

FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE

Milano

Tesi di Licenza in Teologia  
Indirizzo Teologia Morale

**«La scoperta dell'*altro* come *essere-sé*»**

*Il soggetto “etico” nella filosofia di Robert Spaemann*

Relatore  
Chiar. mo Prof. Maurizio Chiodi

Candidato  
Alessio Albasini

ANNO ACCADEMICO 2017-2018

*Ai miei genitori*

## INDICE

INDICE.....	3
INTRODUZIONE.....	5
1. ROBERT SPAEMANN. <i>UNA BIOGRAFIA FILOSOFICA</i> .....	12
1.1    Gli anni di apprendistato. <i>L'enfant terrible</i> nella <i>Ritterschule</i> ....	12
1.2    Il punto di vista prospettico della riflessione filosofica spaemanniana e l'ambiente della <i>Rehabilitierung</i> .....	16
1.3    Il Neoaristotelismo pratico .....	24
1.4    Il Postkantismo e l'avvincente dibattito fra «contestualisti» e «universalisti» .....	31
1.5    Il superamento del Neoaristotelismo. <i>La trascendenza come</i> «luogo» <i>dell'umano</i> .....	35
2. NATURA E RAGIONE. <i>L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA</i> .....	50
2.1    Sulla nozione di natura umana .....	52
2.1.1    La «doppia verità» dell'antropologia moderna .....	57
2.1.2    L'autotrascendenza del soggetto come superamento del dualismo natura/ragione della modernità .....	61
2.2    Sulla nozione di dignità dell'uomo .....	67
2.2.1    La concezione spaemanniana dell'inviolabilità della dignità dell'uomo e la critica a giusnaturalismo e giuspositivismo .....	69
2.2.2    La sacralità della vita come dimensione ontologica della nozione di dignità umana .....	74
2.3    Il rapporto natura-ragione nell'ontologia metafisica spaemanniana. <i>Ripresa sistematica</i> .....	79
2.3.1    La minaccia per la dignità dell'uomo da parte della civiltà moderna e la conseguente scomparsa della nozione di persona.....	81
2.3.2    La perdita della nozione di vita nella tardo-modernità.....	88

3. PERSONE. <i>L'ONTOLOGIA METAFISICA</i> .....	92
3.1 Cosa significa "persona" .....	94
3.1.1 La nozione di "persona" nella storia e la svolta della teologia cristiana .....	98
3.2 La differenza da sé dell'essere-persona. <i>La libertà</i> .....	102
3.2.1 Tutti gli uomini sono persone? .....	107
3.3 «La scoperta dell' <i>altro</i> come <i>essere-sé (Selbstsein)</i> » .....	113
4. FELICITÀ E BENEVOLENZA. <i>L'ETICA FILOSOFICA</i> .....	119
4.1 La prassi morale come <i>amor benevolentiae</i> .....	122
4.1.1 L'ineducibilità del destarsi alla realtà della ragione umana dalla prospettiva dell'istinto .....	123
4.1.2 L'incommensurabilità del sacro e l'incondizionatezza del ringraziamento .....	125
4.1.3 L'amore bene-volente. Ripresa etico-sistematica .....	129
4.2 La responsabilità morale .....	134
4.2.1 La responsabilità nei confronti dell'altro .....	137
4.2.2 Un'ultima domanda: «C'è una responsabilità dell'uomo in quanto uomo, una responsabilità che ha ogni uomo?».....	139
CONCLUSIONE .....	144
BIBLIOGRAFIA .....	151
Opere di Robert Spaemann.....	151
Contributi di Robert Spaemann .....	152
Raccolte di saggi in onore di Robert Spaemann.....	152
Studi critici su Robert Spaemann .....	153
Saggi, articoli, contributi filosofico-teologici consultati.....	155
Fonti.....	156
Classici greci e latini .....	156
Altre opere consultate.....	157
Documenti digitali .....	159

## INTRODUZIONE

L'intenzione alla quale la presente ricerca rimanda, esige l'indagine e l'argomentazione teorica in ordine ai concetti fondamentali del percorso filosofico ed etico di Robert Spaemann, al fine di mostrare il complesso sistema ontologico-metafisico, tuttavia chiaro e delineato, sul quale si afferma interamente il suo solido impianto antropologico.

Propriamente la filosofia di Spaemann si colloca all'interno della cosiddetta *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, la scuola di pensiero sviluppatasi in Germania nella seconda metà del '900, che si propone di recuperare gli insegnamenti di Aristotele nelle materie etiche e di filosofia pratica. In specie, di contro ad una prospettiva filosofica empirista di matrice per lo più anglosassone per origine e sviluppo ed imperante nel contesto della modernità, attenta ad una ri-comprensione del concetto di persona fondato sulla proprietà di determinazioni razionali ed intellettive, quali l'autocoscienza o l'intenzionalità (Locke), il contributo di Spaemann, non riducendo l'"essere-persona" a mera razionalità, ne rilancia la moralità intrinseca all'umana stessa natura, legittimando in tal modo l'appartenenza della persona a quel *genus sapiens sapiens*, di cui l'uomo, *naturaliter*, in quanto rappresentante definitivo, ne istituisce il criterio ultimo *et quidem* certo di riconoscimento.

Fin già dai suoi primi lavori scientifici, Spaemann mostra l'interesse di confrontarsi criticamente con la modernità, un interesse che perseguirà per tutto il corso della sua riflessione filosofica e teologica. Difatti, il suo primo contributo filosofico, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald – L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione. Studi su L.G.A. de Bonald* (2002), edito nel 1959 e presentato alcuni anni prima come tesi di dottorato in filosofia, contiene un vasto studio su L.G.A. de Bonald, volto a illustrare la provocatoria tesi secondo la quale la sociologia contemporanea

affonda le proprie origini nel pensiero controrivoluzionario della Francia ottocentesca, che assurge all'intento di ridurre l'uomo e la sua libertà a mere funzioni sociali. Allo sviluppo di tale approccio "*geistesgeschichtlich*" (storico delle idee), appartengono poi altri testi successivi, non tradotti in italiano, quali *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon* (1963) e *Rousseau. Bürger ohne Vaterland* (1980); mentre, a partire dagli anni '80, la sua riflessione propriamente filosofica si concentra soprattutto su tematiche riguardanti l'etica teleologica e il dispiegamento dell'esperienza morale in termini di finalità, attraverso opere quali *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur philosophische Anthropologie* (1987) – *Natura e ragione. Saggi di antropologia* (2006); *Glück und Wohlwollen. Versuche über Ethik* (1989) – *Felicità e benevolenza* (1998) e *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"* (1996) – *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"* (2005), che costituiscono i riferimenti principali di questa ricerca.

