizzazione della volontà come forza cieca,

arbitraria, tirannica e brutale, e nella derivazione di qualsiasi altra realtà da essa.

Gli individui, secondo Schopenhauer, non sono altro che l'oggettivazione della Volontà. L'individualità è il fenomeno di cui la Volontà universale si serve per perpetuarsi nelle sue continue manifestazioni di sé. Anche la ragione umana è al servizio della irrazionalità della Volontà universale; perciò la razionalità che l'uomo coglie nelle cose è puramente apparente, illusoria. La razionalità stessa è un inganno della Volontà universale. Infatti essa ci illude di possedere un valore personale, ci fa credere di essere liberi, di ricercare la nostra felicità nelle azioni che compiamo con quella intenzione; invece è la Volontà universale che si serve di tutto questo per perseguire i suoi fini di conservazione e di progresso, cioè per continuare a conservare se stessa attraverso la conservazione dell'uomo. Anche l'amore è un inganno: l'amore di sé è l'inganno di cui la Volontà si serve per la conservazione dell'individuo; mentre l'amore sessuale è l'inganno di cui essa si serve per conservare la specie.

Tutto quello che all'uomo appare buono, bello, piacevole, amabile è illusione e inganno: lo conferma il fatto che non riusciamo mai a raggiungere la felicità. Radice di tale inganno è l'illusione della individualità. Risultato della scoperta dell'inganno è il dolore, l'angoscia disperata cui non si può sfuggire nel momento in cui si avverte che questo mondo è il peggiore che possa esistere.

La vita morale dell'uomo, secondo Schopenhauer, consiste nella rinuncia alla propria individualità, nel riconoscersi come pura espressione della Volontà universale, nell'abbandonare la pretesa di avere una propria personalità e di aspirare a una felicità personale. La vita morale consiste nella liberazione dello spirito della individualità mediante l'arte, la simpatia e l'ascesi. L'*arte* è il distacco dell'egoismo nei confronti delle cose mediante la contemplazione spassionata e disinteressata delle medesime. La *simpatia* o *compassione* è il distacco dall'egoismo nei confronti degli altri, attraverso l'amore per il prossimo. L'*ascesi* è il superamento completo dell'individualismo con la rinuncia a tutto ciò cui ci legano le passioni. Attraverso la

rinuncia ogni passione si spegne, ogni iniziativa si estingue: da centro bramoso di vita, l'uomo diventa inerte momento dell'esistenza universale. La conoscenza della propria nullità; l'annientamento della propria singolarità, l'identificazione con la Volontà assoluta è la saggezza suprema. Solo chi annienta la propria individualità e si identifica con la Volontà assoluta raggiunge l'immortalità.

Quello di Schopenhauer, nel suo insieme, è il tipico paradigma pessimistico, un paradigma onniconclusivo, che si rispecchia sia nella filosofia speculativa che in quella pratica. Esso si giustifica come reazione al paradigma idealistico hegeliano secondo cui "tutto il reale è razionale". Tuttavia la formula opposta, secondo cui "tutto il reale è irrazionale" è altrettanto riduttiva e unilaterale. Nelle cose si ritrovano aspetti razionali e aspetti irrazionali: c'è il bene e c'è il male; c'è la perfezione e c'è l'imperfezione. Nella realtà la ricchezza e la complessità sono talmente grandi che formule semplicistiche come quelle dell'ottimismo e del pessimismo, sono assolutamente incapaci di esaurirla. L'ottimismo di Hegel e il pessimismo di Schopenhauer sono punti di vista estremi, che manifestano ciascuno un solo aspetto della realtà.

Il paradigma nietzschiano

Un paradigma etico *inattuale* per i tempi in cui venne presentato, ma diventato attualissimo nell'epoca della postmodernità, è quello elaborato da Friedrich Nietzsche. Nel suo paradigma vanno distinti due momenti, critico e costruttivo. In quello critico, servendosi della critica filosofica, Nietzsche si avventa sull'etica tradizionale dei preti e dei filosofi per dimostrarne la pochezza e demolirla. Successivamente, in quello costruttivo, animato dallo slancio vitale, egli presenta un nuovo ideale di vita, che esprime mediante due immagini, quella del fanciullo e quella di Dioniso.

Secondo Nietzsche la morale platonico-cristiana è uno dei quattro gravi pesi che l'uomo comune - il cammello - si è adattato a sopportare con pazienza, insieme alla logica, alla metafisica e alla reli-

gione. È da tutti questi pesi che l'uomo dev'essere liberato. Dai *Frammenti postumi* sappiamo che Nietzsche intendeva scrivere un libro in cui "si dichiara guerra alla morale", perché

"la morale è la forma più perfida di volontà di menzogna (...) essa insegna a disprezzare gli istinti più elementari della vita (...) insegna solo valori di decadenza come valori supremi".³⁷

"La morale *inventa* azioni *che non ci sono*: quelle altruistiche, quelle sante; facoltà *che non ci sono*: 'anima', 'spirito', 'volontà libera'; esseri che non ci sono: 'santi', 'Dio', 'angeli; un ordine della vita che non c'è: l'ordine morale del mondo, con premio, castigo (...). Con queste favole svalorizza 1) le uniche azioni, quelle egoistiche, 2) il corpo, 3) i tipi umani veramente pregevoli, gli impulsi veramente pregevoli, 4) tutta la ragione contenuta nella vita impedisce che si impari da essa, l'osservazione, la scienza, ogni progresso della vita per mezzo del sapere".³⁸

"Questo modo di pensare, con cui si alleva un determinato tipo d'uomo muove da questo assurdo presupposto: prende il bene e il male come realtà che siano in contraddizione tra loro (e *non* come concetti complementari di valore, il che sarebbe la verità), consiglia di prendere il partito del bene, pretende che il buono rinunci e si opponga al male fin nell'ultima radice - *e in tal modo nega in realtà la vita*, che ha in tutti i suoi istinti tanto il 'sì' quanto il 'no' (...). Forse non c'è stata finora ideologia più pericolosa, stortura maggiore *in psychologicis* di questa volontà di bene; si è allevato il tipo più ributtante di uomo *non libero*, il bigotto, si è insegnato che appunto solo come bigotti si è nella retta via che porta alla divinità, che solo un comportamento da bigotto è un comportamento divino".³⁹

La morale della sottomissione alla legge e del dominio delle passioni trae origine dalla volontà dell'uomo debole di prevalere sull'uomo forte.

³⁷⁾ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, Milano 1974, pp. 369-370.

³⁸⁾ *Ibid.*, p. 374.

³⁹⁾ *Ibid.*, p. 260.

Demolito l'antico ordine etico, Nietzsche lo sostituisce con un ordine nuovo, basato esclusivamente sul principio della libertà. Questo è l'unico criterio morale del super-uomo. Questo è l'uomo che si sa adeguare al passo di danza della Vita, che accetta tutto, apprezza tutto, esalta tutto e non oppone nessun rifiuto a quello che la Vita gli offre: il bene come il male, il bello come il brutto, il dolore come la gioia. Il super-uomo è, per Nietzsche "la formula dell'affermazione suprema, nata dalla pienezza, dalla sovrabbondanza, un dire sì senza riserve al dolore stesso, alla colpa stessa, a tutto ciò che l'esistenza ha di problematico e ignoto".⁴⁰

Per raggiungere il traguardo del super-uomo, l'uomo deve subire una duplice metamorfosi: la prima lo trasforma da rassegnato cammello (l'uomo buono, paziente, umile, obbediente, pio, religioso) in aggressivo leone (lo spirito libero, autonomo, legislatore di se stesso, padrone dei propri atti); la seconda metamorfosi lo tramuta da furioso leone in innocente fanciullo, il quale ammira e ama la realtà in tutte le sue manifestazioni, e pronuncia un "gioiosissimo, straripante sì alla vita".⁴¹

Per descrivere l'ideale etico del super-uomo Nietzsche oltre che dell'immagine del fanciullo si avvale anche di quella del Dio greco Dioniso: "Qui io colloco il *Dioniso* dei greci: la religiosa affermazione della vita, della vita intiera, non negata né dimezzata". Dioniso è a un tempo simbolo della esuberanza della vita e della sua gioiosa accettazione; egli rappresenta il divenire delle cose che, nella sua necessità, lega insieme dolore e gioia, viltà e coraggio, amore e vendetta, ma simboleggia pure la condizione del super-uomo che accetta con esultanza tutte le espressioni contraddittorie dell'esistenza.

