

*studi*

## **Il principio personalista**

*Note per una discussione sul ruolo del principio personalista nella determinazione dell'ordine ideale della vita buona*<sup>1</sup>

GABRIEL CHALMETA\*

Sommario: 1. Il metodo dell'etica classica. 2. La beatitudine (la vita buona) e il principio personalista nell'esperienza comune; a) Il senso della vita umana: la felicità; b) Il dover-essere della vita umana: il raggiungimento della beatitudine attraverso il principio personalista. 3. La beatitudine (la vita buona) e il principio personalista alla luce della riflessione filosofica; a) La beatitudine, l'amore e l'essere; b) L'Ideale pratico; c) Il principio personalista; 4) Il principio personalista nella determinazione dell'ordine ideale della vita buona; a) L'ordine ideale della vita buona; b) Le implicazioni esistenziali del principio personalista.



### **1. Il metodo dell'etica classica**

Dell'etica si possono proporre diverse definizioni valide, attraverso cui viene messo in risalto ora l'uno ora l'altro degli elementi caratteristici di questa scienza: il dovere, la norma, la virtù, la coscienza, ecc. C'è però una definizione che, a nostro parere, coglierebbe meglio delle altre il suo oggetto formale. È quella che si troverebbe latente, più che altro nella forma di una certa metodologia, nella filosofia classica: l'etica sarebbe quella parte della filosofia che studia la verità ultima sul senso della vita umana (per quale motivo si vive?), per poi, in base a questo criterio finalistico, individuare la razionalità dei diversi comportamenti-tipo: la

---

\* Ateneo Romano della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare 49 - 00186 Roma

<sup>1</sup> Parliamo di "note" perché l'obiettivo limitato del presente saggio sarebbe quello di suscitare un dibattito utile alla chiarificazione e all'approfondimento teoretici delle nozioni chiave nel modo "personalista" di impostare l'etica, che appare sempre più diffuso e promettente. Perciò la nostra esposizione si presenta talvolta più in forma propositiva che argomentata e, d'altra parte, i riferimenti bibliografici sono stati ridotti al minimo indispensabile.

loro bontà (razionalità etica) o malizia (irrazionalità etica), e determinare così l'ordine ideale (razionale) della vita buona<sup>2</sup>.

Più concretamente, nell'etica classica si partirebbe dalla constatazione che il senso della vita umana è raggiungere quella perfezione "spirituale" del vivere che è la beatitudine o felicità perfetta. Conseguentemente verranno considerate buone (eticamente razionali) le azioni libere con cui l'uomo diviene felice o beato, mentre saranno ritenute cattive, o comunque non buone (eticamente irrazionali) le azioni umane con cui ci si allontana da questo scopo, o comunque non lo si raggiunge<sup>3</sup>.

A dire il vero, questa particolare metodologia etica è stata adoperata dall'etica classica soprattutto, anche se non esclusivamente, nel determinare la natura generica della vita buona<sup>4</sup>. Tuttavia, a nostro avviso, una simile impostazione della ricerca etica, purché venga convenientemente integrata con alcuni elementi provenienti dalla filosofia personalista, si dimostra altrettanto valida e fruttuosa quando lo scopo è arrivare all'individuazione dei comportamenti umani con cui si vive bene nelle diverse circostanze esistenziali, che è il compito dell'etica speciale o applicata. D'altra parte, lo stesso personalismo etico trae notevoli benefici da questo contatto.

Tra i vantaggi dell'estendere l'approccio generale dell'etica classica al momento applicativo di questa scienza ci sarebbe, in primo luogo, la sua vicinanza

---

<sup>2</sup> Considero "filosofia classica" quella di Platone e di Aristotele nell'interpretazione e rielaborazione di s. Agostino e s. Tommaso d'Aquino. Sono consapevole che l'attribuzione di una simile metodologia etica al pensiero classico è problematica, soprattutto — direi — nel caso di Aristotele. Allo scopo di chiarire la dottrina di quest'ultimo autore mi sembra particolarmente utile R. KRAUT, *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, Princeton 1989, dove si propone una lettura di Aristotele in linea con la nostra. Un'interpretazione diversa è stata invece sostenuta da S. BROADIE, in *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York 1991. Ma lo stesso Kraut, in *In Defense of the Grand End*, «Ethics», 2 (1993), pp. 361-374, risponderebbe a nostro parere in forma convincente alle obiezioni sollevate da Broadie.

<sup>3</sup> Tra l'abbondante bibliografia esistente al riguardo, mi limito a segnalare due opere che mi sembrano particolarmente interessanti, anche se sono di carattere prevalentemente teoretico anziché storiografico: G. ABBA, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1989, e R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991 (ed. orig.: *Glück und Wohlwollen*, Ernst Klett, Stuttgart 1989).

<sup>4</sup> Molto genericamente parlando, si potrebbe dire che in Platone e s. Agostino manca una vera e propria teoria dell'etica speciale o applicata. Per quanto riguarda invece Aristotele e Tommaso d'Aquino, non è difficile trovare in questi autori affermazioni che ricollegano l'intero ordine ideale della vita buona ad un unico principio: al Fine ultimo, oppure all'idea di "giustizia generale", secondo la quale "a ciascuno è dovuto il suo" (*unicuique suum*). Ma questa *reductio ad unum* del ragionamento etico sembra perdersi nel momento applicativo, cioè quando viene studiato il contenuto positivo delle diverse virtù, o — più in generale — quando si cerca di spiegare la forma in cui ognuna delle quattro virtù etiche fondamentali realizza positivamente la "giustizia generale" e il Fine ultimo. In questo senso (e unicamente in questo senso) mi sembra giusta la critica che CH. LARMORE ha rivolto al neoaristotelismo di A. MacIntyre in *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, ch. 2 (trad. it.: *Le strutture della complessità morale*, Feltrinelli, Milano 1990), anche se, a mio avviso, tali critiche riguardano lo stesso Aristotele, di cui MacIntyre avrebbe fatto l'interpretazione autentica.

a ciò che intuitivamente viene percepito dall'uomo comune come il "dover-essere" o il "dover-fare" nella vita quotidiana: cioè, diventare felici. Ci sembra questa la via più idonea, se non l'unica, per fare un'etica "della prima persona", davvero capace di coinvolgere la libertà dell'individuo<sup>5</sup>.

D'altra parte, adoperando questa metodologia si allontanerebbe il rischio, tutt'altro che ipotetico come dimostra la storia, di costruire un'etica giuridicista: prevalentemente negativa (cioè, incentrata sulla domanda: quali sono i comportamenti che si devono evitare?) e, perciò stesso, integrata da doveri unidirezionali. È noto, infatti, quanto spesso i diversi doveri etici sono stati concepiti alla stregua dei precetti giuridico-positivi, che sono, per l'appunto, predominantemente negativi e unidirezionali, con il risultato di trasformare l'etica applicata in una casistica negativa e — tante volte — ideologizzata<sup>6</sup>. Invece, la metodologia da noi scelta ci pone di fronte a una domanda (quali sono i comportamenti con cui si è beati, si vive bene?) che, oltre a cogliere più perfettamente l'essenza dell'etica, chiama in causa delle risposte fondamentalmente positive, e dunque più polivalenti ed aperte ad una loro applicazione contestualizzata<sup>7</sup>.

Vediamo allora quali dovrebbero essere, a nostro avviso, i tratti fondamentali di questo modo di impostare l'etica speciale o applicata. Il nostro punto di avvio sarà l'esame delle caratteristiche che la beatitudine o felicità perfetta pre-

<sup>5</sup> Sulla distinzione tra l'etica "della prima persona" e l'etica "della terza persona", e i problemi a cui è andata incontro l'etica "della terza persona" tipica della modernità, si può consultare il saggio di G. ABBA, *Felicità, vita buona e virtù*, o.c., specialmente pp. 97-104. Dello stesso autore si veda anche: *Una filosofia morale per l'educazione alla vita buona*, «Salesianum», 53 (1991), pp. 281 ss.

<sup>6</sup> Le conseguenze negative che derivano dal fatto di concepire la legge positiva come l'analogato princeps tra i diversi tipi di precetti sono state ben studiate da J. MARITAIN in *La loi naturelle ou loi non écrite*, Éditions Universitaires, Fribourg (Suisse) 1986, principalmente nella lezione II (trad. it.: *Nove lezioni sulla legge naturale*, Jaca Book, Milano 1985: si vedano in questa edizione le interessanti riflessioni in proposito di F. VIOLA nell'Introduzione: *La conoscenza della legge naturale nel pensiero di Jacques Maritain*, n. 1).

<sup>7</sup> È in questa direzione che, a nostro giudizio, va risolto definitivamente un problema verso il quale esiste oggi una particolare sensibilità: la compatibilità tra le verità etiche assolute, da una parte, ed i valori tipicamente democratici, il pluralismo culturale, ecc., dall'altra. Ritengo, infatti, che la via per il superamento delle teorie etiche "integraliste" (che potremmo definire come teorie che fanno un indebito appello in tutti i contesti sociali ai principi etici particolari adeguati solo al sistema di relazioni tipico dei gruppi amicali) non occorre cercarla nel ricorso ad una "teoria delle varie verità etiche" (amicale e pubblica, essenzialmente). Occorrerà, invece, notare come la contestualizzazione dei principi assoluti che riguardano il dover-essere dei rapporti interpersonali (la contestualizzazione del principio personalista) è, in realtà, un'esigenza degli stessi principi assoluti (del principio personalista). Tale contestualizzazione non sarebbe, dunque, una questione di semplice efficacia, cioè di maggiore successo nel momento di trasformare il dover-essere in un essere effettivo. Né si tratterebbe semplicemente di tenere conto delle condizioni esterne e di valutare poi l'eticità delle azioni in funzione di attenuanti o aggravanti. L'idea di fondo, che qui mi limito ad enunciare senza giustificarla né precisarla come sarebbe necessario, è piuttosto che, come ha segnalato P. Donati, superando alcune posizioni dell'etica classica, la definizione della situazione sociale entra dentro l'azione e quindi fa parte della sua eticità (cfr. P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, F. Angeli, Milano 1991, specialmente pp. 289 ss.).