Nella riflessione spaemanniana sono, pertanto, presenti due prospettive fondamentali di pensiero: la prima di carattere storico e sociologico; la seconda, invece, prevalentemente teoretica ed etica. Il *fil rouge* che intreccia entrambi questi due orizzonti riflessivi è un concetto che il nostro autore denota come il risultato più rappresentativo della modernità, intesa, al suo sguardo, come un movimento di pensiero sviluppatosi sulla scia del metodo cartesiano: l'"inversione della teleologia" (*die Inversion der Teleologie*). Con siffatta espressione, Spaemann vuole additare la crisi della concezione finalistica dell'uomo, della sua apertura perfettiva al mondo, agli altri, a Dio, e la sua conseguente ri-conversione in termini di autoconservazione. Muovendosi dall'ambito sociologico, a quello scientifico e metafisico-morale, Spaemann osserva come il rifiuto da parte del pensiero moderno della concezione teleologica a beneficio di una logica causalistica, in grado di consentire all'uomo una maggiore controllabilità della realtà circostante, abbia nel lungo periodo causato un effetto contrario sull'uomo stesso, rendendolo schiavo del proprio processo di funzionalizzazione. Difatti, nel caso relativo all'ambito socio-politico, l'inversione della teleologia trova la sua più eloquente espressione nei termini di una subordinazione dell'esistenza alle condizioni della sua

conservazione e di una teoria funzionalistica della società: non è più il vivere in società che propizia le condizioni di una “vita buona”, ma è il soggetto che sacrifica la propria libertà per la conservazione della comunità politica e religiosa (gli studi di Spaemann su de Bonald). Nell’ambito invece della scienza della natura, la medesima inversione della teleologia è raffigurata da un cambiamento del rapporto uomo-natura, che conduce a una visione strumentale della dimensione naturale, ove quest’ultima è ridotta a un mero possesso nelle mani dell’uomo, il quale non si riconosce più come sua parte, ma se ne considera indipendente e, nondimeno, superiore.

In sostanza, l’”antiteleologia” della modernità, nella concezione del nostro autore, si configura nell’interiorità ontologica e morale dell’uomo come quella *curvatio in se ipsum*, che mantiene l’individuo in una posizione egocentrica, dalla quale gli è negato l’accesso tanto all’”essere-dell’altro”, quanto alla propria natura, caratterizzata dalla capacità di “trascender-si” da questa centratura su di sé, che, in caso contrario, lo ripiegherebbe, parafrasando Spaemann, a strumento di un’autoaffermazione puramente naturale. Di contro, quindi, a qualsivoglia forma di riduzionismo di stampo scienziato, il nostro autore propone, come vedremo nel corso di questo lavoro, di recuperare la riflessione teleologica e, *simul*, l’antropomorfismo; due strumenti che, al suo sguardo, risulterebbero indispensabili per riconsegnare all’uomo la possibilità di autocomprender-si come “essere-sé” (*Selbstsein*) nel suo rapporto di “essere-con-gli-altri” (*mitsein*) nel “mondo-della-vita”.

È propriamente all’interno di una rinnovata prospettiva teleologica e antropomorfa che Spaemann impronta la propria costruzione antropologica, basata sulla riabilitazione della nozione di “vita”, aristotelicamente intesa come “l’essere dei viventi” e denotata come l’unica dimensione in cui l’uomo, insieme a tutti gli altri esseri naturali, può trovare la concreta realtà. Solo nella sua vita, difatti, l’uomo si autocomprende e comprende gli altri nel proprio “essere-sé” (*Selbstsein*), cioè nel proprio essere reale e concreto, in una dimensione estremamente originaria dell’essere, che è antecedente alla distinzione tra teoria e prassi e mostra come metafisica ed etica si costituiscano *uno actu* in ogni singola manifestazione dell’esistenza reale.

In tale senso, dunque, il concetto più eloquente su cui si riversano le riflessioni ontologiche ed etiche di Spaemann in ordine all'essere dell'uomo è la nozione di "persona". Sulla base della definizione boeziana, secondo la quale la persona è "*naturae rationalis individua substantia*", Spaemann si dedica ad una complessiva rivisitazione di tale nozione, mediante una puntigliosa elaborazione dei concetti di "natura", "ragione" e "essere-sé", ove ogni elemento si lega agli altri, costituendo, *simul*, la significazione di quel modo d'essere dell'umano, che è propriamente la persona (*das Person-sein*). In particolare, ciò che il nostro autore designa come "natura" è, per lui, un concetto 'ambiguo', che viene inteso ora in senso classico ( *phýsis*, principio di spontaneità assoluta), ora in senso moderno, cioè come regno animale e vegetale e, *generaliter*, come mera exteriorità oggettivabile dinanzi al soggetto conoscente. La peculiarità dell'uomo, però, sta nel non-essere la propria natura, ma nel 'posseder-la', cioè nell'"avere una natura", *et quidem* nel poterla, in un certo qual modo, abbandonare, oltrepassandola, al fine di raggiungere una più profonda dimensione della propria interiorità, *ab-soluta* dagli istinti e dall'orizzonte egocentrico, tipico di ogni essere vivente. Secondo la lezione spaemanniana, una siffatta capacità "trascendente" è la natura stessa dell'uomo, che è dunque "autotrascendente" e che, per tale motivo, si distingue dalla natura di tutti gli altri esseri viventi grazie alla sua *ratio*. È in virtù della ragione, che noi riusciamo ad abbandonare la posizione soggettiva che occupiamo al centro del nostro mondo, per accogliere la realtà così com'è in se stessa, nella sua libera e spontanea manifestazione. In sostanza, la realtà che affiora con il "destarsi della ragione" è propriamente la realtà dell'essere-sé (*Selbstsein*), cioè di un essere concreto e determinato, al di là di ogni nostra possibile raffigurazione. L'atto che permette il mostrar-si dell'essere-sé e che lo "lascia-essere" (*seinlassen*) nella sua spontaneità non può essere, tuttavia, un atto teoretico, ma solamente un atto pratico, un'originaria esperienza di libera accoglienza della realtà; ossia, per dirla con il nostro autore, un atto di "riconoscimento".

In definitiva, i concetti di "natura", "ragione" e "essere-sé" evidenziano sia il carattere naturale-biologico, sia quello razionale-morale (*et quidem* interrelazionale) dell'uomo, riferendoli entrambi alla definizione



*univoca* di “persona”, che quindi viene a coincidere con la nozione di essere umano, inteso a partire dal primo istante della sua esistenza e dalla sua innegabile appartenenza al *genus sapiens sapiens*.

La struttura di questa ricerca si sviluppa in tre nuclei teorici fondamentali, che cercano di mettere in luce quanto sin qui delineato in ordine alla costruzione filosofica spaemanniana.

In specie, sullo sfondo di una biografia filosofica del nostro autore (cap. 1), in cui si cerca soprattutto di profilare la risonanza della sua produzione scientifica entro il dibattito filosofico contemporaneo, il primo nucleo teorico (cap. 2) si sofferma sulla trattazione del concetto di “natura” e di “dignità” dell’essere umano, entrando direttamente nel merito del dibattito critico con lo scientismo e orientandosi in direzione di un superamento dell’antiteleologismo della modernità. L’intento è quello di approfondire due aspetti fondamentali della filosofia spaemanniana: da un lato, la difficoltà da parte del nostro autore di confrontarsi con le prospettive innovative della scienza moderna (ad esempio con la teoria evuzionistica e con la spiegazione causale), che appaiono, al suo sguardo, spingere il soggetto verso un processo di completa oggettivazione; dall’altro, l’influsso della filosofia kantiana che, di converso, accompagna la concezione spaemanniana della persona come individuo morale, dotato di propria finalità e di dignità assoluta. In particolare, i saggi raccolti in *Das Natürliche und das Vernünftige* vogliono condurre il soggetto al di là del palcoscenico della modernità, per mostrargli i profondi paradossi che il pensiero cartesiano ha lasciato in eredità, quali il carattere lacerante dell’indagine umana sulla persona stessa e lo smarrimento del significato di una realtà intramondana istruita e veicolata dal relativismo. La soluzione spaemanniana proposta sarà allora quella di propiziare un *itinerarium* di rinascenza della nozione di essere umano in quanto persona, che si dà in luogo di una ri-abilitazione del concetto di “vita”.