Nelle sue opere Nietzsche contrappone sistematicamente la figura di Dioniso a quella del Dio cristiano, intesa questa come massima espressione del nichilismo, del no alla vita, dello spirito di rassegnazione e di abnegazione. Si può ben dire che Dioniso è il Dio di Nietzsche. In uno degli ultimissimi frammenti postumi, dopo aver

⁴⁰) F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, Milano 1969, p. 73.

⁴¹) ID., *Così parlò Zarathustra*, "Le tre metamorfosi", Milano 1906, pp. 19-21.

colpito col suo pesantissimo “martello” il Dio di Gesù,⁴² Nietzsche annota che anche dopo la “morte del Dio dei cristiani, nuovi dèi sono ancora possibili” e che lui stesso ha avvertito a volte ravvivarsi nel suo cuore “l’istinto religioso, cioè l’istinto plasmatore di dèi”. E qualora dovesse tentare di plasmare un Dio lo farebbe nella forma di Dioniso, dotandolo di “piedi leggeri”, capaci di eseguire le vorticose danze del divenire.⁴³

Il paradigma “etico” di Nietzsche risponde perfettamente agli intenti “immorali” che egli si era proposto. È una decostruzione sistematica dell’etica in tutti i suoi elementi fondamentali: bene e male, virtù e vizi, legge e dovere, per salvaguardare soltanto la condizione soggettiva della libertà. Ma la *libertas* è soltanto la *conditio essendi moralitatis* come aveva osservato Kant, non la moralità stessa. La libertà è data all’uomo perché possa agire moralmente; ma nulla dice riguardo all’essenza della condotta morale, né al fine e ai mezzi per conseguirlo.

Il paradigma bergsoniano

La riflessione morale del ventesimo secolo, più ancora di quella del secolo precedente, è caratterizzata da un “frammentarsi” dei diversi temi sintetizzati nella costruzione kantiana, venuta a interferire con altre correnti di pensiero: dapprima, intorno al 1880, l’evoluzionismo, poi, cinquant’anni più tardi, la filosofia analitica. Il primo incontro ha avuto come effetto di estrarre dal kantismo il suo aspetto di “slancio-creatore” e di “primato dell’azione”; il secondo ha finito piuttosto col sottolineare la sua ispirazione “formalistica” secondo canoni squisitamente linguistici.

Al principio dello “slancio-vitale” si ispira il paradigma etico di Henri Bergson. Oggetto della filosofia è, per Bergson, lo *slancio vitale*, il quale si manifesta nel continuo divenire degli esseri, un divenire che non procede secondo sbalzi sconnessi, ma è caratterizzato da

⁴²) Cf. ID., *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., pp. 315-316.

⁴³) Cf. *ibid.*

uno sviluppo incessante in cui il passato permane nel divenire. Pertanto “la filosofia è lo studio approfondito del divenire in generale, del vero evoluzionismo”.

A parere di Bergson il divenire è la categoria suprema delle cose, è l'essere stesso della realtà. Il divenire non è un aspetto caduco delle cose, ma la loro stessa natura. Al di là del divenire non esiste alcun'altra realtà, né l'essere né la sostanza. “Occorre convincersi una volta per sempre che la realtà è divenire, che il divenire è indivisibile e che in un divenire indivisibile il passato fa corpo col presente”.⁴⁴

Questo divenire da cui traggono origine tutte le cose è chiamato da Bergson *evoluzione creatrice*.

Dentro il quadro dello *slancio vitale* Bergson ha inserito il tema della morale, nella famosa opera *Le due sorgenti della morale e della religione*. Il primo capitolo del libro tratta dell'obbligazione morale, presentando in forme contrastanti due specie di società, quella *chiusa* e quella *aperta*. Una società in cui quasi ogni specie di attività è regolata rigidamente da leggi morali e sociali e da rigidi codici religiosi, è statica, o chiusa. Per la maggioranza degli uomini, secondo Bergson, “la legge fisica, la legge sociale o morale, ogni legge è ai loro occhi un comandamento”.⁴⁵ Questo legalismo è fonte di moralità, ma Bergson mostra di averne scarsa stima. L'uomo che vive bene sotto tali regole ha un'anima chiusa e non rappresenta la forma migliore dello spirito umano. Dall'altra parte c'è una società che è dinamica, che consente il libero sviluppo della persona individuale. In un certo senso questa società aperta è l'umanità nella sua totalità. Qui abita l'anima aperta, che è lo spirito preoccupato di tutta l'umanità; il suo amore si estende anche agli animali, alle piante e a tutta la natura.

A queste due società e a questi due tipi di uomini Bergson applica due rispettive morali, alle quali dà il nome di *morale chiusa* e *morale aperta*.

⁴⁴) H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Paris 1960.

⁴⁵) ID., *Le deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932, p. 5.

La *morale chiusa* è la morale della ragione ispirata all'idea della sanzione temporale (premio o castigo). È la morale della pressione sociale e che ha per fine la conservazione della società stessa, ed è basata sul timore di incorrere nelle pene previste per chi trasgredisce la legge, o sul desiderio di ottenere le ricompense promesse a chi agisce secondo la legge.

La *morale aperta* è, invece, la morale di chi si determina all'azione ispirandosi all'idea di dedizione completa a beneficio dell'umanità: è la morale fondata sull'amore. Per l'anima aperta ci sono l'etica della libertà, l'attività che si dirige da sola, l'amore piuttosto che la legge. Non che l'obbligazione scompaia nella morale aperta; piuttosto essa si trasforma.

“In tutti i tempi sono sorti uomini eccezionali nei quali si incarna questa morale”. Bergson vede la morale aperta nei grandi uomini dell'antichità: in Socrate, Platone, Buddha, nei profeti del popolo ebraico, nei santi del cristianesimo, in una parola in tutti coloro che sono stati “i grandi propagatori del bene” e che per i loro contemporanei hanno costituito un potente richiamo all'amore per tutti gli uomini.

Il paradigma etico di Stevenson

Una delle rivoluzioni di pensiero più importanti del secolo XX è quella causata dalla *filosofia del linguaggio*. Essa consiste nel collocare il linguaggio al primo posto, prima del pensiero e dell'essere. Gli ispiratori iniziali della *svolta linguistica* furono i filosofi del *Wienerkreis* (Schlick, Neurath, Carnap, Wittgenstein ecc.). La loro preoccupazione fondamentale era quella di trovare un linguaggio oggettivo universalmente valido e garantirne l'oggettività mediante un criterio sicuro. Il criterio fu trovato nella *verifica sperimentale*. Ma un criterio di significazione così ristretto finiva per estromettere dal campo delle proposizioni oggettive qualsiasi discorso religioso, giuridico, estetico, metafisico, e anche quello etico. Così Wittgenstein nel suo famoso *Tractatus* elimina le proposizioni etiche della filosofia, sostenendo che si può parlare del bene e del male in

circostanze concrete, ma gli asserti di “dover essere” sono privi di senso: il discorso etico come quello metafisico appartiene alla mistica.

I problemi posti, ma irrisolti, dal *Wienerkreis* vennero ripresi dalla filosofia analitica - inglese e americana -, la quale condivideva con esso il principio che compito fondamentale della filosofia è analizzare il linguaggio e fissare il criterio di significazione. Uno dei banchi di prova di questo concetto divenne l’etica. Su di esso si cimentarono B. Russel, G. E. Moore, A. Ayer, J. Austin, S. Hampshire, R. M. Hare, E. Toulmin, e Charles Stevenson. Qui ci limiteremo a esporre brevemente il paradigma etico di quest’ultimo, autore di un libro conosciutissimo intitolato *Etica e linguaggio*.⁴⁶

Stevenson, che aveva studiato a Harvard e a Cambridge, nel 1937 pubblicò un articolo nella rivista “Mind” col titolo *Il significato emotivo dei termini etici*. Questo titolo è fondamentale per capire il paradigma etico professato dall’autore. Qui Stevenson indicava tre requisiti per la costituzione del significato di “buono”: 1) dev’essere aperto a un intelligente rifiuto; 2) dev’essere “magnetico”; 3) dev’essere tale da non poter essere scoperto soltanto attraverso il metodo scientifico. Stevenson distingue due principali usi del linguaggio: primo, comunicare convinzioni ed esprimere sentimenti; secondo, incitare le persone ad agire. Il primo uso è *descrittivo*, il secondo è *dinamico*. Il significato emotivo sembrava a Stevenson coincidere col secondo uso e consistere in una tendenza delle parole a produrre nelle persone risposte affettive. Così la sua tesi generale è che gli enunciati etici vanno intesi meglio secondo il significato emotivo.