*studi*

senta nell'esperienza. Il punto di arrivo sarà invece costituito dalla formulazione di alcuni principi, i più importanti e universali, sul contenuto dell'ordine ideale della vita buona. Tra essi spicca il principio personalista.

## **2. La beatitudine (la vita buona) e il principio personalista nell'esperienza comune**

### **a) Il senso della vita umana: la felicità**

Il senso ultimo della vita umana, dell'esistenza che l'uomo modella in una forma o nell'altra mediante la sua libertà, non viene scelto dai singoli individui, ma viene dato loro insieme con l'umanità, con la loro natura di uomini. L'uomo, perché uomo, vuole in tutte le sue azioni la "felicità", nel significato più ampio di questo termine che è quello che esso assume nel linguaggio comune.

Di primo acchito, è vero, potrebbe sembrare che l'uomo non voglia effettivamente la felicità, ma solo le varie cose di cui si occupa nella sua attività. Non è tuttavia difficile scoprire e oggettivizzare la presenza operativa di tale desiderio in ogni nostra azione: se noi decidiamo di comportarci in un certo modo è, in ultima analisi, perché pensiamo di poter raggiungere così la felicità. Accade semplicemente che il desiderio di felicità non è sempre esplicito, anche se in realtà palpita nel profondo di tutte le decisioni umane, persino in quelle che sembrano più disperate (si pensi al caso estremo di un uomo che decide di impiccarsi: lo fa, certamente, perché crede — erroneamente — di poter sfuggire in questo modo all'infelicità, e di raggiungere una certa pace, una certa felicità).

Il principio generale con cui possiamo sintetizzare questa esperienza comune ammette una duplice formulazione:

1) *Formulazione positiva*: la felicità è il fine ultimo in cui confluiscono i diversi scopi in base ai quali l'uomo decide come vivere. Si tratta, in altre parole, del limite intenzionale verso il quale puntano tutte le azioni da cui è integrata la vita umana.

2) *Formulazione negativa*: la vita felice non è mai amata o desiderata come mezzo per raggiungere qualche altra modalità di vita. Perciò, la domanda: "a quale scopo essere felici?", non ha alcun senso, né trova alcuna risposta razionale.

Com'è noto la più importante delle obiezioni sollevate contro questa conclusione è venuta da quegli autori (principalmente I. Kant) che hanno ritenuto che la felicità, come senso o motivazione spontanea del vivere umano, può e persino deve essere superata perché "egoistica". La razionalità etica, si sostiene, consisterebbe specificamente nel vivere d'accordo con certi doveri, i quali — secondo alcuni autori — non coincidono necessariamente con la felicità, o anzi (ad esempio, per Kant) la escluderebbero assolutamente come motivazione etica del nostro agire.

In questa dottrina, e senza affrontare direttamente l'obiezione riguardante l'ipotetico egoismo dell'etica della felicità<sup>8</sup>, bisognerebbe distinguere due parti.

---

<sup>8</sup> Il bene, la razionalità etica così com'è concepita nell'etica della felicità implica certamente l'amore di sé stessi. Ma è altrettanto vero che un tale amore di sé non è sempre egoistico. Egoistico è l'amore proprio che non ci porta all'amore di Dio e del prossimo. Non è però

Nella prima di esse si afferma che il senso della vita umana è compiere il proprio dovere, e ciò è sostanzialmente giusto giacché, come tra poco vedremo, vivere secondo i propri doveri altro non è che perseguire un certo tipo di felicità. Ma, per l'appunto, il dovere e la felicità non sono due tipi di motivazione dell'agire libero contrapposte o, comunque, autonome, come invece sostengono gli autori suaccennati. La domanda: "perché mai dovrei fare x?", che tante volte sorge spontanea nella vita di tutti i giorni, solo trova una risposta praticamente razionale, cioè capace di coinvolgere la libertà umana, quando ad essa si risponde in termini di felicità.

In senso stretto, e al di là di quelle che possano essere le nostre prime impressioni, la motivazione alternativa: "o felicità, oppure dovere", è semplicemente impossibile: il dovere non avrebbe alcuna efficacia o potere di attrazione sulla volontà, alcun significato come possibile causa determinante delle azioni libere, se non si presentasse dinanzi al soggetto come un "qualcosa" da cui seguirà la personale felicità. Se un soggetto decide di compiere il proprio dovere è perché ritiene che questo comportamento lo farà in qualche modo felice, magari perché proverà la felicità di fare felici gli altri. Altrimenti, se il comportamento in questione fosse da lui percepito come causa di una vita del tutto disgraziata, senza nemmeno la felicità che proviene dalla speranza di una futura felicità, o quella causata dall'aver fatto felice qualcun altro, allora il soggetto non lo sceglierebbe mai consapevolmente<sup>9</sup>.

questo il caso delle azioni con cui si raggiunge l'autentica felicità. Con queste azioni, come vedremo, l'amore del soggetto non si ferma al proprio "io", bensì lo assume per portarlo alla comunione di amore con Dio e con il prossimo.

Le prime impressioni che si possono avere in questa materia - lo riconosciamo volentieri - sono probabilmente contrarie alle idee appena esposte. Ciò, a nostro parere, sarebbe da attribuirsi ad una certa filosofia (diventata a poco a poco cultura) le cui radici sono molto lontane nel tempo, e che ha definito l'amore di amicizia (Agape) come opposizione all'amore interessato (Eros) (cfr. J. PIEPER, *Sull'amore*, Morcelliana, Brescia 1974). Non esiste in realtà tale opposizione; anzi, a nostro avviso, solo nell'etica della ricerca della personale beatitudine trova una compiuta spiegazione l'esperienza più comune sull'autentico comportamento amichevole o altruistico (cfr. A. MANZONI, *Osservazioni sulla morale cattolica*, Paoline, Milano 1986, specialmente pp. 207-208, e C. S. LEWIS, *The Four Loves*, Harcourt, New York 1960 (trad. it.: *I quattro amori*, Jaca Book, Milano 1980).

Allo scopo di illustrare questa affermazione riportiamo qui, con qualche piccolo cambiamento, un esempio molto illuminante elaborato da M. STOCKER, in *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, «Journal of Philosophy», 73 (1976), pp. 453-466. Immaginiamo, scrive questo autore, di ritrovarci ricoverati in ospedale, e di ricevere la visita di un amico. Immaginiamo, inoltre, che nel ringraziarlo per la sua premura, ricevessimo una risposta di questo tipo: "Non preoccuparti, non è nulla: tanto l'ho fatto — nonostante abbia dovuto attraversare la città — per altruismo, per amore al proprio dovere". Il senso etico comune si rifiuta di giudicare altruistico, pienamente buono un atteggiamento (interno ed esterno) di questo tipo, e potrebbe anche considerarlo egoistico, frutto di un desiderio di autoaffermazione contrario alla razionalità etica. Buono, veramente altruistico, è piuttosto quel tipo di atteggiamento che porta a realizzare l'interesse comune, e perciò a sentire e anche a dire: "Non ti preoccupare, non è nulla: tanto l'ho fatto — nonostante abbia dovuto superare qualche difficoltà — perché sono felice di trovarmi con te".

<sup>9</sup> Si deve inoltre tenere conto che l'ipotetica esistenza di due ideali ultimi e contrapposti nella vita dell'uomo sarebbe incompatibile con la sua libertà razionale, cioè con la libertà non ridotta a mero capriccio o spontaneità. Infatti, come ha scritto R. SPAEMANN, se l'orizzonte ideale dell'agire umano non fosse unico, «i fini delle nostre azioni sarebbero

## **b) Il dover-essere della vita umana: il raggiungimento della beatitudine attraverso il principio personalista**

Fino a questo punto abbiamo esaminato la più ampia e generica delle nozioni di felicità: quella, dicevamo, che sta dietro alla corrispondente parola del linguaggio comune. Ad essa corrisponde un'idea di bene e di vita buona che è altrettanto ampia: l'idea di bene come "ciò che tutti desiderano", secondo una definizione classica.

Il formalismo, la genericità dell'idea di felicità come senso necessario e universale della vita umana spiega perché quando gli uomini tentano di raggiungerla si muovono per scopi che sono in realtà molto diversi tra di loro: il piacere, il potere, la scienza, l'amore di Dio, ecc. Ora, proprio per questo motivo, si potrebbe pensare che dalla nozione di felicità non è possibile dedurre alcun criterio che possa fungere da regola o misura oggettiva per l'individuazione della razionalità etica dei diversi comportamenti umani. Così hanno infatti pensato non pochi filosofi, i quali sono arrivati alla conclusione che è da escludere assolutamente l'etica come scienza universale sul bene e sul male dell'agire umano, oppure, secondo un'opinione più diffusa e anche più moderata, hanno sostenuto che questa scienza andava costruita su altri presupposti, giacché ogni tentativo di fondazione dell'etica sulla base della tendenza umana alla felicità sfocerebbe necessariamente nel relativismo e nel formalismo etico.