Il secondo nucleo teorico (cap. 3), che costituisce anche lo snodo centrale di questa ricerca, ha l’intenzione di approfondire il concetto di “vita”: al “*vivere viventibus esse*” aristotelico, Spaemann aggiunge, con Tommaso d’Aquino, “*qui non intelligit, non perfecte vivit*”, considerando la “vita cosciente” come paradigma dell’essere. Capace di trascendere il

proprio sé “naturalistico” cogliendo l’”in-sé” della realtà naturale mediante la *ratio*, la persona, *genus sapiens naturaliter*, è istituita all’ap-prensione della sua strutturale teleologia, alla cui verità è ricondotta la teleologia della natura creata stessa e della quale la personale coscienza morale ne assume a responsabile di qualsivoglia alterazione manufatta diretta o indiretta. La *ratio* dell’uomo, tuttavia, seppur denotata come specificità che distingue l’essere-persone dagli altri esseri viventi, non è una proprietà appartenente solamente a determinati soggetti, che sono in grado di dimostrarne empiricamente il possesso e la funzionalità; al contrario, essa è costitutiva della natura umana, che è in sé autotrascendente e che caratterizza tutti gli esseri umani: “tutti gli uomini sono persone”, asserisce, infatti, Spaemann nel suo *Personen*. La persona, dunque, nell’impianto ontologico spaemanniano, è descrivibile solo come “essere-sé”, come l’essere di volta in volta determinato e concreto, che non può mai essere conosciuto puramente mediante un approccio teoretico, ma appella di essere ‘esperito’ nel rapporto interpersonale e riconosciuto *qua talis* nella sua libertà e dignità inviolabile. In tal senso, il concetto di “essere-sé” agisce da anello di congiunzione tra metafisica ed etica, trasportandoci nell’ambito più specificatamente morale della riflessione spaemanniana.

Il terzo nucleo teorico (cap. 4), infatti, argomenta propriamente la prospettiva etica della riflessione spaemanniana, concentrandosi sull’ampio e intricato tema del “riconoscimento”, sviluppato dal nostro autore nel saggio *Glück und Wohlwollen*. Il riconoscimento è inteso da Spaemann come quell’atto stesso in cui le persone esistono *qua talis*, occupando un posto in uno spazio interrelazionale, che non esisterebbe senza la presenza degli altri componenti della comunità di persone. Nessun soggetto, quindi, detiene il diritto né il potere di escludere un altro essere umano dalla comunità delle persone, né di cooptarlo sulla base di specifiche proprietà razionali o empiriche. Paritempo, il riconoscimento esige da ogni individuo la disponibilità ad aprirsi all’altro da sé, in un atto di “accoglienza” della sua libera e spontanea realtà. Una tale esperienza d’accoglienza della realtà è definita da Spaemann come *amor benevolentiae*, la benevolenza (*Wohlwollen*), che propriamente consiste in quell’amore privo d’interessi

che mi conduce a volere il bene dell'altro indipendentemente dai vantaggi che ne posso ricavare.

A procedere da queste sintetiche indicazioni, ci possiamo ora addentrare nella riflessione filosofica di Spaemann, al fine critico di valutare le possibili istanze teoriche che, a fronte di una ri-comprensione fenomenologica postmoderna dell'umano, una direttrice realistico-metafisica può contribuire a comprendere, ripensando il concetto di persona da una visione unitaria e rinnovata di stampo classico.

# 1. ROBERT SPAEMANN. *UNA BIOGRAFIA FILOSOFICA*

## 1.1 Gli anni di apprendistato. *L'enfant terrible nella Ritterschule*

Robert Spaemann nasce a Berlino nel 1927 da Heinrich Spaemann, storico dell'arte, e da Ruth Krämer, una ballerina della celebre scuola diretta da Mary Wigman. Entrambi i genitori si convertirono al cattolicesimo in età adulta:

Inizialmente, i miei genitori non erano credenti; erano stati battezzati nella Chiesa evangelica, ma ritornarono alla fede solo nel periodo della loro permanenza a Berlino. Un ruolo lo ebbe l'esperienza della malattia di mia madre (*la tubercolosi*): entrambi, che fino ad allora avevano frequentato gli ambienti della bohème berlinese, maturano una diversa consapevolezza nei confronti della vita e attuarono un cambiamento radicale, entrando nella Chiesa cattolica<sup>1</sup>.

Dopo essere rimasto vedovo, il padre, Heinrich Spaemann, entrò in seminario e fu ordinato prete:

In gioventù (*il padre*) aveva studiato Storia dell'arte e, a suo tempo, aveva ricevuto una borsa di studio dal governo socialdemocratico allora al potere in Prussia, potendo così viaggiare in Italia. Dopo la conversione fu attivo dapprima nella *Caritas*, in un istituto per la formazione di dirigenti di ospedali, dove dava lezioni di arte e letteratura. Successivamente fu caporedattore di *Der katholische Gedanke*, il periodico del *Katholischer Akademikerverband*, l'associazione degli intellettuali tedeschi; sfortunatamente, questa sua attività poté proseguire solo per un anno, perché – dopo l'avvento al potere di Hitler – il regime nazista impose la chiusura di quella pubblicazione. Allora mio padre, che già era vedovo, sentì la vocazione a diventare prete. Studiò teologia a Münster, dove poi ricevette l'ordinazione dal vescovo di quella città, il famoso conte Clemens von Galen, coraggioso oppositore del nazismo; [...] nel periodo in cui egli era in seminario io vivevo a Colonia, presso una famiglia di amici. Loro avevano cinque figli, e io ero – per così dire – il sesto. Dopo che mio padre fu ordinato prete, però, tornai a vivere con lui, che era divenuto parroco in una cittadina della Vestfalia di nome Dorsten<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> R. SPAEMANN, *Essere persone* (Orso blu 25), a cura di Giulio Brotti, Editrice La Scuola, Brescia 2013, 12. [*Il corsivo tra parentesi tonde è nostro*].

<sup>2</sup> *Ib.*, 12-13.

Nel 1939, all'inizio dello scoppio della seconda guerra mondiale, Robert Spaemann aveva dodici anni e nell'ultima parte del conflitto egli sarebbe stato destinato di norma ad essere arruolato nella *Wehrmacht*, l'esercito tedesco del tempo:

Non andò così, poiché mi ero nascosto in campagna, soggiornando presso un contadino. Non volevo in alcun modo combattere in nome di Hitler, e perciò mi sottrassi al servizio militare, divenendo, in termini tecnici, un disertore. Per non creare problemi a colui che mi ospitava, gli lasciai credere che ero stato scartato dalle forze armate per motivi di salute. Nell'ultima fase della guerra, il centro di Dorsten fu quasi completamente distrutto dai bombardamenti degli Alleati; in realtà, si trattò di un'azione inutile dal punto di vista militare, poiché in città non vi erano industrie né obiettivi di rilievo, fu semplicemente un gesto terroristico. Mio padre mi raggiunse in campagna e mi comunicò che Dorsten, di fatto, «non esisteva più». Ricordo che il Giovedì Santo del 1945 egli celebrò la Messa in una cantina, poiché tutt'attorno piovevano ancora bombe, usando come altare una cassetta per le mele. Il giorno dopo giunsero i soldati americani. Ho un'immagine impressa nella memoria: quella di alcuni di loro che, tirata fuori una palla, si misero subito a giocare in uno spiazzo. A pochi chilometri da lì, le SS ordinavano ancora alla popolazione di resistere a oltranza, e fucilavano quei civili che avevano issato sulle loro abitazioni delle bandiere bianche: era come se, a breve distanza, la vita umana, nella ricchezza delle sue manifestazioni anche minime, si contrapponesse simbolicamente alla pretesa di un regime totalitario di uniformarla<sup>3</sup>.