Questa tesi viene ripresa e consolidata nel libro *Etica e linguaggio*. Secondo Stevenson i termini etici sono portatori di un duplice significato: di un *significato descrittivo* e di un *significato emotivo*. Il secondo “è un significato di risposta (da parte di chi ascolta) o lo stimolo (da parte di chi parla) è una sfera di emozioni”, mentre il primo “è la disposizione a suscitare conoscenza”.⁴⁷

⁴⁶) Ch. L. STEVENSON, *Etica e linguaggio*, Milano 1962.

⁴⁷) *Ibid.*, p. 102.

Il fatto che i termini etici inglobino questo duplice significato fa sì che il *disaccordo* in etica sia di duplice natura, vale a dire, un *disaccordo di credenza* cui l'analista deve farsi sensibile e attento, e un *disaccordo di atteggiamento*.⁴⁸ Le controversie etiche possono sparire se noi saremo meglio informati, se elimineremo il disaccordo di credenza, giacché è proprio, in tanti casi importanti della nostra vita, la disparità di informazione che genera i conflitti etici. Tuttavia, osserva Stevenson,

“se gli aspetti controversi dell'etica possono contenere un disaccordo di credenza, e talvolta anche in modo molto complesso, non bisogna credere che essi contengono esclusivamente questa specie di disaccordo (...). I giudizi morali si assumono il compito di *raccomandare* qualcosa all'approvazione o alla disapprovazione (...). I problemi dell'etica sono distinti da quelli della scienza pura soprattutto dal disaccordo di atteggiamento, che dà alle credenze che indirettamente possono servire a eliminarlo, una impronta e un ordine del tutto particolare”.⁴⁹

Pertanto, ciò che caratterizza l'etica è l'atteggiamento emotivo. Ma, occorre notare, che l'emotivismo di Stevenson non è cieco o irrazionale, ma è consapevole delle proprie ragioni, che sono precisamente le ragioni dell'etica. Ma questa accezione più ampia dell'emozione non basta ancora a garantire l'aspetto razionale dell'etica. Infatti,

“nelle norme e nelle valutazioni c'è qualcosa di irriducibile al significato emotivo, qualcosa di relativamente costante pur nel variare delle emozioni manifestate e stimolate; qualcosa per cui le norme e le valutazioni possono svolgere una funzione differente dalla semplice manifestazione e stimolazione di emozioni. Prendiamo per esempio il caso di un giudice che condanni qualcuno a tre anni di reclusione, cioè prescriva che quell'uomo sia tenuto per tre anni in un carcere. Le emozioni intorno all'enunciato normativo del giudice sono evidentemente diver-

⁴⁸) Cf. *ibid.*, p. 28.

⁴⁹) *Ibid.*, p. 32.

se: nell'animo del giudice una professionale calma e nel fondo una silenziosa tristezza, disperazione nel condannato, appagamento o indifferenza nel pubblico. Eppure nella norma il giudice mette e gli altri trovano una stessa cosa, che il condannato dovrà restare per tre anni nel carcere".⁵⁰

Il paradigma sartriano

Nel mondo europeo, intorno agli anni Cinquanta, si sviluppò quel grande movimento filosofico che va sotto il nome di *esistenzialismo*. Il nome è dettato dal primato che vi si assegna all'esistenza rispetto all'essenza: è l'esistenza umana a creare l'essenza dell'uomo e non viceversa, come aveva sempre insegnato la filosofia precedente.

Gli autori principali di questo rovesciamento sono stati alcuni filosofi francesi come M. Merleau-Ponty, A. Camus, S. de Beauvoire, e J. P. Sartre. Il paradigma etico più noto degli esistenzialisti è quello stilato da Sartre, che qui esponiamo brevemente.

Sartre divide la realtà in due grandi settori, a cui dà il nome di *être en soi*, e *être pour soi*. L'*être en soi*, l'essere in sé, è la realtà come cosa statica, la realtà di tutti gli esseri inanimati; invece l'*être pour soi*, che è l'essere cosciente, è l'essere umano come soggetto pregnante di potenzialità dinamica.

Nell'uomo, secondo Sartre, non c'è nessuna natura o essenza pre-costituita, che limiti l'apertura dell'essere *pour soi*. Questa contingenza ovviamente è la *libertà* dell'uomo. È la libertà che produce l'essenza dell'uomo e non viceversa. Così Sartre capovolge la concezione tradizionale, che vedeva nella libertà una delle tante proprietà dell'essenza umana e che invece aveva su di esse una priorità ontologica. Sartre ritiene che questa concezione non spieghi come gli individui, adoperando la loro libertà, si formino delle personalità così profondamente diverse: chi diviene santo, chi assassino, chi avaro, chi prodigo, chi dotto, chi analfabeta. La personalità con tutte le caratteristiche dell'esistenza individuale è prodotta dalla libertà. In

⁵⁰) U. SCARPELLI, *Filosofia analitica, norme e valori*, Milano 1962, p. 43.

essa occorre far quindi consistere il costitutivo fondamentale dell'essere umano.

Come costitutivo ultimo dell'uomo la libertà non ha limiti: "Io sono condannato a essere libero. Ciò significa che non si possono trovare alla mia libertà altri limiti che la libertà stessa; o, se si preferisce, che non siamo liberi di cessare di essere liberi".⁵¹

La libertà non è vincolata da nessuna legge morale. L'unica norma è la libertà stessa. Per la libertà "tutte le attività sono equivalenti (...). È la stessa cosa in fondo ubriacarsi in solitudine o condurre i popoli. Se una di queste attività è superiore all'altra, non è a causa del suo scopo reale, ma a causa della coscienza che possiede del suo scopo ideale; e in questo caso il quietismo dell'ubriaco solitario è superiore alla vana agitazione del conduttore di popoli".⁵²

Neppure per Sartre, tuttavia, la libertà è sinonimo di libertinaggio. Assoluta libertà si dà solo per il *progetto fondamentale*, per la *scelta originaria*, che è una scelta assolutamente incondizionata. Tutte le altre scelte sono condizionate da essa, che tuttavia può anche essere modificata. La modificazione del progetto iniziale è possibile in qualsiasi istante. "L'angoscia che, quando è svelata, manifesta alla nostra coscienza la nostra libertà, attesta la modificabilità perpetua del nostro progetto iniziale".⁵³ Noi siamo perpetuamente minacciati di sceglierci, e quindi di divenire altri da come siamo.

Tutto ciò che accade nel mondo risale alla libertà e alla responsabilità della scelta originaria; perciò nulla di ciò che accade all'uomo può essere detto inumano: "Le più atroci situazioni della guerra, le peggiori torture, non creano affatto uno stato di cose inumano. Non c'è una situazione inumana: soltanto per paura, per la fuga, o per il ricorso a comportamenti magici, io deciderò su ciò che è inumano; ma questa decisione è umana e ne porterò l'intera responsabilità".⁵⁴

⁵¹) J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris 1943, p. 530.

⁵²) *Ibid.*, pp. 721-722.

⁵³) *Ibid.*, p. 542.

⁵⁴) *Ibid.*, p. 639.

Così, se io sono mobilitato in una guerra, questa guerra è la mia guerra, è a mia propria immagine e io me la sono meritata.⁵⁵

A tale paradigma etico, già chiaramente formulato nel linguaggio di Hegel, Sartre dà una struttura ancora più palesemente hegeliana nell'opera *La critica della ragione dialettica*. In questo scritto egli vede nell'esercizio della libertà un'attuazione della dialettica hegeliana della tesi, dell'antitesi e della sintesi, che egli chiama dialettica costituente, anti-dialettica e dialettica costituita. Nella *dialettica costituente*, si ha la considerazione della libertà assoluta, assolutamente libera, non determinata da nessuna causa. La libertà si manifesta in questo momento come *libera praxis costituente*.