Queste opinioni riflettono un dato innegabile: la felicità da noi presentata come senso necessario e universale della vita umana non appare determinata nell'esperienza umana al punto da pre-determinare la condotta della persona, e la migliore dimostrazione di questo fatto è, per l'appunto, la stessa libertà umana e la molteplicità dei progetti di vita felice che gli uomini hanno.

Tuttavia, dobbiamo anche dire che ci si allontana dalla verità dei fatti nella misura in cui si esclude la possibilità di ricavare dall'esperienza universale della felicità alcune indicazioni generali, le quali contengono in potenza, cioè in una forma per così dire seminale, tutte le verità etiche essenziali dell'ordine oggettivo della vita felice. Un primo indizio chiaro della presenza e dell'operatività di un certo ordine oggettivo della vita felice lo costituisce l'esperienza, molto comune se non universale, di alcune scelte che noi riconosciamo come "sbagliate" *a posteriori*, perché nonostante sia stato ottenuto il risultato che avevamo previsto, ci rendiamo conto che con esso non abbiamo raggiunto "la felicità che noi, in fondo, volevamo".

Pertanto, anche se tutte le nostre scelte sono motivate dalla ricerca della felicità, esiste una felicità vera (quella che noi cerchiamo) e una felicità non vera (apparente), cioè un vero bene e un falso bene. Come distinguerli? Sempre in base all'esperienza comune, crediamo di poter indicare tre caratteristiche positive della

---

semplicemente incommensurabili tra di loro. Ciò significherebbe, a sua volta, che non potremmo equipararli: sarebbe impossibile per noi metterli in relazione. I nostri fini non avrebbero, per così dire, un valore esistenziale di scambio su cui poggiare per sacrificare in modo razionale — come noi invece facciamo continuamente — uno qualsiasi di loro per un altro. Di conseguenza, i fini diventano commensurabili poiché possiamo intenderli come mezzi per altri fini. Con l'idea di vita riuscita [di vita felice, abbiamo detto noi] si costituisce un fine coinvolgente tutti i diversi scopi delle nostre azioni che ci permette di affermare la libertà dell'inclinazione» (cfr. *Felicidad y benevolencia*, cit., pp. 53-54).

vera felicità e del vero bene<sup>10</sup>, di fondamentale importanza per l'analisi filosofica che seguirà immediatamente.

Dobbiamo anzitutto fare riferimento all'*infinitezza* delle varie aspettative che la vera felicità contiene in sé: essa, infatti, costituisce un certo orizzonte pratico, il quale — come abbiamo notato poco fa — ci fa capire continuamente che nessuno dei nostri fini particolari realizza pienamente “ciò” che noi in fondo volevamo: per svariati motivi (la loro durata finita, ad esempio) essi non ci saziano<sup>11</sup>. Ora, lasciando per il momento da parte la questione dell'esistenza o meno di un “oggetto” capace di appagare questo desiderio, ciò che in base a questa esperienza ci pare di poter concludere è che non è rispondente ai fatti qualsiasi altra descrizione “meno ambiziosa” della vita felice che noi (in assenza di ogni pre-giudizio) in fondo desideriamo; e, invece, sembrerebbe che il desiderio umano di una felicità limitata solo è possibile a partire dalla conclusione (dal pre-giudizio) che un'ideale pratico infinito non esiste o non è attingibile dall'uomo: una conclusione tutta da dimostrare.

Comunque, se non altro, possiamo affermare che *la vita autenticamente felice, buona, sarà quella che si avvicini di più a questo ideale di infinitezza o pienezza*. Per fare riferimento ad essa parleremo d'ora in poi di *beatitudine* e di *vita buona*. Useremo, invece, i termini *benessere* e *vita non buona* o *cattiva*, per fare riferimento ad ogni altro ideale di vita felice che sia in qualche punto riduttivo, meno ambizioso, sia perché il soggetto “si ferma” ad un grado inferiore di felicità per ignoranza, sia perché rifiuta positivamente qualche esigenza della vita buona.

Ulteriori indicazioni, molto più precise, sulla natura oggettiva della beatitudine si possono ricavare dalla conoscenza spontanea detta di “legge naturale” che ogni uomo possiede circa il “dover-essere” del suo comportamento libero. Ciò che in questo modo conosciamo sono una serie di doveri di contenuto vario: rispetterai la vita umana, non ruberai, ecc. Ma tutti questi giudizi pratici noi li possiamo ricondurre, in ultima analisi, al *principio personalista* così formulato provvisoriamente: *la persona è un “qualcosa” che non deve mai essere trattata (voluta, amata) come un semplice mezzo, come uno strumento di cui io possa fare un uso indiscriminato allo scopo di raggiungere qualsiasi altra cosa; invece, ogni persona va sempre trattata (voluta, amata) come fine, o meglio ancora, rispettando i suoi fini umani*<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> La prospettiva positiva per l'individuazione della vera felicità che noi assumiamo in seguito potrebbe essere utilmente completata con quella negativa della progressiva esclusione di tutte quelle cose che solo apparentemente causano la vera felicità, come ha fatto s. TOMMASO D'AQUINO nella *Summa theologiae* I-II, q. 2, a proposito della ricchezza, la gloria, il potere, il piacere, ecc.

<sup>11</sup> C. S. LEWIS ha illustrato magnificamente questa esperienza in *The Pilgrim's Regress*, Collins, Glasgow 1933 (trad. it.: *Le due vie del pellegrino*, Jaca Book, Milano 1981).

<sup>12</sup> Nella formulazione di questo fondamentale principio etico consideriamo sinonimi “trattare” e “amare” giacché il volere che sfocia nell'azione esterna (“tratto”) ha rilevanza etica nella misura in cui esso è la manifestazione della presa di posizione immanente (“amore”) nei confronti dell'oggetto.

La formulazione di questo principio che troviamo in I. KANT è concretamente la seguente: «Agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre allo stesso tempo come un fine e mai come un mezzo» (cfr. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Leipzig 1785, pp. 53-54). Più chiara ci sembra

Ora, tutto ciò significa che nell'ambito della libera dinamica personale l'uomo è soggetto di una duplice conoscenza pratica. La prima è di tipo fattuale e consiste nella consapevolezza di volere raggiungere con le mie azioni la beatitudine: voglio la felicità sempre come fine, e mai come un mezzo per raggiungere qualcos'altro. Contemporaneamente, nel momento di agire, c'è un'altra conoscenza che è invece di tipo normativo, e che consiste nella consapevolezza di non dover trattare (amare) le persone come mezzo, bensì come fini delle mie azioni. Quale rapporto esiste tra le realtà che in entrambi i casi mi si presentano come dei fini: la beatitudine e la persona?

In buona logica, da quelle due premesse, e senza l'aggiunta di altri dati e riflessioni, noi non crediamo che si possa dedurre conclusione alcuna giacché esse si collocano su due piani diversi: quello dei fatti ("amo il fine della felicità") e quello del dover-essere ("dovrei amare la persona come fine"). Ma, nel contempo, l'unità (non contraddizione) della conoscenza non potrà non spingere gli uomini a considerare seriamente la possibilità che quel tipo di inclinazione ad agire che viene chiamato "dovere", e che spinge loro a trattare (amare) ogni persona come fine, altro non sia che una determinazione del loro desiderio di vera felicità. Sarà allora l'esperienza stessa a confermare tale ipotesi. E infatti, più come frutto dell'intuizione e dell'esperienza che come una conclusione razionalmente fondata, si è a poco a poco creato lungo la storia un consenso quasi universale sul fatto che «gli uomini sono stati creati perché l'uno potesse fare il bene dell'altro»<sup>13</sup>.

Su un ultimo dato dell'esperienza etica converrebbe soffermarci qui. Esso ci servirà, tra l'altro, a meglio capire il rapporto esistente tra "il" dovere umano (quello espresso dal principio personalista) e l'inclinazione umana alla felicità.

È facilmente constatabile come i diversi beni della vita umana che si riassumono nell'amore verso il prossimo (principio personalista), sebbene vengano universalmente o quasi universalmente colti in astratto come superiori e più adeguati in vista della beatitudine, entrano tuttavia in concorrenza con altri beni inferiori (il piacere e l'orgoglio, fondamentalmente) nel momento di affrontare le concrete scelte esistenziali. Anzi, non di rado capita che questo rapporto concorrenziale si risolva a favore dei beni inferiori, giacché l'uomo, messo di fronte alle scelte singole della vita reale, sperimenta in maniera più forte, più immediata e sicura l'attrazione del benessere che proviene da ciò che cade sotto i sensi e porta alla loro soddisfazione (il piacere), oppure da ciò che serve ad affermare o difendere in ogni circostanza la propria superiorità (l'orgoglio). I diversi beni che fanno parte integrante dell'amore verso gli altri non hanno invece questa immediatezza, non conquistano l'uomo con altrettanta facilità, e perciò, quando entrano in conflitto con i precedenti subiscono spesso una sconfitta<sup>14</sup>.

---

però la riformulazione che propone K. WOJTYLA, e a cui noi ci siamo ispirati: «Ogni volta che nella tua condotta una persona è oggetto della tua azione, non dimenticare che non devi trattarla soltanto come un mezzo, come uno strumento, ma tieni conto del fatto che anch'essa ha, o perlomeno dovrebbe avere, il proprio fine» (cfr. *Amore e responsabilità*, Marietti, Genova 1988, p. 20).