[...] Finita la guerra, intrapresi un breve viaggio da Dorsten nella regione del Giura Svevo, per far visita a una mia nonna e poi a un'amica che viveva a Friburgo. Io e mio padre abitavamo allora nella zona d'occupazione britannica della Germania, mentre il mio itinerario prevedeva che entrassi nella zona d'occupazione francese. Per transitare da una zona all'altra occorreva un visto, e io l'avevo, ma era già scaduto. Passando per i boschi raggiunsi il luogo in cui viveva mia nonna, senza che nessuno mi fermasse; quando però si trattò di raggiungere Friburgo, incappai in un controllo dei documenti e finii agli arresti. Rimasi in prigione per una decina di giorni: la cella era piuttosto inospitale e vi era poco da mangiare, ma nel complesso non mi sentivo angosciato, perché ero consapevole che il periodo degli arbitri perpetrato dal nazismo, in cui le persone erano in balia della Gestapo, era ormai finito. Approfittai del tempo che avevo a disposizione, anzi, per redigere sull'unico supporto di cui disponevo – la carta da toilette – un breve saggio di argomento filosofico. Purtroppo è andato perduto, ma ricordo che l'argomento era *L'eternità e l'istante*. In quel testo affrontavo la questione del rapporto tra ciò che è nel tempo e ciò che trascende il tempo. Se la memoria non mi inganna, le idee espresse in quel mio primo scritto filosofico non erano poi così sciocche<sup>4</sup>.

Sposatosi nel 1950 con Cordelia Steiner (scomparsa nel 2003), nel 1952 Robert Spaemann consegue il dottorato in Filosofia all'Università di Münster e, dopo aver lavorato per circa dieci anni presso una casa editrice,

---

<sup>3</sup> *Ib.*, 13-14.

<sup>4</sup> *Ib.*, 16.

ritorna all'Università di Münster in veste di assistente alla cattedra di Pedagogia. Là inizia a frequentare regolarmente i seminari del *Collegium Philosophicum*, la scuola guidata da Joachim Ritter<sup>5</sup>, il grande studioso di Hegel e di Aristotele:

Attorno a Ritter si era formata una comunità di ricerca caratterizzata da una grande libertà di pensiero: vi erano tomisti, marxisti, scettici, positivisti, storicisti – in altri termini, studiosi di orientamento totalmente diverso, accomunati solo da un tratto, desunto dallo stile di insegnamento di Ritter, ovvero da un particolare modo di formulare questioni di ordine filosofico. Prima del 1933, per un certo tempo, Ritter aveva aderito al marxismo; poi si era iscritto al partito nazista. Io credo che, nel dopoguerra, il suo stile di pensiero fosse ancora influenzato dal marxismo, per un certo aspetto: mi riferisco al fatto che egli non era tanto interessato all'*intentio recta*, a stabilire che cosa un pensatore effettivamente sostenesse, quanto alla funzione che le sue tesi rivestivano in ambito più ampio. Il marxismo ortodosso, certamente, ritiene che tale funzione sia connessa alla lotta di classe, al conflitto per il controllo dei mezzi di produzione; Ritter, invece, propendeva per un approccio più "idealistico", inteso a ricercare le valenze culturali, in senso ampio, delle teorie filosofiche. All'interno della cerchia degli studenti di Ritter, proprio su questo punto mi ero procurato la fama di *enfant terrible*: egli mi accordava per così dire la licenza di porre delle questioni relative all'*intentio recta*, valutando cioè la verità o falsità delle idee di un certo autore. Questo modo di procedere non era comune, nel gruppo, ma io godevo appunto di una sorta di privilegio; mi pareva persino che Ritter apprezzasse quel mio atteggiamento non perfettamente allineato allo stile dei più. In ogni caso, l'approccio ritteriano alla storia del pensiero mi ha certamente influenzato. Io non mi sono mai considerato, per esempio, un pensatore neoscolastico; riconosco, piuttosto, il mio debito nei confronti di Aristotele, che era, insieme a Hegel, uno dei due autori d'elezione dello stesso Ritter. Si potrebbe dire che egli insegnasse un Aristotele "hegelianizzato" e uno Hegel "aristotelico", ma in modo molto fecondo; per inciso, io penso che Hegel avesse perfettamente compreso la filosofia di Aristotele, e che le pagine dedicate a quest'ultimo nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* costituiscono tuttora la migliore introduzione allo studio del pensiero aristotelico<sup>6</sup>.

In questo frangente iniziale di attività accademica, Spaemann ha l'occasione di fare la conoscenza dei colleghi Hermann Lübbe<sup>7</sup>, Odo

---

<sup>5</sup> Joachim Ritter (1903-1973): filosofo tedesco, dopo aver militato nel partito nazista, divenne nel 1946 ordinario di Filosofia all'Università di Münster. Il *Collegium Philosophicum* da lui condotto in forma seminariale si caratterizzava per una particolare attenzione alla "storia dei concetti" (*Begriffsgeschichte*) e per una riabilitazione della "filosofia pratica" secondo l'antica denominazione aristotelica, ovvero di un insieme di saperi che spaziavano dall'etica alla teoria dello Stato.

<sup>6</sup> SPAEMANN, *Essere persone*, 17-18.

<sup>7</sup> Lübbe Hermann (n. 1926): filosofo tedesco, si è schierato a favore delle convenzioni morali e di un "etica della decisione", in opposizione alle diverse forme di totalitarismo e alle tesi della Scuola di Francoforte.

Marquard<sup>8</sup> e Ernst-Wolfgang Böckenförde<sup>9</sup>, poi giudice costituzionale della Repubblica Federale tedesca, tutti allievi partecipanti ai seminari di Ritter:

Dai tempi di Münster, vi è un tratto comune che ci unisce, al di là delle differenze sul piano teorico o confessionale: si deve considerare che, con pochissime eccezioni, negli anni intorno al 1968 la Scuola di Ritter rimase quasi immutata dalla ventata ideologica che caratterizzava quel periodo. Al contrario, i suoi membri si segnalavano sempre per l'esercizio di un "normale buon senso", senza lasciarsi sedurre dal fascino delle "parole d'ordine" dell'utopia politica. Il mio collega Hermann Lübke, ad esempio, mi appariva a quel tempo quasi come una roccia tra i marosi; egli aveva coniato una parola che io apprezzo molto, *Verblüffungresistenz*, "resistenza allo sconcerto". Gli esponenti del '68 erano infatti abilissimi a indurre nell'opinione pubblica un senso di sconcerto, di spaesamento. Ponevano questioni rituali e assumevano atteggiamenti estremi, per poi ribattere, quando venivano criticati: «Davvero non posso comportarmi in questo modo? E perché?». Questo atteggiamento provocatorio faceva presa, allora, su molte persone. Ebbene, Lübke sosteneva che le persone avrebbero dovuto esercitare una resistenza contro lo stupore indotto da gesti provocatori<sup>10</sup>.