Senonché, questa libertà assoluta, sottratta a qualsiasi condizionamento, non esiste. Infatti l'uomo isolato, separato dalla società, non esiste: egli esiste insieme agli altri e circondato dalle cose materiali. Per questo motivo, l'azione di ognuno, in astratto libera di esplicarsi, non può di fatto esplicarsi al di fuori della relazioni con gli altri e con le realtà materiali; l'attività dell'uomo si svolge nell'ambito del campo "pratico-inerte", come lo definisce Sartre, e ne subisce le conseguenze. In tale ambito l'uomo non è più libero, se per libertà si intende possibilità di scelta, in quanto è costretto a vivere la costrizione sotto forma di esigenza da soddisfare con la *praxis*. L'uomo subisce continuamente l'azione degli altri e degli oggetti dei quali gli altri si servono per agire su di lui. Questo è il secondo momento della dialettica della libertà, l'*antidialettica*, in cui la libertà subisce l'assoluto condizionamento.

Finalmente, nella *dialettica costituita*, si ha la sintesi dei primi due momenti. Qui la libertà assoluta si rivela "come necessità della necessità o, se si preferisce, come suo rovesciamento inflessibile".⁵⁶

Nonostante le acrobazie a cui deve sottoporre il suo pensiero per piegarlo alle esigenze della dialettica, Sartre conserva inalterato il suo pensiero morale, che è quello di un *umanesimo libertario*.

⁵⁵) Cf. *ibid.*, pp. 639-640.

⁵⁶) J. P. SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, Torino 1968, I, p. 460.

Il paradigma levinasiano

A partire da Nietzsche c'è stata una lunga serie di filosofi *antimoderni*: in particolare Wittgenstein, Husserl, Heidegger, Jaspers, Maritain. Ma la palma di "antimoderno" spetta specialmente al filosofo ebreo E. Levinas. Egli rovescia i canoni fondamentali della modernità che erano la soggettività e l'immanenza, e li sostituisce con i due canoni dell'alterità e della trascendenza.

Ribaltando l'ordine tradizionale che assegna la priorità alla metafisica rispetto all'etica, Levinas propone un personalismo *etico-metafisico*, dove l'etico ha la precedenza assoluta sul metafisico. Levinas è categoricamente ostile a qualsiasi deduzione o subordinazione dell'etica alla metafisica, perché, a suo parere, la metafisica è necessariamente totalizzante e, pertanto, incompatibile con il Totalmente Altro (Dio), con la libertà e perciò anche con la morale. Secondo Levinas, l'unico cammino sicuro e praticabile è quello che va dall'etica alla metafisica: estrapolando quelle che sono le implicazioni metafisiche della morale.

L'etica che egli propone è quella della *responsabilità*, costruita sulla priorità dell'Altro sull'Io; un'etica che trova la sua norma suprema non nell'astratto imperativo categorico di Kant, bensì nel concretissimo imperativo della Scrittura: "Tu non ucciderai".

Approfondendo il tema della responsabilità Levinas illustra efficacemente il concetto di *prossimo* e di *prossimità*. Si tratta di una relazione fondamentale che lega tra di loro tutti gli uomini. Essa precede ogni forma di rappresentazione, di concettualizzazione, di giudizio, di impegno, di decisione, tanto da acquistare l'aspetto di un'*ossessione*.

"Il prossimo mi concerne prima di ogni assunzione, prima di ogni impegno consentito o rifiutato. Sono legato ad esso - che tuttavia è il primo venuto, senza connotati, diviso - prima d'ogni legame contratto. Mi ordina prima d'essere riconosciuto. Relazione di parentela prima di ogni biologia, contro ogni logica".⁵⁷

⁵⁷) E. LEVINAS, *Altrimenti che essere*, Milano 1983, p. 108.

La comunità con il prossimo comincia nel mio obbligo nei suoi riguardi. Il prossimo è fratello. Fraternità irrisolvibile, convocazione irrecusabile:

“la prossimità è un’impossibilità di allontanarsi senza la torsione del complesso, senza ‘alienazione’ o senza colpa [...]. Il prossimo mi convoca, prima che lo designi - che non è la modalità di un sapere, ma di un’ossessione e, in rapporto al conoscere, un fremito dell’umano completamente altro”.⁵⁸

È sul volto dell’Altro che sta scritto il nome di prossimo. L’Altro mi si impone come il mio prossimo, rivendicando i propri diritti e prescrivendomi i miei doveri, in primo luogo quello di non uccidere.

Nei concetti di alterità e di prossimità si trova praticamente racchiuso tutto il paradigma etico di Levinas.

La *via etica* perseguita con decisione da Levinas contiene molti elementi positivi: la difesa del valore assoluto della persona, l’impegno morale, l’attenzione per il prossimo, la tensione religiosa ecc. “Ma non può considerarsi via unica, né privilegiata, né criticamente sicura e completa, per l’affermazione dell’Assoluto”.⁵⁹

Conclusione

Al termine di questo breve prospetto dei paradigmi etici, nel quale ci siamo limitati a illustrare le teorie etiche dominanti nelle varie epoche della storia del pensiero filosofico, possiamo ricavare alcuni punti fermi. Dalla nostra ricostruzione risulta che nei vari paradigmi si pone l’accento ora sul fine ultimo dell’uomo, ora sui mezzi per conseguirlo, ora sulla natura e sul valore della obbligazione morale.

⁵⁸) *Ibid.*, p. 110.

⁵⁹) G. C. PENATI, *Contemporaneità e postmoderno. Nuove vie del pensiero*, Milano 1992, p. 126.

Ciò che è comune a tutti i paradigmi è la convinzione che l'uomo sia un animale ancora incompiuto e che il suo dovere principale consista esattamente nel definire se stesso e nel realizzarsi. L'etica è l'arte di fare l'uomo.

Tenendo conto degli insegnamenti dei grandi filosofi che ci hanno preceduto, passeremo ora a delineare sistematicamente i compiti di quest'arte, che nell'ordine pratico è la più grande di tutte.

INDICE

PREFAZIONE	5
------------	---

Parte Prima ETICA

I grandi paradigmi morali	9
Il paradigma platonico	9
Il paradigma aristotelico	11
Il paradigma stoico	13
Il paradigma epicureo	14
Il paradigma agostiniano	17
Il paradigma tomistico	20
Il paradigma cartesiano	22
Il paradigma spinoziano	24
Il paradigma humiano	27
Il paradigma kantiano	29
Il paradigma hegeliano	32
Il paradigma schopenhaueriano	34
Il paradigma nietzschiano	37
Il paradigma bergsoniano	40
Il paradigma etico di Stevenson	42
Il paradigma sartriano	45
Il paradigma levinasiano	48
Conclusione	49
Il fine ultimo dell'essere umano	51
Il carattere culturale dell'uomo	51
L'atto umano (<i>actus humanus</i>)	52
Il Sommo Bene dell'uomo	53

La pienezza della felicità umana secondo S. Tommaso d'Aquino	58
Definizione della felicità	59
Divisione: beatitudine o felicità naturale e soprannaturale	61
Oggetto della felicità	62
La via per conseguire la felicità: la <i>virtù</i>	65
L'attività beatificante: la contemplazione	66
Il raggiungimento della felicità: varcare la soglia della speranza	71
Legge e coscienza	73
La legge naturale	74
La conoscenza della legge naturale	77
Legge naturale e legge positiva	80
La discussione intorno al valore della legge naturale	83
Legge naturale e legge rivelata	84
La coscienza	89
Le fonti della moralità	96
L'oggetto	97
L'intenzione	99
Le circostanze	102
Morale oggettiva o morale soggettiva?	103
Il giudizio morale oggettivo e la responsabilità soggettiva	108
L'atto umano e le passioni	110
Definizione delle passioni	110
Divisione delle passioni	112
Il rapporto fra passioni e volontà	115
Le virtù morali	121
Definizione del concetto di virtù	121
La prudenza	123
La giustizia	125
La fortezza	127