<sup>13</sup> CICERONE, *De officiis*, I.IV. Nello stesso senso si vedano le testimonianze storiche raccolte da C. S. LEWIS in Appendice al suo *The Abolition of Man*, Collins, Glasgow 1990 (Eight impression), pp. 49-59 (trad. it.: *L'abolizione dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1979, pp. 83-99).

<sup>14</sup> Cfr. K. WOJTYLA, *Educazione all'amore*, Logos, Roma 1978, p. 109.

È proprio questo conflitto interno all'uomo a spiegare perché il cammino della beatitudine ci si presenta nella vita reale, nelle scelte particolari, come un cammino libero e — molto spesso — anche come un cammino in salita. È un cammino libero perché, com'è noto, la distinzione tra i piani della conoscenza etica universale e della conoscenza etica prudenziale è il motivo, o almeno uno dei motivi essenziali, per cui le nostre scelte non si trovano pre-determinate dai fini che in astratto ci si presentano come superiori: la generosità, la fermezza, ... in poche parole, l'amore verso il prossimo<sup>15</sup>. Ed è, inoltre, un cammino in salita non solo perché esso punta verso i valori superiori, ma anche perché, nel percorrerlo, si richiede molte volte di negare all'io ciò che lo attrae e coinvolge in modo più immediato (un'idea che si trova perfettamente in linea con la convinzione dell'uomo comune che "i valori che danno di più, costano anche di più").

Alla luce di questi fatti, che potremmo riassumere dicendo che *la beatitudine possiede le caratteristiche di una libera ascesi*<sup>16</sup>, diventa relativamente semplice percepire l'identità esistente tra l'inclinazione umana alla beatitudine e il dovere umano. La spinta, la chiamata ad agire che ogni uomo sente nella forma di "dovere di amare il prossimo" altro non è che l'impulso, l'inclinazione necessaria ma non necessitante (libera) alla beatitudine: altrimenti, per quale ragione il giudizio "io devo..." sarebbe capace di coinvolgere la nostra libertà? Se, nonostante questo chiarimento, noi stentiamo ancora a riconoscere l'esistenza di tale identità è solo perché l'espressione "è un mio dovere" viene riservata, generalmente, ai casi in cui si vuole mettere in risalto che il comportamento in questione, oltre che come eticamente razionale, viene anche percepito dal soggetto come gravoso o difficile (come cammino "in salita") giacché implica la rinuncia ad alcuni valori inferiori<sup>17</sup>.

Uno sguardo critico su tutto ciò che è emerso dalla nostra analisi dell'esperienza etica comune crediamo metterebbe a fuoco due suoi importanti limiti. Il primo è che alcune delle nostre conclusioni così ottenute non appaiono sufficientemente fondate. Inoltre, il principio personalista così come emerge da quell'esperienza non sempre dà delle indicazioni chiare per l'azione. Nel caso dell'omicidio, della rapina, del traffico di droga, ecc., sembrerebbe abbastanza evidente che si opera una strumentalizzazione della persona, giacché essa viene usata come mezzo per soddisfare il proprio benessere: il proprio desiderio di vendetta, di ricchezza, ecc. Ma in molti altri casi la valutazione da fare non è tanto chiara: come

---

<sup>15</sup> Cfr. s. TOMMASO D'AQUINO, *QQ. DD. de malo*, q. 6, a. un.

<sup>16</sup> Come ha fatto notare K. Wojtyła sarebbe sbagliato «pensare che l'ascesi consista in una fuga dalla vita [...] L'ascesi ha un profondo significato realistico, e solo chi agisce con realismo è in grado di praticarla. La passione per la realtà, l'interesse per il bene autentico, l'amore per l'ordine che da esso viene emanato, questi sono gli elementi sui quali si basano tutte le azioni ascetiche nel loro significato più genuino. Bisogna però ridare alla parola ascesi questo significato, il significato cioè che la cosiddetta morale utilitaristica le ha tolto» (cfr. *Educazione all'amore*, o.c., pp. 110-111).

<sup>17</sup> Ho studiato più in dettaglio questa nozione di "dover-essere" in *La verdad sobre el "deber-ser"*, in "Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale", vol. IV, Lib. Ed. Vaticana, Roma 1991, pp. 138-146.

determinare, ad esempio, le circostanze in cui far lavorare una persona per me è buono oppure suppone una sua strumentalizzazione?

Il superamento di questi limiti chiama in causa la scienza etica. Attraverso la riflessione filosofica sui dati e sui principi fin qui emersi infatti riteniamo che sarà possibile fondare più perfettamente la tesi secondo cui la beatitudine si attuerebbe attraverso il principio personalista, e potremo anche formularlo in modo tale che possa davvero servire come principio-guida per l'esistenza.

### 3. La beatitudine (la vita buona) e il principio personalista alla luce della riflessione filosofica

La via razionale che noi seguiremo allo scopo di determinare la natura della beatitudine coincide sostanzialmente con quella magistralmente tracciata da s. AGOSTINO nel suo *De moribus*<sup>18</sup>. Prenderemo quindi avvio dalla constatazione che l'uomo nella presente condizione non gode di una felicità perfetta, ma si trova nella situazione di chi è ancora alla sua ricerca. La questione si pone allora nei seguenti termini: che cosa dovrà fare l'uomo per raggiungere la beatitudine?

A questo proposito, due sono le conclusioni quasi evidenti per s. Agostino<sup>19</sup>. Anzitutto, tenendo conto del fatto che la beatitudine non è ancora in noi, dovremo per forza dedurre che essa va cercata nelle realtà extra-soggettive. Ma altrettanto necessaria è una seconda conclusione: il rapporto da stabilire con l'essere extra-soggettivo sarà di amore, sicché esso diventi in qualche modo parte integrante della propria soggettività, dell'io, che è "il luogo" proprio della beatitudine<sup>20</sup>. Queste affermazioni saranno da noi esaminate in un primo paragrafo (a).

Ma, quali sarebbero le realtà extra-soggettive che occorre concretamente amare allo scopo di essere beati, si chiede in seguito s. Agostino? Oggetto del

<sup>18</sup> Cfr. *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manicheorum*, L. I (trad. it.: *Dei costumi della Chiesa Cattolica e dei Manichei*, Fiorentina, Firenze 1935).

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, principalmente c. 3, n. 4, e c. 6, n. 9.

<sup>20</sup> Per mettere in piena luce il significato di queste affermazioni, e la spiegazione che seguirà immediatamente, ci pare opportuno ricordare brevemente alcune nozioni di base sugli atti di conoscenza e di amore:

a) La conoscenza è la porta d'ingresso alla soggettività umana della realtà extra-soggettiva. Ciò avviene attraverso una sua trasformazione da semplice realtà in una verità presente nel giudizio della ragione, per cui riceve una nuova esistenza nel soggetto secondo il modo di esistere tipicamente conoscitivo. È possibile descrivere fenomenologicamente questa nuova esistenza della realtà come una "presenza" di essa al soggetto conoscente che è nel contempo "distante", giacché lui non si arricchisce propriamente con l'essere o la perfezione della realtà così presente.

b) Alla verità si arriva mediante la conoscenza; al bene, invece, mediante l'amore. Una volta che la realtà si fa presente mediante la conoscenza, l'uomo ha infatti la possibilità di eliminare in qualche modo (intenzionalmente) la distanza che lo separa da essa: può condurre il proprio io verso la realtà conosciuta, e arrivare infine alla "comunione" con essa.

In forma ancora più sintetica scrive TOMMASO D'AQUINO, «cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem. Sed amor facit quod ipsa res quae amatur, amanti aliquo modo uniatur» (*Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 1, ad 3).

nostro amore — risponde — dovrà essere in ultima analisi Dio, perché soltanto Lui, nella sua Infinitezza, può appagare il desiderio umano di felicità infinita (di beatitudine)<sup>21</sup>. E il prossimo? Anche il prossimo dovrà essere oggetto del nostro amore poiché «nessun passo è più certo verso l'amore di Dio, quanto l'amore dell'uomo verso l'uomo»<sup>22</sup>. Ecco, in poche parole, i due principi che secondo s. Agostino meglio esprimono l'essenza della beatitudine, e che noi esamineremo — rispettivamente — nei paragrafi **b)** e **c)**.

### a) La beatitudine, l'amore e l'essere

Indicare la soggettività come il “luogo” proprio della beatitudine potrebbe sembrare un'affermazione non solo ovvia, ma anche formale, nel senso che niente può aggiungere alla nostra conoscenza della sua natura oggettiva. E invece questa constatazione nasconde una indicazione molto utile sul corretto modo d'impostare la ricerca filosofica. Vediamo quale.

Non poche volte la metodologia adoperata a questo scopo è consistita in un attento esame e valutazione delle varie sensazioni di felicità, “spirituale” o “fisica” principalmente, che le realtà extra-soggettive causano efficientemente in noi. Il ragionamento che si fa in proposito è più o meno del tipo seguente: “pur essendo in una condizione di piacere fisico, noi possiamo sentirci al tempo stesso depressi e, al contrario, possiamo vivere in una gioia intensa, mentre contemporaneamente stiamo soffrendo fisicamente; ora, nessuno dubita neppure di quale specie di felicità sia per lui più importante nel caso che si ponga un'alternativa, perché il depresso non se ne fa niente del piacere, mentre chi prova una gioia, ne gioisce”<sup>23</sup>.