Un altro illustre collega di Spaemann del *Collegium Philosophicum*, Odo Marquard, ha finito per fare apertamente professione di scetticismo, rivendicando così il primato della "consuetudine" rispetto all'utopia politica:

Anche Odo Marquard, come Ritter, aveva simpatizzato in gioventù per il marxismo. Più tardi, egli ha adottato una concezione molto particolare, in cui lo scetticismo si intreccia con un forte tradizionalismo: per essere rivoluzionari – così egli argomenta – occorre possedere delle salde convinzioni; se non si dispone di queste, e non sappiamo che cosa possa riservarci il futuro, occorre mantenere un atteggiamento prudente. Io, però, ho sempre ragionato in un modo un po' diverso, nel senso che ho sempre provato una punta di simpatia per i rivoluzionari convinti, anche quando non condividevo le loro idee. Infatti poco dopo la dissoluzione dell'Unione Sovietica ho tenuto a Mosca, all'Università Lomonosov, una serie di lezioni, nell'arco di una settimana. Vi partecipava più di un centinaio di professori, che volevano informarsi sulle tendenze del pensiero occidentale contemporaneo, dopo decenni di indottrinamento marxista. Vi era tra loro anche un giovane docente, che tra l'altro era stato incaricato di prelevarmi e di riaccompagnarmi poi all'aeroporto. Per la sua serietà, mi ricordava certi personaggi di Dostoevskij; egli si professava ancora marxista, al contrario

---

<sup>8</sup> Marquard Odo (1928-2015): filosofo tedesco, già assistente a Münster di Joachim Ritter, ha assunto progressivamente un atteggiamento sempre più critico dell'utopismo politico e del contrattualismo giuridico, difendendo l'ideale dell'"inevitabilità delle consuetudini" (*Unvermeidlich von Üblichkeiten*), come elementi regolativi dell'esistenza umana.

<sup>9</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde (n. 1930): filosofo e giurista esponente della cosiddetta *RitterSchule*, è stato membro della Corte Costituzionale Federale tedesca. Ha suscitato un ampio dibattito la sua tesi per cui il moderno Stato liberale laico si baserebbe su presupposti che esso non sarebbe in grado di garantire, ovvero su valori condivisi (come la solidarietà tra i cittadini e lo stesso amore per la libertà) che "precederebbero" le norme giuridiche convenute.

<sup>10</sup> SPAEMANN, *Essere persone*, 19-20.

dei suoi colleghi, che avevano preso rapidamente congedo dal pensiero di Marx e di Lenin. Ebbene, nel corso di quella settimana costui pendeva dalle mie labbra e, quando giunse il momento di accomiatarci, persino pianse. Ho intuito che vi era qualcosa che ci univa, al di là delle evidenti differenze, ossia il desiderio di perseguire la verità: ho pensato perciò che quella persona, nonostante le delusioni a cui era andata incontro, non si era perduta. Ecco, fintantoché un uomo crede nella verità, egli non si perde<sup>11</sup>.

Nel 1962 Robert Spaemann consegue l'abilitazione all'insegnamento universitario con uno studio sul pensiero di François Fénelon, il celeberrimo arcivescovo e teologo della corte di Luigi XIV.

Ordinario di Filosofia nelle Università di Stoccarda, Friburgo (Svizzera), Heidelberg (successore di H.G. Gadamer alla cattedra di Heidegger nella medesima Università) e Monaco di Baviera, Spaemann è divenuto docente emerito di quest'ultima nel 1992 e tra le molte onorificenze ricevute a livello internazionale, ricordiamo il *Karl-Preis* della città e dell'Università di Heidelberg assegnatogli nel 2001 e la nomina a membro dell'Accademia Cinese delle Scienze Sociali.

## **1.2 Il punto di vista prospettico della riflessione filosofica spaemanniana e l'ambiente della *Rehabilitierung***

Sino dai primi albori della sua attività accademica, la puntuale riflessione filosofica di Spaemann sulla nozione di persona, vero e proprio cardine poi della sua "Etica della vita", denota il tentativo di una radicale opposizione al relativismo moderno e tardo-moderno a beneficio di una visione unitaria dell'essere umano, che apprezza l'*absoluta* e indissolubile connessione tra "natura" e "ragione", ossia tra natura creata e razionalità dell'uomo. Difatti dai numerosi e recenti omaggi<sup>12</sup> accademici in suo onore si evince come l'argomentazione spaemanniana, soprattutto in ambito bioetico e socio-politico, prenda posizione con fermezza e decisione

---

<sup>11</sup> SPAEMANN, *Essere persone*, 20-21.

<sup>12</sup> Cfr. Le raccolte di saggi in onore di R. Spaemann: R. LÖW (a cura di), *OIKEIΩΣΙΣ. Festschrift für Robert Spaemann*, Acta Humaniora, Weinheim 1987; T. BUCHHEIM – R. SCHÖNBERGER – W. SCHWEIDLER (a cura di), *Die Normativität des Wirklichen. Für Robert Spaemann zum 70. Geburtstag*, Klett-Cotta, Stuttgart 2002; inoltre cfr. A. LAUFS, *Laudatio auf Robert Spaemann. Rede in der alten Aula der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg anlässlich der Verleihung des Karl Jaspers-Preises am 28. November 2001*, inedito. È disponibile solo la versione digitale all'indirizzo: <http://www.uni-heidelberg.de/press/news/2111laufs.html>.



all'interno del dibattito sui diritti umani, affermando l'uguaglianza di tutti gli uomini dinanzi al diritto naturale e all'universalità della dignità umana nella sua naturale incondizionatezza ed inviolabilità.

Di contro pertanto ad una prospettiva filosofica empirista di matrice per lo più anglosassone per origine e sviluppo ed imperante nel contesto della modernità, attenta ad una ri-comprensione del concetto di persona fondato sulla proprietà di determinazioni razionali ed intellettive, quali l'autocoscienza o l'intenzionalità, il contributo di Spaemann, non riducendo la razionalità dell'essere persona ad individuale peculiarità, ne rilancia la moralità intrinseca alla umana stessa natura, legittimando in tal modo l'appartenenza della persona alla specie *Homo sapiens* come unico criterio non arbitrario per il riconoscimento dell'essere persona.

“Tutti gli uomini sono persone” quindi è la tesi portante della ricerca etico-filosofica di Spaemann, ossia è l'essere persona che costituisce la natura stessa dell'uomo, il proprio essere in quanto appartenente alla specie umana e da essa discendente e tale specificità non può mai essere negata a nessuno, anche nei casi in cui gli elementi che la caratterizzano tipicamente venissero a mancare o non raggiungessero un sufficiente grado di sviluppo, tracciando così sulla base di tale criterio una netta divisione tra persone e non-persone all'interno di un determinato sistema di vita comune. Peter Singer<sup>13</sup> e soprattutto Derek Parfit<sup>14</sup>, interlocutori privilegiati di Spaemann, sono al momento due tra i rappresentanti più significativi di tale linea di pensiero e la rappresentano sostenendo la legittimità di non riconoscere quei diritti fondamentali dell'uomo sanciti dalle moderne costituzioni, quali il diritto alla vita, alla libertà e all'autonomia a tutti coloro che non siano più nella possibilità di esprimere la propria identità come essere persone. La conseguenza pratica derivante è la loro esclusione dalle proprie comunità culturali, comprendenti gravi malati mentali, pazienti in stato vegetativo permanente, embrioni, feti, neonati, anziani affetti dalle

---

<sup>13</sup> Peter Singer (n. 1946): filosofo australiano, autore nel 1975 del saggio *Liberazione animale*, è fautore di una riforma estesa di utilitarismo, in cui si adotta – come criterio della moralità di un'azione – l'idea di non dover arrecare dolore né agli uomini, né ad altri esseri viventi in grado di soffrire.