La temperanza e la castità	129
L'amore e la carità	133
L'amicizia	136
Il peccato	138
Definizione di peccato	138
Causa del peccato	140
Effetti del peccato	142
Gravità del peccato	144
L'impegno morale nella cultura della persona e della società	145
Definizione generale dei rapporti tra cultura e morale	146
La dimensione culturale dell'uomo	146
Il progetto-uomo	150
Impegno morale nella cultura della persona	152
Conclusione	154
Suggerimenti bibliografici	156

Parte Seconda POLITICA

Che cos'è la filosofia politica	159
La natura della filosofia politica	159
Il fine dell'azione politica	160
Etica e politica	161
Importanza della filosofia politica	162
Il metodo della filosofia politica	163
I principali paradigmi politici	165
Il paradigma platonico	165
Il paradigma aristotelico	170
Il paradigma stoico	173

Il paradigma ebraico	175
Il paradigma agostiniano	176
Il paradigma tommasiano	180
Il paradigma di Machiavelli	185
Il paradigma di Tommaso Moro	188
Il paradigma di Hobbes	190
Il paradigma di Locke	192
Il paradigma di Rousseau	195
Il paradigma di Hegel	197
Il paradigma di Marx	200
Il paradigma liberale	205
Il paradigma di Popper	209
Il paradigma di Kelsen	212
Il paradigma di Maritain	214
La persona soggetto primario della politica	218
Il valore assoluto della persona	218
La persona umana spirito incarnato	221
La natura sociale dell'uomo	223
Il bene comune	226
Il concetto di bene comune	226
L'universalità del bene comune	228
La gerarchia dei valori	230
Il potere politico: autorità e sovranità	233
Il potere politico	234
L'autorità	235
La sovranità	238
Il governo	240
Origine dello Stato	240
Le forme di governo	245
Giustificazioni della democrazia	247

Le virtù politiche: prudenza, obbedienza, giustizia	251
La prudenza	251
L'obbedienza	253
La giustizia	255
La giustizia e il Magistero della Chiesa	260
La legge civile e lo Stato di diritto	263
La legge civile	263
Lo Stato di diritto	266
La sanzione e la coercizione	269
La funzione pedagogica della legge	271
Diritti e doveri dell'uomo	275
I Diritti	275
<i>La "Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo"</i>	276
<i>I diritti dell'uomo secondo la dottrina sociale della Chiesa</i>	278
I doveri	281
Conclusione	283
La dottrina sociale della Chiesa	285
Origine e sviluppi della dottrina sociale della Chiesa	287
Solidarietà e sussidiarietà	294
La vita economica	299
La promozione della cultura	301
<i>La cultura e le sue funzioni secondo la Gaudium et Spes</i>	301
<i>Cultura cristiana e inculturazione del cristianesimo secondo Paolo VI e Giovanni Paolo II</i>	305
Il problema ecologico	308
La risposta cristiana ad alcuni problemi socio-politici	313
Le dottrine sociali di ispirazione cristiana	313
Il cristiano e la promozione della coscienza sociale e politica: la mediazione culturale e l'impegno politico	315

I nuovi problemi impongono una nuova concezione di società	316
<i>La nuova società "post-industriale" o "della comunicazione"</i>	316
<i>La "crisi epocale" della società nell'era tecnologica</i>	317
<i>È necessario un nuovo progetto culturale</i>	320
L'amore e la pace, valori supremi di una politica planetaria	322
L'amore	323
La pace	330
Suggerimenti bibliografici	338

DI BATTISTA MONDIN
PRESSO EDIZIONI STUDIO DOMENICANO

<i>Etica e Politica, 2ª ed.</i>	pp. 360	2014
<i>La metafisica di Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti, 2ª ed.</i>	pp. 544	2013
<i>L'uomo secondo il disegno di Dio, 2ª ed.</i>	pp. 420	2011
<i>La Trinità mistero d'amore, 2ª ed.</i>	pp. 448	2010
<i>Uomini nel mondo</i>	pp. 168	2007
<i>Storia dell'Antropologia Filosofica, in 2 volumi:</i>		
Vol. 1 Dalle origini fino a Vico	pp. 632	2001
Vol. 2 Da Kant fino ai giorni nostri	pp. 745	2002
<i>Dizionario enciclopedico del pensiero di S. Tommaso d'Aquino, 2ª ed.</i>	pp. 764	2000
<i>Manuale di filosofia sistematica in 6 volumi:</i>		
Vol. 1 Logica, Semantica e Gnoseologia, 2ª ed.	pp. 320	2008
Vol. 2 Epistemologia e Cosmologia	pp. 288	1999
Vol. 3 Ontologia e Metafisica, 2ª ed.	pp. 384	2007
Vol. 4 Il problema di Dio, 2ª ed.	pp. 264	2012
Vol. 5 Antropologia filosofica, 2ª ed.	pp. 384	2007
Vol. 6 Etica e Politica, 2ª ed.	pp. 360	2014
<i>Storia della Metafisica in 3 volumi:</i>		
Vol. 1	pp. 632	1998
Vol. 2	pp. 768	1998
Vol. 3	pp. 800	1998
<i>Storia della Teologia in 4 volumi:</i>		
Vol. 1 Epoca patristica, dagli inizi del cristianesimo fino al sec. VIII	pp. 520	1996
Vol. 2 Epoca scolastica, sec. IX-XIV	pp. 552	1996
Vol. 3 Epoca moderna, sec. XV-XVIII	pp. 616	1996
Vol. 4 Pensiero contemporaneo, dal 1789 fino ai nostri giorni	pp. 866	1997
<i>Ermeneutica, Metafisica e Analogia in S. Tommaso d'Aquino, Divus Thomas 12, 1995/3</i>	pp. 232	1995
<i>Gli abitanti del cielo</i>	pp. 336	1994
<i>Gesù Cristo salvatore dell'uomo</i>	pp. 460	1993
<i>La Chiesa sacramento d'amore</i>	pp. 398	1993
<i>Dizionario dei Teologi</i>	pp. 696	1992

FILOSOFIA

- MONDIN B., *Etica e Politica*, 2ª ed.
- MONDIN B., *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 2ª ed.
- MONDIN B., *Il problema di Dio*, 2ª ed.
- RUFFINENGO P. P., *Ontonòesis, Introduzione alla metafisica per un amico pasticcere*
- MANZI A., *La paura dell'uomo contemporaneo*
- GORIUP L., *Il rischio è bello*
- MAZZANTI A. M. (ed.), *Verità e mistero*
- VANNI ROVIGHI S., *Filosofia della conoscenza*
- BERTUZZI G. (ed.), *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*
- SALVIOLI M., *Il Tempo e le Parole*
- CARPI O. L., *Il problema del rapporto fra virtù e felicità nella filosofia morale di Immanuel Kant*
- LOBATO A., *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*
- AA. VV., *Dalla Prima alla Seconda Scolastica*
- PIAZZA G., *Il nome di Dio. Una storia della prova ontologica*
- EMILIANI A., *Dio è la mia speranza*
- EMILIANI A., *Una nuova via alla ricerca di Dio*
- PIETROSANTI R., *L'anima umana nei testi di San Tommaso*
- AA. VV., *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*
- BOCHENSKI J., *Nove lezioni di logica simbolica*
- BASTI G., *Filosofia dell'uomo*, 3ª ed.
- EMILIANI A., *Ascesa spirituale a Dio*
- SIMON B. M., *Esiste una «intuizione» dell'essere?*
- TOMMASO D'AQUINO, *L'essere e la partecipazione. Commento al libro di Boezio «De Ebdomadibus»*
- MANFERDINI T., *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*