Il confronto tra la felicità “spirituale” e “fisica” si risolve, dunque, con un giudizio a favore della prima, motivo per cui si sosterrà che la beatitudine o felicità perfetta consiste in una certa sensazione di gioia o appagamento di natura spirituale<sup>24</sup>.

La precedente conclusione ci sembra sostanzialmente giusta, ma dal momento che si deduce da certe premesse che, a nostro avviso, sono parziali, è essa stessa parziale, e persino riduttiva (edonistica) quando si crede di cogliere in questo modo l'essenziale nella beatitudine umana. L'individuazione di ciò in cui la beatitudine consiste non va fatta cercando lo stato psichico più gradevole per l'uomo, intendendo per tale “stato psichico” una determinata sensazione soggettiva indipendente dall'oggetto che l'ha causata. Questa metodologia è incorretta, e ciò non tanto perché si debba o si possa fare sempre a meno di una valutazione di questo

<sup>21</sup>Cfr. s. AGOSTINO, *De moribus*, cit., principalmente L.I, c. 6, n. 10.

<sup>22</sup>Cfr. *ibid.*, c. 26, n. 48.

<sup>23</sup>Mi ispiro liberamente alle riflessioni di R. SPAEMANN, *Concetti morali fondamentali*, Piemme, Casale Monferrato 1993, p. 46 (tit. orig.: *Moralische Grundbegriffe*, C. H. Beck'sche, München 1986).

<sup>24</sup>Un'analisi di questo tipo fa, ad esempio, J. STUART MILL nel capitolo II del suo *Utilitarianism* (1863; trad. it.: *Utilitarismo*, Cappelli, Bologna 1981). Non mancano però esempi simili fuori dell'utilitarismo (com'è il caso, per citarne uno recente, di F. ALBERONI - S. VECA, *L'altruismo e la morale*, Garzanti, Milano 1988, specialmente pp. 119 ss.), e persino nella Neoscolastica.

tipo, ma per il motivo fondamentale che *la differenza tra le diverse specie di felicità è determinata* non solo dalla quantità e dalla qualità delle sensazioni soggettive, ma soprattutto *dal loro differente contenuto intenzionale, oggettivo*.

Ci sono, infatti, tante forme di felicità umana quanti sono i contenuti di cui si gioisce: «la gioia per i Rolling Stones — nota, ad esempio, R. Spaemann — è diversa da quella per i Beatles, quella per la sonata di Beethoven *Hammerklavier* diversa da quella per la sonata *Waldstein*, la gioia per la presenza di un certo amico è diversa da quella per la presenza di un altro amico, e così via»<sup>25</sup>. Ciò avviene precisamente perché, come abbiamo notato con s. Agostino, la felicità umana ha come soggetto l'io e, allora, indipendentemente della sua qualità di sensazione “spirituale” o “fisica”, essa è sempre la felicità di un essere pensante e amante, e dunque viene da lui vissuta come “gioia-di-qualcosa”. Succede, in altre parole, che le diverse realtà che causano efficientemente la felicità dell'uomo non rimangono esterne ad essa, ma vi restano intenzionalmente (come oggetti dell'intelligenza e, attraverso essa, come oggetti della volontà), determinando alcune delle sue caratteristiche peculiari: sono causa formale della felicità umana, oltre che efficiente<sup>26</sup>.

Anzi, la differenziazione tra i diversi tipi di felicità in base al loro contenuto intenzionale, cioè in base alle diverse realtà che ne sono la causa, è del tutto essenziale allo scopo di determinare la loro natura o specie, ed anche il comportamento umano conseguente: solo se l'io più intimo, pensante e amante, si sente appagato e riposa in ciò che determina la propria gioia, sarà veramente felice. Altrimenti, se l'io non trova quel tipo di appagamento e di pace, se si sente inquieto sugli aspetti intenzionali della propria felicità, farà il possibile per uscire da quella situazione e si rivolgerà altrove per cercare ciò che in fondo desidera: cioè, l'autentica felicità, la beatitudine; oppure, se la ritiene impossibile o non vuole prendersi la fatica di cercarla, si chiuderà in una euforia vuota e cercherà di eliminare ogni riflessione in proposito.

Veniamo allora all'importante conseguenza di tipo metodologico che in qualche modo ci impongono le precedenti considerazioni. *L'individuazione filosofica (scientifica) della natura propria della beatitudine tra i diversi fenomeni di felicità può e deve procedere guardando soprattutto l'essere, la realtà oggettiva delle cose a cui è aperta la soggettività umana attraverso l'intelletto e l'amore*. Se queste cose sono *proporzionate* ai più ambiziosi desideri umani, potremmo concludere che nella comunione di amore con esse consiste la beatitudine umana. Altrimenti, se questi oggetti non sono tali che l'io possa unirsi e riposare pienamente in essi, dovremo considerarli fonti di solo benessere umano; anzi, alla lunga, non saranno per niente causa di felicità alcuna, giacché il cuore umano brama e si sente inquieto finché non trova la beatitudine.

## b) L'Ideale pratico

La linea di ricerca appena descritta ci porterebbe secondo s. Agostino ad una

<sup>25</sup> R. SPAEMANN, *Concetti morali fondamentali*, cit., p. 47.

<sup>26</sup> Sono molto interessanti a questo proposito le riflessioni di M. SCHELER sulla distinzione tra gli atti di amore e gli stati emozionali dell'uomo in *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980. Si veda anche R. SPAEMANN, *Concetti morali fondamentali*, cit., pp. 33 ss.; e *Felicidad y benevolencia*, cit., pp. 77-78, 94 e 179-181.

prima conclusione che lui ha così enunciato: «Seguire Dio è il desiderio della beatitudine, possederlo la beatitudine stessa. Ma lo seguiamo amandolo, lo possediamo non fatti lui stesso, bensì uniti mirabilmente a lui con lo spirito, circumfusi e immersi nella luce della sua verità»<sup>27</sup>. Una conclusione invero ovvia se Dio è il nostro Bene, cioè se egli è l'essere eterno, come eterna è la beatitudine che noi desideriamo; se possiede quella sapienza che manifesta l'ordine dell'universo da lui creato (leggi della fisica, leggi della biologia, ecc.) e a cui anela la nostra intelligenza; se è la provvidenza che, preoccupandosi delle nostre sorti, ci può dare quella sicurezza davanti all'avvenire, e quella consapevolezza di non essere "insignificanti" che tanto intensamente cerchiamo; ecc. Ma in tutte queste affermazioni il condizionale è d'obbligo, giacché presuppongono, evidentemente, l'esistenza di Dio.

Ora, dimostrare l'esistenza di Dio, e rispondere anche alle diverse obiezioni che sono state sollevate in proposito, è il compito specifico della metafisica (e concretamente della teodicea, che ne è una parte). Pertanto noi dobbiamo limitarci qui ad assumere le conoscenze già stabilite da quella scienza, tra le quali si annovera, per l'appunto, l'esistenza di Dio come Bene assoluto. Tuttavia, siccome noi siamo dell'idea — in conformità con una certa linea di interpretazione del pensiero classico — che lo stesso desiderio di beatitudine costituisce già una "dimostrazione" di quel fatto, non ci sembra fuori luogo fare in sede etica qualche breve considerazione in proposito.

Perché affermiamo che il desiderio di beatitudine costituirebbe, in qualche modo, una "dimostrazione" dell'esistenza di Dio? Perché in esso è presupposta una certa *conoscenza* di Dio, magari solo implicita e molto confusa, come Ideale pratico delle nostre azioni. Infatti, l'esperienza comune già menzionata per cui constatiamo che nessuno dei nostri fini particolari realizza pienamente *ciò* che noi in fondo volevamo, ha precisamente come condizione di possibilità una certa conoscenza di *ciò* in cui consiste il nostro Ideale pratico<sup>28</sup>. Altrimenti sarebbe impossibile il giudizio con cui si riconosce che un determinato fine particolare "non è, non realizza ciò che io avevo in mente", giacché mancherebbe uno dei termini del paragone. L'Ideale pratico, l'Assoluto assiologico, è l'aspetto sotto il quale la ragione pratica, come tale, percepisce Dio<sup>29</sup>.

Da questa prima determinazione del contenuto della beatitudine, e indipendentemente dalla conoscenza più o meno completa che l'individuo abbia di Dio, possiamo dedurre che il più importante principio universale della vita buona, della razionalità etica, è il seguente: *ogni persona deve cercare attraverso le proprie azioni la comunione con l'Assoluto*. E se una persona conosce Dio unicamente come

<sup>27</sup> Cfr. *De moribus*, cit., L. I, c. 11, n. 18.

<sup>28</sup> Cfr., ad esempio, S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1, ad 1, dove si sostiene che il desiderio umano di una felicità infinita presuppone la percezione confusa dell'esistenza di una realtà (Dio) proporzionata. In ultima analisi, si tratterebbe a nostro parere di una semplice applicazione del noto principio classico "nihil volitum nisi praecognitum".

<sup>29</sup> Sono interessanti, anche se noi non le condividiamo pienamente, le riflessioni di J. DE FINANCE sull'Ideale pratico nella sua *Etica generale*, Tipografica meridionale, Cassano Murge (Bari), pp. 191 ss.

Ideale pratico? Allora, ciò che in virtù di questo principio dovrà fare è precisamente applicarsi per meglio conoscere la verità su Dio.