<sup>14</sup> Derek Parfit (1942-2017): filosofo britannico, critico della nozione dell'identità personale, che si ridurrebbe al semplice mantenimento, nel corso del tempo, di particolari caratteristiche e propensioni del corpo e del sistema nervoso centrale.

più comuni e sempre più diffuse patologie neurologiche come il morbo di Alzheimer, solo per fare alcuni esempi.

Contrariamente ad una siffatta posizione, Spaemann denuncia la pericolosità di affidare ad umane mani il potere decisionale sull'essere persona dell'individuo *et quidem* sul proprio diritto alla vita ed alla dignità, sostenendo al contrario una concezione dell'essere persona che da un lato rilancia il carattere essenziale della ragione come peculiarità del soggetto, dall'altro riconduce la dimensione morale e spirituale dell'essere persona alla medesima natura umana, intesa, seppur in termini diversi rispetto alle altre specie animali, nel suo senso biologico.

In tale prospettiva, la filosofia di Spaemann si colloca entro la cosiddetta *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. È proprio in questo contesto culturale che si origina il pensiero di Spaemann; un contesto culturale principiato dallo scossone filosofico inferto dal criticismo kantiano<sup>15</sup>. Infatti il filosofo di Königsberg, nella *Critica della ragione pratica* e nell'*Introduzione alla Critica del giudizio* giunge a scorporare l'etica dal sistema delle discipline tradizionalmente attinenti alla filosofia pratica e ad assegnarle lo spazio occupato un tempo dall'etica solitaria o monastica<sup>16</sup>. Tant'è vero che lo storico della filosofia Franco Volpi in un suo fortunato contributo afferma:

Per l'influenza di Kant e del kantismo, la filosofia pratica come oggetto di insegnamento ufficiale scomparve progressivamente dalle università tedesche a cominciare proprio da Königsberg, anche se, almeno formalmente, essa influenzò ancora gran parte della pubblicistica filosofica fino a, e addirittura dopo, Hegel. Con quest'ultimo, tuttavia, in particolare con l'assunzione a livello filosofico della separazione di società civile e stato e con la definitiva emigrazione dell'etica nell'ambito dell'interiorità, la dissoluzione della filosofia pratica è da considerarsi ormai compiuta<sup>17</sup>.

Condizione concomitante di questo processo storico di dissoluzione della filosofia pratica è stato l'avvento di particolari saperi autonomi – come la scienza economica, la scienza del diritto, la scienza

---

<sup>15</sup> Cfr. G. FORNERO, *La riabilitazione della filosofia pratica in Germania e il dibattito fra "Neoaristotelici" e "Postkantiani"*, in N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia. La filosofia contemporanea*, UTET, Torino 1994, IV/2, 197.

<sup>16</sup> Cfr. J. RITTER, *Mataphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Surhkamp, Frankfurt a.M. 1969; trad. it. Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983, 50-93; 162-187.

<sup>17</sup> F. VOLPI, *La filosofia della filosofia pratica in Germania*, in AA. VV., *Filosofia pratica e scienza politica*, a cura di C. Pacchiani, Francisci, Abano-Padova 1980, 15-16.

della politica – i quali hanno singolarmente sostituito, senza connessione sistematica reciproca, le discipline ormai dissanguate della filosofia pratica<sup>18</sup>.

In questo contesto culturale, un ruolo determinante è stato svolto dall'economia politica, e, più tardi, dalla psicologia, dall'antropologia culturale e soprattutto dalla sociologia, come dimostra il già citato magistrale (e pro-vocatorio) studio di Spaemann *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald* (1959)<sup>19</sup>.

Tutte queste scienze quindi non solo hanno finito per suggellare il tramonto della *philosophia practica*, ma anche per espropriare il sapere filosofico delle sue tradizionali funzioni conoscitive e normative in merito allo studio e all'orientamento della prassi umana<sup>20</sup>.

Di contro la filosofia di Spaemann, nelle sue inclinazioni politico-sociologiche ed etico-teologiche, si propone di recuperare gli insegnamenti di Aristotele nelle materie etiche e di filosofia naturale, come una vera e propria “riabilitazione della filosofia pratica”, denotata poi storicamente nella seconda del '900 come una specifica scuola di pensiero, la già menzionata *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*.

Tale espressione infatti è stata coniata da Karl-Heinz Ilting<sup>21</sup> ed è stata ripresa nel titolo di una voluminosa antologia in due volumi da Manfred Riedel<sup>22</sup>. Con essa si allude propriamente a quell'ampio ed articolato dibattito sviluppatosi nell'area culturale tedesca a partire dagli anni Sessanta e che ha avuto come tema caratterizzante la rinascita dell'interesse filosofico per la sfera dell'agire pratico e per i grandi temi della morale, del diritto e della politica. Un interesse che inizialmente ha coinciso con una ripresa del modello aristotelico e, successivamente, di quello kantiano. Questo movimento di «riabilitazione», anche quando si è

---

<sup>18</sup> *Ib.*, 15-16.

<sup>19</sup> R. SPAEMANN, *L'origine della sociologia dallo Spirito della Restaurazione*, trad. it. a cura di C. Galli e L. Allodi, Laterza, Roma – Bari 2002.

<sup>20</sup> Cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia. La filosofia contemporanea*, UTET, Torino 1994, IV/2, 198.

<sup>21</sup> Cfr. K.-H. ILTING, «Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik», *Philosophisches Jahrbuch LXXII* (1964-1965) 38-58; ID., «Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit», *Ib.*, LXXII (1964-1965) 84-102.

<sup>22</sup> Cfr. M. RIEDEL, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg i.Br. 1972-1974.

manifestato nel rilancio di una struttura epistemica da tempo dimenticata e oramai completamente in disuso, quale la *philosophia practica* di matrice aristotelica, non si è tuttavia concretizzato in un puro «recupero» del già-detto, ma nella ripresa creativa di tutta una serie di tematiche del passato reinterpretate attraverso le problematiche del presente. Le argomentazioni filosofiche di Spaemann risultano pertanto essere intessute di una specifica filigrana di classicità, che, avvolgendo la sua concezione antropologica, rimanda al mandato originario della filosofia, di rispondere cioè agli attuali e più profondi interrogativi che l'umano alla prova si pone durante la propria esistenza ed entro il proprio ambiente culturale. In altri termini, come testimonia la storia del pensiero, il riferimento al passato funge massimamente da arma critica nei confronti del presente. In specie la riabilitazione della filosofia pratica, al di là delle sue differenziazioni interne, ha come motivo comune l'insofferenza nei confronti del paradigma moderno del sapere.