- AA. VV., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*
- MANFARDINI T., *Essere e verità in Rosmini*
- ROSSIGNOTTI M., *Persona e tempo in Berdjaev*
- FIorentino E., *Guida alla tesi di laurea* (esaurito)
- AA. VV., *L'incontro con Dio. Gli ostacoli odierni: materialismo e edonismo*
- EMILIANI A., *Da gli enti finiti al superente infinito e personale che conosce e ama*
- LORENZ D., *I fondamenti dell'ontologia tomista*
- STRUMIA A., *Introduzione alla filosofia della scienza* (esaurito)
- BASTI G., *Il rapporto mente-corpo nella filosofia della scienza* (esaurito)
- AA. VV., *Etica dell'atto medico*
- BERTUZZI G., *La verità in Martin Heidegger*
- LORENZINI M., *L'uomo in quanto persona*
- AA. VV., *Coscienza morale e responsabilità politica*
- AA. VV., *Crisi e risveglio della coscienza morale del nostro tempo*
- AA. VV., *Homo loquens* (esaurito)
- TOMMASO D'AQUINO, *Pagine di filosofia, 2^a ed.*

OPERE DI TOMMASO D'AQUINO
edite da ESD*

- Catena aurea, *Glossa continua super Evangelia*
vol. 1, *Matteo* 1-12, introd., testo latino e trad. it., pp. 992;
vol. 2, *Matteo* 13-28, testo latino e trad. it., pp. 1016;
vol. 3, *Marco*, testo latino e trad. it., pp. 656.
- Commento ai Libri di Boezio, *Super Boetium De Trinitate, Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus*, introd. e trad. it., pp. 320.
- Commento ai Nomi Divini di Dionigi, *Super Librum Dionysii de Divinis Nominibus*
vol. 1, Libri I-IV, introd., testo latino e trad. it., pp. 584;
vol. 2, Libri V-XIII, testo latino e trad. it., comprende anche *De ente et essentia*, pp. 568.
- Commento al *Corpus Paulinum, Expositio et lectura super Epistolas Pauli Apostoli*
vol. 1, *Romani*, introd., testo latino e trad. it., pp. 1024;
vol. 2, *1 Corinzi*, introd., testo latino e trad. it., pp. 928;
vol. 3, *2 Corinzi, Galati*, introd., testo latino e trad. it., pp. 928;
vol. 4, *Efesini, Filippesi, Colossesi*, introd., testo latino e trad. it., pp. 760;
vol. 5, *Tessalonesi, Timoteo, Tito, Filemone*, introd., testo latino e trad. it., pp. 720;
vol. 6, *Ebrei*, introd., testo latino e trad. it., pp. 784.
- Commento al Libro di Boezio *De Ebdomadibus*.
L'essere e la partecipazione, Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus, introd., testo latino e trad. it., pp. 152.

* Le Opere sono ordinate secondo il titolo dell'edizione italiana. Al titolo dell'edizione italiana segue il titolo della tradizione latina consolidata, segnalato in carattere corsivo. Cf. J.-P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006.

- Commento al Libro di Giobbe, *Expositio super Job ad litteram*, introd., trad. it., pp. 528.
- Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele, *Sententia Libri Ethicorum*
 vol. 1, Libri I-V, introd. e trad. it., pp. 672;
 vol. 2, Libri VI-X, trad. it., pp. 608.
- Commento alla Fisica di Aristotele, *Sententia super Physicorum*
 vol. 1, Libri I-III, introd., testo latino e trad. it., pp. 640;
 vol. 2, Libri IV-VI, testo latino e trad. it., pp. 776;
 vol. 3, Libri VII-VIII, testo latino e trad. it., pp. 704.
- Commento alla Metafisica di Aristotele, *Sententia super Metaphysicorum*
 vol. 1, Libri I-IV, introd., testo latino e trad. it., pp. 800;
 vol. 2, Libri V-VIII, testo latino e trad. it., pp. 840;
 vol. 3, Libri IX-XII, testo latino e trad. it., pp. 848.
- Commento alla Politica di Aristotele, *Sententia Libri Politicorum*, introd., trad. it., pp. 464.
- Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo,
Scriptum super Libros Sententiarum
 vol. 1, Libro I, dd. 1-21, introd., testo latino e trad. it., pp. 1104;
 vol. 2, Libro I, dd. 22-48, testo latino e trad. it., pp. 1056;
 vol. 3, Libro II, dd. 1-20, testo latino e trad. it., pp. 1000;
 vol. 4, Libro II, dd. 21-44, testo latino e trad. it., pp. 1120;
 vol. 5, Libro III, dd. 1-22, testo latino e trad. it., pp. 1176;
 vol. 6, Libro III, dd. 23-40, testo latino e trad. it., pp. 1088;
 vol. 7, Libro IV, dd. 1-13, testo latino e trad. it., pp. 1024;
 vol. 8, Libro IV, dd. 14-23, testo latino e trad. it., pp. 1016;
 vol. 9, Libro IV, dd. 24-42, testo latino e trad. it., pp. 912;
 vol. 10, Libro IV, dd. 43-50, testo latino e trad. it., pp. 1000.
- Compendio di teologia, *Compendium theologiae*, introd., trad. it., pp. 384.
- Credo. Commento al Simbolo degli apostoli, introd., trad. it., pp. 128.

- Fondamenti dell'ontologia tomista. Il Trattato *De ente et essentia*, introd., commento, testo latino e trad. it, pp. 320.
- I Sermoni e le due Lezioni inaugurali, *Sermones, Principia "Rigans montes"*, "*Hic est liber*", introd., commento e trad. it., pp. 368.
- La conoscenza sensibile. Commenti ai libri di Aristotele:
Il senso e il sensibile; La memoria e la reminiscenza, *Sentencia Libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*, introd., trad. it., pp. 256.
- La legge dell'amore. La carità e i dieci comandamenti, *In decem preceptis*, introd., trad. it., pp. 128.
- La perfezione cristiana nella vita consacrata:
Contro gli avversari del culto di Dio e della vita religiosa,
La perfezione della vita spirituale, Contro la dottrina di quanti distolgono dalla vita religiosa, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem, De perfectione spiritualis vitae, Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, introd., trad. it., pp. 448.
- La preghiera cristiana. Il Padre nostro, l'Ave Maria e altre preghiere, introd., trad. it., pp. 128.
- La Somma contro i Gentili, *Summa contra Gentiles*
vol. 1, Libri I-II, introd., testo latino e trad. it., pp. 784;
vol. 2, Libro III, testo latino e trad. it., pp. 640;
vol. 3, Libro IV, testo latino e trad. it., pp. 464.
- La Somma Teologica, *Summa Theologiae*, in 35 volumi, introduzione a ogni sezione, testo latino e trad. it.
- La Somma Teologica, *Summa Theologiae*, in 6 volumi, sola traduzione italiana
vol. 1, Parte I, pp. 1040;
vol. 2, Parte I-II, pp. 976;
vol. 3, Parte II-II, qq. 1-79, pp. 616 (esaurito);
vol. 4, Parte II-II, qq. 80-189, pp. 816;
vol. 5, Parte III, pp. 920;
vol. 6, Supplemento, pp. 848.

- La Somma Teologica (edizione 2014), *Summa Theologiae*, in 4 volumi, introduzioni, testo latino e trad. it.
- vol. 1, *Prima Parte*, pp. 1312;
 - vol. 2, *Seconda Parte, Prima Sezione*, pp. 1264;
 - vol. 3, *Seconda Parte, Seconda Sezione*, pp. 1824;
 - vol. 4, *Terza Parte*, pp. 1216.
- La virtù della fede, *Summa Theologiae* II-II, qq. 1-16, introd., trad. it., pp. 248.
- La virtù della prudenza, *Summa Theologiae* II-II, qq. 47-56, introd., trad. it., pp. 160.
- La virtù della speranza, *Summa Theologiae* II-II, qq. 17-22, introd., trad. it., pp. 112.
- L'unità dell'intelletto, *De unitate intellectus*, L'eternità del mondo, *De aeternitate mundi*, introd., testo latino e trad. it., pp. 240.
- Le Questioni Disputate, *Quaestiones Disputatae*
- vol. 1, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-IX, pp. 968;
 - vol. 2, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. X-XX, pp. 896;
 - vol. 3, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. XXI-XXIX, pp. 992;
 - vol. 4, L'anima umana, *De Anima*; Le creature spirituali, *De spiritualibus creaturis*, introd., testo latino e trad. it., pp. 832;
 - vol. 5, Le virtù, *De virtutibus in communi*, *De caritate*, *De correctione fraterna*, *De spe*, *De virtutibus cardinalibus*; L'unione del Verbo Incarnato, *De unione Verbi Incarnati*, introd., testo latino e trad. it., pp. 688;
 - vol. 6, Il male, *De malo*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-VI, pp. 624;
 - vol. 7, Il male, *De malo*, testo latino e trad. it., qq. VII-XVI, pp. 736;
 - vol. 8, La potenza divina, *De potentia Dei*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-V, pp. 784;