Non dobbiamo però fermarci a questo punto. Un'ulteriore riflessione sulle circostanze dell'agire umano ci farà capire che, in realtà, l'Ideale pratico è attingibile attraverso tutte le azioni umane, e non solo mediante quelle che riguardano direttamente l'Assoluto (cioè, gli atti della virtù della religione). È così, in poche parole, perché l'oggetto su cui convergono tutte le azioni libere (l'amore che le informa) può essere direttamente o indirettamente la persona altrui, e, come affermava s. Agostino, «nessun passo è più certo verso l'amore di Dio, quanto l'amore dell'uomo verso l'uomo»<sup>30</sup>.

### c) Il principio personalista

L'affermazione della superiore dignità o perfezione dell'uomo nell'universo degli esseri creati, e anche dell'attività tipicamente umana (l'arte, le scienze, ecc.) su ogni altra dinamica creaturale, non solo sarebbe sicuramente capace di riscuotere un consenso praticamente unanime, ma appare anche facilmente dimostrabile. Allo stesso modo, nell'ambito specifico del dover-essere o della razionalità etica, crediamo si possa sostenere senza suscitare obiezioni di sorta che la realizzazione della beatitudine (della vita buona) dipende fondamentalmente dai legami di amore e di reciproco rispetto che l'uomo riesce a stabilire con i suoi consimili.

Un conto è però affermare l'emergenza del bene-uomo sul resto del creato, e altro conto è sostenere e dimostrare che *ogni singola persona, con la sua dinamica tipicamente umana, è un bene assoluto*, e che pertanto sarà razionale o doveroso trattarla *sempre* come fine delle nostre azioni: trattarla cioè, in un certo senso, come l'Ideale pratico, come la stessa beatitudine. Ora, non solo è proprio questa la tesi che s. Agostino sembra implicitamente sostenere, ma, ciò che più importa, è anche l'indicazione che emergerebbe dall'esperienza etica comune, dalla conoscenza spontanea detta di "legge naturale". La sintesi delle conoscenze che l'uomo può apprendere in questa maniera era infatti costituita, come abbiamo visto, dal giudizio con cui si riconosce un valore pratico assoluto ad ogni persona: essa va sempre trattata (amata) come fine e, dunque, come se della stessa beatitudine si trattasse. Occorre allora domandarsi se questo giudizio pratico spontaneo trova una qualche giustificazione razionale a conferma della sua verità, sul piano metafisico e antropologico in primo luogo, e su quello etico di conseguenza.

In applicazione della metodologia che noi abbiamo considerato più idonea per la determinazione della natura oggettiva della beatitudine, dovremmo cercare di fondare razionalmente il valore assoluto di ogni persona sulla sua perfezione o dignità. Se essa si dimostrasse infinita, cioè proporzionata al desiderio umano di beatitudine, allora potremmo concludere — come abbiamo fatto nel caso di Dio — che la persona umana possiede un valore pratico assoluto: che è, per così dire, un'incarnazione dell'Ideale pratico. Tuttavia, un ragionamento di questo tipo, almeno di primo acchito, sembrerebbe proprio escludere il valore assoluto della

---

<sup>30</sup> Cfr. *De moribus*, cit., L. I, c. 26, n. 48.

persona umana. Niente è infatti più evidente per noi stessi che la propria finitezza: «io non sono tutto l'essere; lascio fuori di me una folla di esistenti, persone o cose, e il fatto stesso di scontrarmi o di avvertirne il bisogno o desiderio manifesta la mia distinzione e il mio limite»<sup>31</sup>.

Non è però esattamente così in realtà. La verità sull'uomo è più ricca: una certa perfezione o dignità infinita è riscontrabile anche nell'uomo, in ogni uomo, anche se essa è presente nell'Assoluto e in noi in due forme essenzialmente diverse. Mentre Dio possiede in sé stesso la perfezione infinita da cui emana il suo valore pratico assoluto, una tale perfezione è presente nella persona umana solo in forma *relazionale*.

Il fenomeno generico a cui vogliamo fare riferimento con la nozione di "dignità relazionale infinita" è la caratteristica specifica della persona umana per cui, grazie alle sue potenze di intelligenza e di volontà, realizza in qualche modo l'essere universale<sup>32</sup>. Essa, infatti, è un soggetto costitutivamente (essenzialmente, potenzialmente) chiamato ad entrare in comunione con l'intero ordine dell'essere, ed effettivamente (attualmente) unito ad esso man mano che lo conosce e che lo ama<sup>33</sup>. Ora, ciò significa, tra l'altro, che l'uomo possiede relazionalmente (potenzialmente e, nella misura in cui vive bene, anche effettivamente) tutte le perfezioni proprie dell'universo.

Prima però di continuare a sviluppare questa linea di ragionamento conviene dare risposta ad un'obiezione che facilmente potrebbe essere sollevata nei suoi confronti. L'obiezione è la seguente: con l'idea di dignità relazionale ("l'uomo è degno solo in virtù del suo rapporto con certi fini"), non ci siamo allontanati da ciò che comunemente si intende per dignità umana e, più concretamente, non abbiamo operato un'indebita limitazione nella reale dignità della persona umana? Ebbene, come risposta a questi dubbi ci sembrano molto opportune le seguenti considerazioni di J. Hervada. Questi dapprima ribatte giustamente che, in realtà, «quando si pone la dignità dell'uomo nell'essere — senza una relazione all'essere migliori, al fine — la sua dignità non ha più alcun significato [razionale] perché viene svuotata del suo contenuto».

Bisogna invece sostenere — continua questo autore — che «se qualunque uomo è un essere degno — se ha la dignità umana — è perché ogni uomo ha in sé, tendenzialmente, come tendenza ordinata, la perfezione, il fine [...]. Per questo ciascun uomo ha la *dignità essenziale* della vocazione o chiamata a raggiungere i fini; è, però, soltanto l'effettiva tendenza verso i fini — la condotta retta — che gli dà la *dignità effettiva* dell'essere in cammino verso il realizzarsi. Al di fuori dell'ordinamento ai fini — e soltanto in quanto non si è ordinati al raggiungimento dei fini — non si hanno i diritti che dimanano dalla dignità umana. Chi ruba, nell'atto di rubare e in quanto sta rubando — e soltanto in quanto sta rubando — non è degno, ma

<sup>31</sup> J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, p. 61.

<sup>32</sup> «Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis» (TOMMASO D'AQUINO, *Contra gentiles* II, c. 98).

<sup>33</sup> «Omnis natura rationalis infinitatem habet vel actu vel potentia» (TOMMASO D'AQUINO, *Compendium theologiae*, c. 103).

indegno e, per questo motivo, l'azione di rubare non genera il diritto al rispetto di tale attività, bensì richiede di venire impedita, reclama la coercizione»<sup>34</sup>.

Riprendiamo allora il filo del nostro discorso. Dobbiamo chiederci più precisamente: quali sono i fini da cui l'uomo trae il suo valore assoluto? Quali sono concretamente gli esseri che l'uomo si trova costitutivamente chiamato a conoscere ed amare, e che fondano la sua incommensurabile dignità? Tutti? Sì, ma soprattutto gli esseri personali, giacché nell'universo la persona si presenta come la forma di essere più eccellente in perfezioni che vi sia. Per questo motivo il fondamento primo (secondo l'ordine gnoseologico) della dignità dell'uomo va sicuramente individuato, come hanno fatto molti autori contemporanei, nella sua capacità di stabilire relazioni intersoggettive di mutua conoscenza e amore, cioè nella sua chiamata alla comunione personale.

Ma, è sufficientemente dimostrata a questo punto la dignità o perfezione infinita di ogni persona? No, almeno in ultima analisi. Perché? Perché la capacità del soggetto umano di entrare in comunione anche con l'intera umanità, dal momento che riguarda degli esseri la cui perfezione è in sé finita, non basta a fondare una sua perfezione incommensurabile. Solo se viene superata questa prospettiva meramente "orizzontale", se si riconosce cioè che nell'ambito dell'essere esiste Qualcuno che possiede in sé stesso una dignità o perfezione infinita, e con cui ogni persona umana è chiamata ad entrare in comunione, si potrà giustificare l'attribuzione a quest'ultima di un'analogia (relazionale) dignità infinita<sup>35</sup>. Lo ha capito bene il pensiero classico, il quale, attraverso la nozione di "immagine di Dio" ha voluto esprimere e sostenere che non la finalizzazione ad un tutto grande quanto si voglia, ma sempre finito (l'universo, l'umanità), costituisce il fondamento ultimo della dignità umana, bensì la sua chiamata alla comunione con il Tutto, con l'Ideale pratico<sup>36</sup>.

Veniamo allora alla conclusione etica che si dedurrebbe da questa breve riflessione metafisica e antropologica. Risulterebbe, fondamentalmente, che possiamo

---

<sup>34</sup> Cfr. J. HERVADA, *Introduzione critica al diritto naturale*, Giuffrè, Milano 1990<sup>5</sup>, p. 150. L'eteronomia dei fini su cui si fonda il nostro parere la dignità umana è ciò che distingue essenzialmente il principio personalista così come noi lo abbiamo formulato, da quello formulato da Kant (cfr. nota 12), permettendoci di superare il formalismo caratteristico della dottrina etica di questo autore.