Perseguendo l'obiettivo di una matematizzazione universale del sapere, la cultura intellettuale moderna ha finito per identificare la razionalità con la razionalità scientifica, pervenendo all'equazione fra *scientia et theoria*, ovvero all'ideale di un sapere oggettivo metodicamente strutturato e controllato<sup>23</sup>.

Di qui il tentativo di ricondurre entro l'orizzonte del sapere metodico quelle peculiari esperienze extrametodiche di verità che sono l'arte e la morale. Questo sforzo di scientificizzazione del settore pratico, che agli esordi della modernità ha condotto pensatori come Hobbes (per la politica) e Spinoza (per l'etica) ad elaborare un sistema assiomatico-deduttivo in grado di spiegare *more geometrico* la realtà umana, nel tempo successivo ha innescato la trasformazione delle *moral sciences* nelle *Geisteswissenschaften* (le scienze dello spirito) e l'avvento delle scienze umane, ossia a forme di sapere ispirate al modello epistemologico di una conoscenza morale ed oggettiva<sup>24</sup>.

L'insofferenza verso l'ideale oggettivistico del sapere si accompagna al rifiuto della separazione moderna di etica e politica, accusata

---

<sup>23</sup> Cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, IV/2, 199.

<sup>24</sup> Cfr. *Ib.*, 199.

di aver provocato una morale astratta ed individualistica da un lato e una politica meramente tecnica e pragmatica dall'altro.

Difatti, nello stesso momento in cui il principio etico esce dal contesto di diritto, di società, di Stato e transmigra, kantianamente, nel profondo della soggettività, la politica, secondo Spaemann ed i teorici della «riabilitazione», cessa di essere una prassi aristotelicamente inclinata verso la virtù e la giustizia dei cittadini, per divenire un'azione strategico-strumentale volta alla pura amministrazione dello Stato. In altri termini, a partire da Machiavelli, la politica cessa di essere una disciplina avente per oggetto i mezzi indispensabili all'esercizio e al mantenimento del potere.

Questa impostazione socio-tecnica coincide a sua volta con l'assimilazione e la riduzione della politica ad una forma di *poiesis*, cioè con l'abbattimento della linea divisoria che, secondo gli antichi, "separava" l'agire pratico-politico da quello pratico-poietico<sup>25</sup>: «Machiavelli e Moro hanno rotto la barriera tra *praxis* e *poiesis*, invalicabile nella filosofia classica<sup>26</sup>».

In altre parole potremmo anche dire che al modello epistemologico della modernità e all'ideale weberiano della *Wertfreiheit* corrisponde, sul versante pratico, una tecno-scientificizzazione della politica basata sulla progressiva disattenzione verso i fini e sul predominante interesse verso i mezzi. Reagendo a questi esiti non promettenti della modernità, Spaemann insieme ai colleghi fautori della *Rehabilitierung* sono andati alla ricerca di un modello di razionalità alternativo a quello tecnico-scientifico<sup>27</sup>.

In particolare, proponendosi di districarsi dalle angustie di un tipo di sapere neutrale e neutralizzante, incapace di prendere posizione dinanzi ai fini dell'agire e ai guasti dell'attuale tecnicizzazione della politica, essi, ed *in primis* Spaemann, si sono proposti di garantire l'originalità e l'autonomia della prassi rispetto alla teoria; la specificità epistemologica e metodologica della filosofia pratica; la funzione orientatrice della ragione in campo etico; la ricomposizione della frattura tra ragione e decisione, fatti e valori, mezzi

---

<sup>25</sup> Cfr. *Ib.*, 200.

<sup>26</sup> J. HABERMAS, *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna*, in *ID.*, *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1973, 77-125, 99.

<sup>27</sup> Cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, IV/2, 200.

e fini; la portata critico-normativa e non semplicemente empirico-descrittiva della filosofia pratica ed il rinnovato incontro fra etica e politica, o più in generale, fra moralità ed eticità. Questi tratti formali generali hanno trovato poi, nelle varie correnti del dibattito, differenti e talora antitetiche concretizzazioni ed interpretazioni. Ciò non toglie che essi rappresentino lo spazio teorico e problematico all'interno del quale si collocano le molteplici posizioni e soluzioni<sup>28</sup>.

Questo processo di riabilitazione della filosofia pratica si è accompagnato ad una riabilitazione della filosofia in quanto filosofia<sup>29</sup>.

Difatti, a seguito dello smembramento della *philosophia practica* in varie discipline autonome, sembrava che l'area dell'agire fosse oramai di esclusiva competenza del sapere scientifico. Invece, l'evento della *Rehabilitierung*, sollecitando nuovamente le classiche questioni dell'agire bene (*eu prattein*) e del vivere bene (*eu zen*), ha dato luogo ad un rinnovato impulso al discorso filosofico, il quale è tornato ad avanzare gli interrogativi concernenti le norme dell'agire (che cosa dobbiamo fare) e gli scopi del comportamento (come possiamo vivere)<sup>30</sup>.

In altri termini, si potrebbe affermare che con la rinascita della filosofia pratica, che prima dell'aggettivo «pratica» presuppone il sostantivo «filosofia», il pensiero filosofico è tornato a legittimare se stesso e ad avanzare la pretesa di possedere una propria competenza specifica intorno ad una serie di ambiti (a cominciare da quello delle «scelte di vita») che fuoriescono programmaticamente dal territorio della scienza e dall'area della regione matematizzante.

Come quindi si è già accennato, il dibattito sulla filosofia pratica si presenta come un movimento variegato, che ospita, al proprio interno, metodi e finalità di ricerca profondamente differenti, manifestamente irriducibili ad un quadro unitario<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Cfr. *Ib.*, 201.

<sup>29</sup> Cfr. H. KUNG, *Ist praktische Philosophie eine Tautologie?*, in M. RIEDEL, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg i.Br. 1972-74, vol. I, 57-78.

<sup>30</sup> Cfr. M. RIEDEL, *Rehabilitierung*, vol. I, *Vorwort*, 11.

<sup>31</sup> Cfr. R. BUBNER, «Eine Renaissance der praktischen Philosophie», *Philosophische Rundschau* 22 (1975) 1-34.

Da un punto di vista storico-culturale possiamo tuttavia distinguere due momenti principali<sup>32</sup> in ordine alla genesi ed allo sviluppo del dibattito. Un primo momento, che trova la sua fase preparatoria negli scritti di alcuni filosofi della politica emigrati negli Stati Uniti – quali Leo Strauss (1899-1973), Eric Voegelin (1901-1985) ed Hannah Arendt (1906-1975) – è maturato essenzialmente nel corso degli anni Sessanta, soprattutto in seguito all'influenza di scritti come *Vita activa* (1958, 1960) della Arendt, *Wahrheit und Methode* (1960) di Hans-Georg Gadamer (1900-2002), *Politik und praktische Philosophie* (1963, 1977) di Wilhelm Hennis (1923-2012) e *Metaphysik und Politik* (1969) di Joachim Ritter (1903-1973).

Tale momento è stato caratterizzato inizialmente dalla riscoperta dell'Aristotele pratico e, in seguito, dalla riconsiderazione del pensiero etico, giuridico e politico di Kant<sup>33</sup>.