- vol. 9, La potenza divina, *De potentia Dei*, testo latino e trad. it.,
qq. VI-X, pp. 672;
- vol. 10, Su argomenti vari, *Quaestiones quodlibetales*, introd., testo latino e
trad. it.,
qq. VII-XI, pp. 520;
- vol. 11, Su argomenti vari, *Quaestiones quodlibetales*, testo latino e trad. it., qq.
I-VI, XII, pp. 848.
- Logica dell'enunciazione. Commento al libro di Aristotele *Peri Hermeneias*,
Expositio Libri Peryermenias, introd., trad. it., pp. 264.
- Opuscoli politici: Il governo dei principi, Lettera alla duchessa del Brabante, La
dilazione nella compravendita, *De Regno ad Regem Cypri, Epistola ad
Ducissam Brabantiae*,
De emptione et venditione ad tempus, introd., trad. it., pp. 464.
- Opuscoli spirituali: Commenti al Credo, Padre Nostro, Ave Maria,
Dieci Comandamenti, Ufficio e Messa per la Festa del Corpus Domini,
Le preghiere di san Tommaso, Lettera a uno studente, *In Symbolum Apostolo-
rum, In orationem dominicam, In salutationem angelicam, In duo praecepta cari-
tatis et in decem legis praecepta expositio, Officium de Festo Corporis Christi,
Piae Preces, Ad Joannem*, introd., trad. it., pp. 352 (esaurito).
- Pagine di filosofia: Filosofia della natura, antropologia, gnoseologia,
teologia naturale, etica, politica, pedagogia, *De Principiis naturae*,
testo latino e trad. it., introduzioni e antologia di brani, pp. 224.



ALTRE OPERE SU TOMMASO D'AQUINO
edite da ESD

JEAN-PIERRE TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*,
pp. 568.

BATTISTA MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, 2^a ed.,
pp. 764.

TEOLOGIA

- BERNINI R., *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*
- CARPIN A., *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*
- TESTI C.A., *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien*
- PUCCEITI R., *I veleni della contraccezione*
- MAGNANINI P.-MACCAFERRI A., *Analisi grammaticale dell'aramaico biblico*
- MILBANK J., *Il fulcro sospeso, Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*
- COGGI R., *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria, 2ª ed.*
- CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Fondamenti della dottrina sociale*
- MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio, 2ª ed.*
- BARILE R. (ed.), *Il rosario. Teologia, storia, spiritualità*
- PASINI G., *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*
- PANE R., *La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni*
- MONDIN B., *La Trinità mistero d'amore, 2ª ed.*
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004, 2ª ed.*
- DERMINE F. M., *Carismatici, sensitivi e medium*
- LIVI A., *Filosofia e Teologia*
- BARZAGHI G., *La Somma Teologica in Compendio*
- BOSCHI B., *Due Testamenti, una sola storia*
- OLMI A. (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*
- BOSCHI B., *Genesi. Commento esegetico e teologico*
- CARPIN A., *Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*
- SPATARU D., *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*
- CARPIN A., *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Le diverse correnti della religione ebraica*
- ABADIE P.-COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-MÉASSON A., *Come gli ebrei leggevano i testi sacri*
- ABADIE P.-MASSONNET J., *Il culto nella società giudaica*

- COMBY J.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-RICHARD F., *La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica*
- LÉMONON J.P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù*
- COGGI R., *Ripensando Lutero*
- CARPIN A., *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*
- CARBONE G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*
- CHARAMSA C., *Davvero Dio soffre?*
- CARPIN A., *La Redenzione in Origene, sant'Anselmo e san Tommaso*
- SUH A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*
- BARZAGHI G., *Soliloqui sul Divino*
- AA. VV., *Approfondimento concettuale della fede e inculturazione*
- DA CRISPIERO M., *Teologia della sessualità* (esaurito)
- PERINI G., *I Sacramenti: Battesimo Confermazione Eucaristia - II*
- PERINI G., *I Sacramenti e la grazia di Cristo Redentore - I*
- MATTIOLI V., *La difficile sessualità* (esaurito)
- CARPIN A., *L'Eucaristia in Isidoro di Siviglia*
- AA. VV., *La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi*
- GHERARDINI B., *Santa o Peccatrice?* (esaurito)
- SEMERARO M., *Il Risorto tra noi* (esaurito)
- AA. VV., *Le sette religiose: una sfida pastorale*
- TESTA B. (ed.), *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel Magistero di Giovanni Paolo II*
- VICARIATO DI ROMA, *Prontuario teologico in preparazione agli Ordini e ai Ministeri*
- SPIAZZI R., *Cristianesimo e cultura*
- AA. VV., *Il matrimonio e la famiglia*
- CAVALCOLI C., *La buona battaglia*
- BARILE R., *La fatica di uno scriba*
- BIAGI R., *Cristo profeta, sacerdote e re*

SOURCES CHRÉTIENNES
Edizione italiana

Collana presieduta da Paolo Siniscalco

La collezione francese *Sources Chrétiennes*, fondata nel 1942 a Lione da De Lubac e Daniélou, offre testi cristiani antichi, greci, latini e nelle lingue del Vicino Oriente, che, per qualità e per numero, sono universalmente riconosciuti come eccellenti. Dal 2006 le *Edizioni Studio Domenicano* promuovono la traduzione di questa collana in italiano in stretto e proficuo contatto con la “casa madre” di Lione.

L'edizione italiana, da parte sua, si caratterizza specificamente per la scelta di titoli importanti, letterariamente, dottrinalmente e spiritualmente, per la cura con cui è aggiornata la bibliografia in modo completo e sistematico, per le eventuali note aggiuntive o le appendici concernenti problematiche emerse nel campo degli studi dopo la pubblicazione dell'edizione francese, per una loro semplificazione. L'edizione italiana delle *Sources* si propone, infine, di contenere, per quanto possibile, i prezzi di ogni volume.

1. CIPRIANO DI CARTAGINE, *L'unità della Chiesa*
2. CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Donato*; e *La virtù della pazienza*
3. MANUELE II PALEOLOGO, *Dialoghi con un musulmano*.
4. ANONIMO, *A Diogneto*
5. CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Demetriano*
6. ANONIMO, *La dottrina dei dodici apostoli*
7. CIPRIANO DI CARTAGINE, *La beneficenza e le elemosine*
8. CLEMENTE DI ROMA, *Lettera ai Corinzi*
9. ORIGENE, *Omelie sui Giudici*
10. GIUSTINO, *Apologia per i cristiani*
11. GREGORIO DI NISSA, *Omelie su Qoelet*
12. ATANASIO, *Sant'Antonio Abate. La sua vita*
13. DHUODA, *Manuale per mio figlio*

Di prossima pubblicazione:

GREGORIO DI NISSA, *Discorso catechetico*

GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a Giobbe*

I TALENTI

Collana diretta da Moreno Morani
già diretta da Marta Sordi

La collana «I Talenti», edita da Edizioni San Clemente e Edizioni Studio Domenicano, ospita testi fondamentali che sono all'origine delle tradizioni culturali d'Oriente e d'Occidente, cristiane e non cristiane, integrando e completando l'edizione dei Padri della Chiesa. Si riporta il testo critico in lingua originale, la traduzione italiana e un apparato di introduzioni, note e commenti con cui il lettore moderno potrà finalmente apprezzare queste opere, vere pietre miliari e autentici «talenti» della cultura umana universale.