<sup>35</sup> L'insufficienza della fondazione meramente "orizzontale" della dignità umana è stata spiegata da J. DE FINANCE nel modo seguente: «poiché la persona si differenzia, tra gli esistenti, per il potere di far esistere in sé gli altri in quanto altri, si potrebbe pensare che il suo valore derivi dal rapporto agli oggetti che fa così esistere. Ma, o questi stessi oggetti sono persone, e, in tale caso, eccoci coinvolti in un circolo vizioso; oppure questi oggetti sono, in definitiva, delle cose: il valore della persona deriverebbe dalla sua attitudine a riprodurre internamente l'universo. Tuttavia non vediamo perché tale attitudine le conferirebbe una dignità eccezionale [...]. Attraverso gli enti particolari che pensa o ama, quello che la persona ricerca è l'esse intelligibile, l'esse amabile, la forma pura della verità e del valore. Ed è dal rapporto con questa forma pura che essa deriva la sua eminente dignità» (cfr. *Esistenza e libertà*, cit., p. 66).

<sup>36</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, ad esempio, scrive che il primo e più imperfetto dei motivi per cui l'uomo è "immagine di Dio" va individuato nella sua «capacità naturale di conoscere e amare Dio; una capacità che costituisce la stessa natura della mente e che, di conseguenza, è comune a tutti gli uomini» (cfr. *Summa theologiae*, I, q. 93, a. 4, c.).

davvero affermare, parafrasando s. Agostino, che amare l'uomo nella sua apertura all'Ideale pratico (o, se vogliamo, come "immagine di Dio") è cammino certo verso la beatitudine della comunione con l'Assoluto<sup>37</sup>. Siamo dunque arrivati ad un *secondo principio fondamentale della razionalità etica: il principio personalista*, il cui contenuto normativo coincide sostanzialmente con quello che già manifestava nell'esperienza etica comune, anche se adesso, grazie al ragionamento filosofico, apparirebbe meglio fondato e sarebbe anche suscettibile di una formulazione in termini più precisi.

Noi vogliamo proporre concretamente la seguente formulazione: *ogni uomo deve essere sempre trattato (amato) in modo tale che venga rispettata/promossa la sua apertura conoscitiva e volitiva all'Ideale pratico, sia effettiva (attuale) che meramente potenziale, sia diretta (apertura all'Assoluto in sé stesso) che mediata (apertura al prossimo in quanto immagine di Dio)*<sup>38</sup>. Oppure, più brevemente, potremmo semplicemente dire che *ogni uomo va sempre trattato (amato) rispettando/promovendo il suo valore di persona*.

<sup>37</sup> Indicazioni molto illuminanti riguardo alla esatta natura dell'atto di amore verso il prossimo si potranno leggere nelle opere già citate in nota 8, e in R. NEBULONI, *Amore e morale. Idee per la fondazione dell'etica*, Borla, Roma 1992, pp. 33-99.

<sup>38</sup> Con l'inserimento dell'alternativa "rispetto/promozione" della vita buona altrui vogliamo operare all'interno del principio personalista una distinzione logica, convenzionale, ma con un certo fondamento nella realtà, che crediamo possa facilitare l'individuazione delle sue applicazioni esistenziali. Si tratta di notare come tale principio ammette una duplice formulazione: minimale o negativa, cioè rispondente alla domanda: che cosa evitare?, oppure massimale o positiva, cioè rispondente alla domanda: che cosa fare? Avremo così:

1. Il principio personalista nella sua formulazione minimale (ordine della giustizia): in vista del non regresso nel cammino della vita buona, dobbiamo cercare di agire (amare) sempre in modo tale da non strumentalizzare persona alcuna, evitando cioè che il nostro comportamento possa allontanare qualcuno dalla sua vita buona. Questa formulazione minimale del principio personalista sarebbe valida nei confronti di tutti gli uomini, senza eccezioni di sorta: chiunque rifiuta un uomo qualsiasi, interferendo negativamente nella sua autodeterminazione verso l'ideale pratico, rifiuta nella stessa misura il valore di ogni uomo, perché identica è la realtà "persona" che sta alla base della dignità infinita e del valore assoluto di tutti gli uomini; e rifiuta altresì l'Ideale pratico del quale la persona non è che una partecipazione, un'"incarnazione".

2. Il principio personalista nella sua formulazione massimale (ordine dell'amicizia o della carità): in vista del progresso nel cammino della propria vita buona, dobbiamo cercare di trattare (amare) ogni persona in modo da mettere in moto i dinamismi della sua vita buona. L'amore verso la persona dell'altro porta naturalmente all'identificazione intenzionale con lui in quanto soggetto finalizzato alla vita buona, sicché i suoi fini e desideri più profondi, i suoi successi e insuccessi in questo cammino appartengono anche all'amante. La beatitudine delle persone care è anche la beatitudine dell'amante, e perciò il personale impegno per vivere bene porta necessariamente a impegnarsi affinché gli altri vivano bene. I doveri implicati in questa formulazione massimale, pienamente consequenziale, del principio personalista non sarebbero invece validi (perché non correlati a un "poter-essere" effettivo) nei confronti di tutti gli uomini.

Tracce di questa duplice formulazione del principio personalista si possono trovare nel più volte citato *De moribus* di s. AGOSTINO, come quando scrive che «contro l'uomo peccasi in due maniere, in una quando si offende, in altra allorché, potendo, non lo si aiuta»; oppure quando, quasi immediatamente dopo, aggiunge «se non possiamo pervenire al bene che desistendo di operare il male, questa condizione è quasi l'infanzia della carità divina, onde si ama il prossimo» (cfr. L. I, c. 26, n. 50).

#### 4. Il principio personalista nella determinazione dell'ordine ideale della vita buona

##### a) L'ordine ideale della vita buona

Basta un semplice sguardo sulla società, abbiamo detto, per constatare che gli uomini seguono progetti di vita di contenuto molto vario: si muovono alla ricerca di molte "cose" differenti pensando di poter trovare in esse la beatitudine, la massima felicità possibile per l'uomo. Ma, essi stessi ne sono consapevoli, molte volte "sbagliano". L'individuazione della natura oggettiva della beatitudine, della vita buona, ci ha fatto capire che in realtà bisogna amare tutte le "cose", senza escluderne alcuna, giacché tutte partecipano dell'essere; ma vanno amate secondo una certa gerarchia.

Le "cose" che veramente contano agli effetti della beatitudine sono l'Assoluto e le persone tutte, a cominciare dal proprio io, mentre è in forza di esse e da esse che discendono gradualmente tutti gli altri beni creati. Dunque, in linea di massima, essendo questi i valori ultimi di riferimento, le diverse azioni che integrano la vita buona dell'uomo saranno tutte riconducibili all'uno o all'altro dei seguenti comportamenti-tipo: l'amore verso se stessi, l'amore verso il prossimo e l'amore di Dio.

Questa divisione — classica — dei comportamenti eticamente razionali è molto utile, e difatti può servire come struttura portante nella determinazione dell'ordine ideale della vita buona. Occorrerà però tenere conto che si tratta di una divisione un tanto artificiosa, dato che tra l'amore verso se stessi, verso il prossimo e verso Dio esiste un legame molto intimo. Concretamente, alla luce di ciò che noi abbiamo detto in precedenza, possiamo presentare più precisamente l'ordine ideale della vita buona nel modo seguente<sup>39</sup>:

1. *L'amore verso se stessi, cioè la vocazione alla personale beatitudine, costituisce il punto di avvio dell'intera razionalità etica.* L'amore del prossimo e l'amore di Dio sono invece le conseguenze, anzi, in senso stretto, le uniche conseguenze a cui dovrebbe arrivare il soggetto in virtù di tale razionalità. Non mancano però alcune implicazioni etiche che riguardano ciò che comunemente viene considerato il comportamento "privato", le quali si riassumono nel dovere di costruirsi una personalità integrata e massimamente portata alla comunione con gli altri (con l'Altro).

2. *L'amore di Dio fonda pienamente e sintetizza l'intero ordine ideale della vita buona.* Mediante questa proposizione vogliamo mettere in risalto che l'amore di Dio non è solo "uno" dei temi da trattare nello studio della natura della vita buona (concretamente, la virtù della religione). Anzi, riteniamo che non sarebbe neppure sufficiente aggiungere che si tratta della prima o più fondamentale conseguenza della razionalità etica. L'amore di Dio è, in ultima analisi, "il" tema della vita buona, "la" conseguenza della razionalità etica, giacché l'amore verso il pros-

---

<sup>39</sup> Precisiamo, però, ancora una volta, che tali conclusioni sono presentate in modo necessariamente schematico e suscettibile di una maggiore elaborazione. Una proposta di sistematica per l'etica simile alla nostra è stata fatta in tempi recenti da R. NEBULONI, in *Amore e morale. Idee per la fondazione dell'etica* (c. III: "Le direzioni dell'amore"), o. c.

simo, che sarebbe l'altra conseguenza di quella razionalità, si concretizza in virtù del principio personalista nell'amore dell'uomo in quanto si trova in relazione (essenziale o effettiva) con l'Assoluto<sup>40</sup>. Per questo motivo converrà tenere presente anche in altri contesti che parlare di razionalità etica è, in ultimo termine, e alla luce di quanto si è detto, parlare di amore di Dio.

3. *Il dovere di trattare il prossimo rispettando/promuovendo il suo valore di persona (principio personalista) costituisce il criterio filosofico fondamentale in base al quale determinare la razionalità etica dei diversi comportamenti-tipo da cui è integrata la vita umana.* Anche se il principio personalista è un principio "secondario" (nel senso di derivato) nell'ordine ideale della vita buona, è solo grazie alla sua mediazione che il ragionamento filosofico può offrirci molte delle risposte alla domanda: come vivere?

Riguardo a quest'ultima "parte" dell'etica applicata v'è però un'altra importante considerazione metodologica da fare. Si tratta, anzitutto, di constatare come molti uomini vedono nel valore-persona affermato nel principio personalista, e senza rapportarlo all'Ideale pratico, il fondamento ultimo e la sintesi dell'intero ordine ideale della vita buona. Ritengono cioè che il principio ultimo della razionalità etica sarebbe il principio personalista formulato nella forma seguente: *ogni persona ha il dovere di amare l'autodeterminazione (conoscenza e volontà) del prossimo, nella misura in cui essa è potenzialmente o effettivamente finalizzata al rispetto/promozione dell'autodeterminazione altrui.* Questo ideale pratico, a loro avviso, si giustificherebbe da solo, senza bisogno di riferire tale autodeterminazione ad un Ideale pratico<sup>41</sup>.

Ora se è questa la situazione, per così dire, "reale" della ragione etica umana, cioè la forma in cui essa "esiste" in molte persone, non sarà inopportuno

<sup>40</sup> Anche se la citazione è un po' lunga, e non aggiunge molto a ciò che noi già sappiamo, non ci sembra inutile riportare qui le chiare considerazioni conclusive di V. SOLOV'EV al riguardo: «Il significato fondamentale dell'amore consiste [...] nel riconoscere il valore assoluto dell'essere altrui. Ma nella sua esistenza empirica, soggetta alla percezione sensibile e reale, questo essere non ha un valore assoluto: esso è imperfetto per quanto riguarda la sua dignità e transeunte per quanto riguarda la sua esistenza. Possiamo quindi attribuirgli un valore assoluto in forza di una fede che è fondamento di ciò che speriamo e prova delle cose che non vediamo. Ma che c'entra la fede nel nostro caso? Che significa propriamente credere nel valore assoluto, e per ciò stesso infinito, di un determinato essere individuale? Affermare che esso in sé e in quanto tale, nella sua particolarità e nel suo isolamento, ha un valore assoluto, sarebbe assurdo e addirittura sacrilego. È ben vero che la parola "adorazione" è molto usata nella sfera delle relazioni amorose, ma è altrettanto certo che in questo ambito anche la parola "follia" ha un suo uso legittimo. Quindi, in ossequio alle leggi della logica, che proibiscono di identificare delle definizioni contraddittorie, e in omaggio al comandamento della vera religione, che vieta l'idolatria, quando parliamo di fede nell'oggetto del nostro amore dobbiamo intendere l'affermazione di questo oggetto come qualcosa che esiste in Dio e che solo in questo senso acquista un valore infinito» (*Il significato dell'amore*, "La Casa di Matrona", Milano 1988, p. 91).

<sup>41</sup> Possiamo citare, ad esempio, la dottrina di MAX SCHELER in *Essenza e forme della simpatia*, cit. La questione dell'autonomia o teonomia del pensiero schelleriano è stata ben studiata da A. LAMBERTINO, in *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, La Nuova Italia, Firenze 1977, c. XIX.

limitarci a ragionare in base al principio personalista appena formulato, lasciando da parte la questione della sua fondatezza, lì dove non sia strettamente necessario il riferimento all'Ideale pratico. Ciò sarà invero possibile in molti casi, poiché — come abbiamo appena detto — dal principio personalista traggono la loro origine immediata la maggior parte delle risposte alla domanda: come vivere?, che è la questione specifica che si pone l'etica applicata.

## b) Le implicazioni esistenziali del principio personalista

L'individuazione dei concreti doveri che sono impliciti nel principio personalista va fatta rivolgendo la nostra attenzione sull'esistenza e sugli esistenti, e specialmente sull'oggetto particolare, l'uomo, che tale principio ci ordina di rispettare/promuovere nel suo valore di persona. Tale attenzione implicherà, più presto o più tardi, il ricorso ai dati sull'uomo che provengono dall'Antropologia, dalla Psicologia, dalla Sociologia, dalla scienza giuridica, ecc<sup>42</sup>. Ma, a scopo quasi esclusivamente illustrativo, vogliamo far notare qui come basta considerare il solo fatto fondamentale che la realizzazione della vita buona si porta avanti con libertà, ossia consapevolmente (con conoscenza) e di propria volontà (per amore), per arrivare quasi immediatamente alle seguenti conclusioni, molto ricche di indicazioni esistenziali:

1. *Si dovrà rispettare la libertà di ogni uomo e, nella misura del possibile, lo si dovrà aiutare ad autodeterminarsi verso il bene.* Si tratta di un'implicazione che potrebbe sembrare ancora molto astratta, ma quando la si applica all'esistente e all'esistenza concrete ha delle conseguenze con dei contorni ben determinati. Ne segnalaremo quelle che ci sembrano più fondamentali:

a) *Il principio del rispetto della libertà (e il principio di tolleranza).* Secondo questo principio è eticamente irrazionale, in linea di massima, usare la violenza allo scopo di interferire nell'autodeterminazione del prossimo, o di sostituirsi ad essa. La validità di questo divieto si estende non solo ai casi in cui il prossimo, con le sue scelte, cerca di autodeterminarsi a vivere bene (*principio generale del rispetto della libertà*), ma anche, entro certi limiti, ai casi in cui le sue decisioni ci si presentano come prevedibilmente o effettivamente irrazionali (*principio di tolleranza*). Cercheremo di giustificare brevemente queste affermazioni, e di segnalarne meglio i limiti.

Alla fondazione del principio generale del rispetto della libertà concorrono alcuni motivi di ordine strettamente teorico insieme ad altri che sono invece più che altro frutto dell'esperienza. Ecco i principali:

— La ragione più determinante è già stata segnalata precedentemente: la realizzazione del bene etico esige, per sua natura, che esso venga percepito come vero dal soggetto, e da lui scelto perché buono, e non per altri motivi. La violenza di per sé, a prescindere dalla condotta che si cerchi di imporre, implica quasi sempre una strumentalizzazione del prossimo. Essa, nel migliore dei casi, porterà a ottenere dall'altro una conformità solo esterna alla verità sul bene, mentre in

---

<sup>42</sup> Inoltre, si dovrà tenere conto di quanto indicato nella nota 7.

realtà gli si impedisce o gli si rende difficile l'interiorizzazione di quel comportamento esterno.

— A causa dei gravi rischi di ideologizzazione della vita buona, la quale, in realtà, è un cammino che si può percorrere in modi molto diversi, difficilmente determinabili nei singoli casi, soprattutto quando le situazioni vengono valutate da persone non unite al soggetto da legami di amicizia.

— Infine, perché un tale modo di agire potrebbe essere la causa di gravi conflitti sociali, i quali ostacolerebbero grandemente la vita buona all'interno delle diverse società umane.

Per ciò che riguarda specificamente il principio di tolleranza, l'unica precisazione che vogliamo aggiungere è che il dovere di rispettare le decisioni eticamente irrazionali del prossimo si fonda indirettamente sul dovere di rispettare la loro libertà di vivere bene. Infatti, senza la libertà come indeterminazione, e dunque come possibilità di usarla anche in forma eticamente irrazionale, il soggetto etico non avrebbe neanche la possibilità di autodeterminarsi per il bene.

b) *Il principio della promozione dell'esercizio dell'autodeterminazione verso la vita buona.* Secondo questo principio ogni uomo dovrà cercare, nella misura delle personali possibilità, di aiutare il prossimo nell'acquisizione di quel tipo di conoscenza e di virtù (amore) che gli servono per realizzare scelte di vita buona. Strumenti idonei per mettere in pratica questo impegno sono l'educazione etica ed il dialogo, e secondariamente anche una certa coercizione (intesa sia come premio sia come punizione).

2. *Nella misura in cui si deve rispettare (tollerare) o promuovere l'autodeterminazione del prossimo, si dovrà anche rispettare o promuovere tutto ciò che permette l'effettivo esercizio di questa capacità.* La persona si trova essenzialmente condizionata nell'esercizio della sua libertà dalla corporeità e dalla socievolezza. Il principio personalista esige perciò che ogni persona venga aiutata o, almeno, rispettata in tutte le dimensioni corporee e sociali che rendono possibile o integrano in vario modo la sua capacità di autodeterminarsi, ad esempio perché costituiscono il supporto psicofisico della conoscenza e dell'amore (la vita e l'integrità fisica e psichica), oppure perché sono delle condizioni che rendono possibile il dispiegarsi sociale dell'autodeterminazione (la libertà di parola, la libertà di associazione, ecc.), e via dicendo.

\*\*\*

**Abstract:** *With this article the author wishes to initiate a discussion aimed at the theoretical clarification and penetration of the key notions involved in "personalist" ethics. The article addresses the manner in which the personalist principle is embedded in the reasoning characteristic of the theoretical part of classical ethics. This reasoning consists in considering as good, ethically rational, the free actions by which a man becomes perfectly happy, and in regarding as bad (or at least not good), ethically irrational, the human actions by which he moves away from this end or fails to reach it. Thus integrated, the classical methodology shows itself to be equally valid and fruitful in applied*

*studi*

*ethics, which aims to identify the kinds of human conduct by which a man lives well in his various existential circumstances. Finally, the author seeks to illustrate this thesis by way of the formulation of the most important and universal ethical principles concerning the content of the ideal order of the good life.*