1. TERTULLIANO, *Difesa del cristianesimo (Apologeticum)*
2. ELISEO L'ARMENO, *Commento a Giosuè e Giudici*
3. BARDESANE, *Contro il Fato (Peri heimarmene)*
4. ANONIMO, *Libro dei due Principi*
5. ELISEO L'ARMENO, *Sulla passione, morte e risurrezione del Signore*
6. DIONIGI, *I nomi divini*
7. DIONIGI, *Mistica teologia e Epistole I-V*
8. TERTULLIANO, *Il battesimo*
9. TERTULLIANO, *La penitenza*
10. TERTULLIANO, *Questione previa contro gli eretici*
11. TERTULLIANO, *Alla sposa*
12. TOMMASO D'AQUINO, *L'unità dell'intelletto, L'eternità del mondo*
13. GIOVANNI DAMASCENO, *Esposizione della fede*
14. MATTEO RICCI, *Catechismo*

Di prossima pubblicazione:

- GREGORIO DI NAZIANZO, *Cinque discorsi teologici. Sulla Trinità*
 TOMMASO D'AQUINO, *Commento a La generazione e la corruzione*
 TOMMASO D'AQUINO, *Commento a Il cielo e il mondo*
 GIROLAMO, *Contro Giovanni*

LE FRECCHE

- TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della prudenza*
 TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della speranza*
 LOMBARDO C., *Sulle Alte Vie del Tor des Géants*
 CARBONE G. M., *L'embrione umano: qualcosa o qualcuno?, 4ª ed.*
 SCHOOYANS M., *Evoluzioni demografiche. Tra falsi miti e verità*
 TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della fede*
 TOMMASO D'AQUINO, *La legge dell'amore. La carità e i dieci comandamenti*
 PUCCEITI R. - CARBONE G. - BALDINI V., *Pillole che uccidono.*
Quello che nessuno ti dice sulla contraccezione, 2ª ed.
 TOMMASO D'AQUINO, *Credo. Commento al Simbolo degli apostoli*
 SALVIOLI M., *Bene e male. Variazioni sul tema*
 TOMMASO D'AQUINO, *La preghiera cristiana. Il Padre nostro, l'Ave Maria e altre preghiere*
 BARZAGHI G., *L'intelligenza della fede. Credere per capire, sapere per credere*
 ARNOULD J., *Caino e l'uomo di Neanderthal. Dio e le scienze*
 BARZAGHI G., *Lo sguardo della sofferenza*
 PANE R., *Liturgia creativa. Presunte applicazioni della riforma liturgica, 2ª ed.*
 SCHOOYANS M., *Conversazioni sugli idoli della modernità*
 BARZAGHI G., *La fuga*
 ROCCHI G., *Il caso Englaro. Le domande che bruciano*
 GABBI L., *Confessioni di un ex manager. Quale etica d'impresa?*
 CLAVERIE P., *Un vescovo racconta l'Islam*
 MAZZONI A. (ed.), *Staminali. Possibilità terapeutiche*
 MAZZONI A. - MANFREDI R., *AIDS esiste ancora? Storia e prevenzione*
 ANATRELLA T., *Felici e sposati. Coppia, convivenza, matrimonio*
 SCHÖNBORN C., *Sfide per la Chiesa*
 PERTOSA A., *Scelgo di morire? Eutanasia e accanimento terapeutico*
 ROCCHI G., *Il legislatore distratto. La legge sulla fecondazione artificiale*
 CARBONE G. M., *Le cellule staminali, 2ª ed.*
 CARBONE G. M., *La fecondazione extracorporea, 4ª ed.*

ITINERARI DELLA FEDE

- MELONI S., ISTITUTO SAN CLEMENTE, *I Miracoli Eucaristici e le radici cristiane d'Europa*, 3^a ed.
- SCHÖNBORN C., *Gesù Maestro. Scuola di vita*
- COGGI R., *Piccolo catechismo eucaristico*, 4^a ed.
- PEDERZINI N., *Benedetti, benediciamo. Celebriamo la speranza*
- PANE R., *Il Credo parola per parola. Spunti per la riflessione e per la catechesi*
- BENETOLLO V., ISTITUTO SAN CLEMENTE, *Piccolo catechismo sul sacramento della penitenza*
- PEDERZINI N., *Una carezza ravviva l'amore. La dolce forza della tenerezza*
- BONAPARTE N., *Conversazioni sul cristianesimo. Ragionare nella fede*
- BARZAGHI G., *La Somma Teologica di san Tommaso d'Aquino in un soffio*
- PEDERZINI N., *Sposarsi è bello!*, 6^a ed.
- PEDERZINI N., *Gli angeli camminano con noi*
- BIFFI G., *L'ABC della fede. Proposta sintetica per l'Anno della fede*, 3^a ed.
- PEDERZINI N., *Mettere ordine*, 19^a ed.
- SCHÖNBORN C., *Sulla felicità. Meditazioni per i giovani*
- BIFFI G., *La fortuna di appartenergli. Lettera confidenziale ai credenti*, 2^a ed.
- PEDERZINI N., *Làsciati amare*, 9^a ed.
- PEDERZINI N., *La solitudine*
- PEDERZINI N., *Stai con me*, 4^a ed.
- SCHÖNBORN C., *Abbiamo ottenuto misericordia. Il mistero della Divina Misericordia*
- MASTROSERIO N., *Il giubileo*
- CAVALCOLI G., *La buona battaglia*
- PEDERZINI N., *Ave Maria*, 3^a ed.
- CARPIN A., *La catechesi sulla penitenza e la comunione eucaristica*
- COSTA R., COSTA G., *Lascerà suo padre e sua madre*
- PEDERZINI N., *La vita oltre la morte*, 6^a ed.
- PEDERZINI N., *Lo Spirito Santo*, 5^a ed.
- PEDERZINI N., *Il sacramento del perdono*, 6^a ed.
- PEDERZINI N., *Riscopriamo l'eucaristia*, 5^a ed.
- PEDERZINI N., *Il sacramento del battesimo*, 4^a ed.
- BIFFI G., *L'eredità di santa Clelia*
- BIFFI G., *Lo Spirito della verità. Riflessioni sull'evento pentecostale*
- BIFFI G., *Incontro a colui che viene. Discorso ai giovani*
- BIFFI G., *La rivincita del Crocifisso. Riflessioni sull'avvenimento pasquale*
- BIFFI G., *Il quinto evangelo*, 11^a ed.

Finito di stampare: novembre 2014, SAB Snc, Budrio (BO)
Grafica di copertina: Domenico Gamarro

Tutti i libri e le altre attività delle
Edizioni Studio Domenicano possono essere consultate su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Edizioni Studio Domenicano
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. +39 051582034 - Fax. +39 051331583
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it

Che cosa devo fare? Questo è l'interrogativo dell'Etica. L'etica riguarda l'agire umano, è una scienza pratica e non speculativa. Studia l'agire in vista di raggiungere un fine che può essere conseguito liberamente. La morale è essenzialmente scienza della libertà, perché è con la libertà che l'uomo realizza se stesso.

La persona umana è un essere che vive in società. Il progetto di vita e i fini perseguiti da una persona devono coniugarsi con quelli di altre persone. In ragione di questi dati di esperienza comune sorge la Politica. Questa è un'altra branca della Filosofia, e studia le virtù e i doveri dell'uomo in quanto è inserito in una comunità sociale.

In sintesi gli argomenti trattati: i grandi paradigmi morali; il fine ultimo dell'uomo; la pienezza della felicità secondo san Tommaso d'Aquino; legge e coscienza; le fonti della moralità; l'atto umano e le passioni; le virtù morali; il peccato; l'impegno morale nella cultura della persona e della società; che cosa è la filosofia politica; i grandi paradigmi politici; la persona soggetto primario della politica; il bene comune; il potere politico: autorità e sovranità; le virtù politiche: prudenza, obbedienza, giustizia; la legge civile e lo Stato di diritto; diritti e doveri dell'uomo; la dottrina sociale della Chiesa; la risposta cristiana ad alcuni problemi socio-politici; l'amore e la pace, valori supremi di una politica planetaria.

Battista Mondin, sacerdote saveriano, ha studiato filosofia all'Università di Harvard (USA) e ha insegnato per decenni filosofia e teologia all'Università Cattolica di Milano e all'Università Urbaniana di Roma. Come esperto teologo ha ricoperto il ruolo di consulente episcopale nei lavori del Concilio Vaticano II. È stato presidente dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia.



EDIZIONI STUDIO DOMENICANO

ISBN 978887094-649-9



9 788870 946499

€ 28,00