Il secondo momento, maturato nel corso degli anni Settanta e a partire, all'incirca, dal IX Congresso tedesco di filosofia (1969), si è concretato, come ancora ricorda F. Volpi, in un serrato dibattito in merito all'attualità dei problemi della razionalità pratica, nella quale hanno preso parte la maggioranza delle principali scuole filosofiche tedesche: la vecchia scuola di Francoforte di ispirazione hegel-marxista (Theodor W. Adorno ed il giovane Jürgen Habermas); il razionalismo critico (Hans Albert, Hans Lenk ed Ernst Topisch); l'ermeneutica filosofica, sostenuta primariamente da Hans-Georg Gadamer e dai suoi allievi diretti (Rüdiger Bubner e Jürgen Echhardt Pleines), successivamente, in congiunzione con una teorizzazione esplicita del valore delle scienze dello spirito e con una filosofia dell'*ethos* concreto, da Joachim Ritter e dalla sua scuola, la *Ritterschule*; il costruttivismo della cosiddetta scuola di Erlangen (fondata da Paul Lorenzen, sviluppata da Friedrich Kombartel, Jürgen Mittelstrass e Oswald Schwemmer, poi però disunitasi); infine la nuova scuola di Francoforte di Karl Otto Apel e dell'ultimo Jürgen Habermas con il progetto di un'etica del

---

<sup>32</sup> Cfr. F. VOLPI, *Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti sulla «riabilitazione della filosofia pratica»*, in AA. VV., *Teorie etiche contemporanee*, a cura di C.A. Viano, Bollati Boringhieri, Torino 1990, 130.

<sup>33</sup> Cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, IV/2, 202.

discorso, o della comunicazione, fondata su una pragmatica trascendentale (o universale)<sup>34</sup>.

All'interno di questo proteiforme dibattito, che ha trovato risonanza anche al di fuori della nazione tedesca, sono emersi due nuclei caratterizzanti l'ambiente intellettuale con cui Spaemann si è trovato a rapportarsi: il primo è quello del cosiddetto «neoristolismo», il secondo è quello del cosiddetto «postkantismo»<sup>35</sup>.

Innanzitutto cercherò di delineare con precisione gli snodi fondamentali della corrente di pensiero neoristolica, la quale risulterà essere la vera e propria fucina di elaborazione della solida struttura ontologica su cui si istituisce tutta la riflessione etica spaemanniana<sup>36</sup>; successivamente tratterò un sintetico quadro di raffronto filosofico con il movimento di pensiero postkantiano nel dibattito fra contestualisti ed universalisti per infine concentrare l'attenzione sulle specificità programmatiche, per dirla con Habermas, del neoristolismo «rifratto»<sup>37</sup> di Robert Spaemann.

### 1.3II Neoristolismo pratico

Più che nel campo della filosofia in generale, la rinascita aristotelica inizialmente è avvenuta in quel settore disciplinare specifico che è la teoria politica, e ciò in virtù dei già citati Leo Strauss (1899-1973) ed Eric Vögelin (1901-1985). Prospettando l'esigenza di un chiarimento metodologico all'interno delle scienze sociali, Strauss arriva a mettere in discussione lo statuto epistemologico della moderna teoria politica, la quale, nutrita di storicismo e positivismo, pretende essere l'unica forma di sapere legittimo. Egli polemizza in particolare modo con Weber e con i contemporanei *scientist* della politica, biasimandoli per avere rinunciato ad interrogarsi sui valori e sulle finalità cui devono ispirarsi le comunità di vita

---

<sup>34</sup> Cfr. F. VOLPI, *Tra Aristotele e Kant*, in AA. VV., *Teorie etiche contemporanee*, 130.

<sup>35</sup> Cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, IV/2, 202.

<sup>36</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Essere persone*, 37.

<sup>37</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1988; trad. it. a cura di M. Calloni, *Il pensiero postmetafisico*, Laterza, Roma – Bari 1991, 264-265.



ed accusandoli di aver incoraggiato la pericolosa inclinazione a fare «irresponsabili asserzioni circa il giusto e l'ingiusto, il bene e il male<sup>38</sup>».

A questi esiti della riflessione novecentesca Strauss contrappone una rinnovata esigenza fondativa e la necessità di raggiungere uno spazio epistemico più vicino alla tradizione della filosofia politica classica, capace di custodire la radicalità del discorso politico e la sua propensione a discutere congruamente del proprio oggetto.

Anche Vögelin insiste sull'urgenza di un ritorno al paradigma incarnato dalla filosofia politica degli antichi in particolare da Aristotele. Egli infatti sottolinea che «quando l'*episteme* è distrutta, gli uomini non cessano di parlare di politica, ma sono costretti ad esprimersi nei modi della *doxa*<sup>39</sup>».

Per questa ragione Vögelin si adopera a favore di una *political philosophy* che abbia l'acutezza di visione e la ricchezza di contenuto dell'antico sapere, giungendo così a parlare di «restaurazione», non nel senso di un mero ritorno ad Aristotele e a Platone, ma nella prospettiva di un recupero della consapevolezza dei principi.

Accanto a Strauss e Vögelin, un'altra figura di *political theorist* o *political thinker*, come lei stessa si definisce e che ha contribuito sostanzialmente alla diffusione del neoaristotelismo, è quella di Hannah Arendt (1906-1975). Ella individua «nell'attività lavorativa, nell'operare e nell'agire le tre fondamentali attività umane<sup>40</sup>».

Osservando come il mondo moderno abbia focalizzato il lavoro, cioè l'attività della pura conservazione e riproduzione della vita, e l'operare, ossia l'attività tecnica mediante la quale l'uomo produce un mondo artificiale di cose e di strumenti, trascurando al contrario la dimensione dell'agire, ovvero l'attività propriamente umana nascente dalla pluralità e dalla convivenza degli individui, ne deriva la necessità di una riabilitazione del concetto aristotelico di *praxis*, cioè dell'agire in quanto attività distinta dalla sfera della *poiesis*, e l'ideale di una rinnovata armonia fra le attività umane, capaci di superare i limiti del concetto marxista di prassi (una sorta

---

<sup>38</sup> LEO STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977, 49.

<sup>39</sup> E. VÖGELIN, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, 61 (orig. ingl. *The New Science of the Politics*, 1952).

<sup>40</sup> H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, 13 (orig. ingl. *The Human Condition*, 1958; trad. ted. *Vita activa oder vom tätigen Leben*, 1960).

di enfaticizzazione del lavoro) e di pervenire così ad una congrua elaborazione della categoria del «Politico»<sup>41</sup>.

Un'ulteriore tappa del processo di riscoperta dell'attualità di Aristotele è quella intrapresa da Hans Georg Gadamer in *Verità e metodo*<sup>42</sup>, dove egli assegna alla concezione aristotelica del sapere pratico un ruolo di «modello» per la soluzione del problema ermeneutico dell'«applicazione», cioè di quel fenomeno per il quale l'ermeneuta può accostarsi all'universale, il testo, puramente sulla base della propria situazione particolare.

Pertanto Gadamer celebra il Filosofo, presentato come «il fondatore dell'etica in quanto disciplina autonoma rispetto alla metafisica<sup>43</sup>», per essersi opposto all'intellettualismo platonico e, al contrario, aver insistito sulla differenza tra il sapere morale della *phronesis* e il sapere teoretico dell'*episteme*. In secondo luogo Aristotele ha messo bene in luce, sempre secondo Gadamer, come il bene si presenti sempre «nella concretezza particolare delle singole situazioni<sup>44</sup>», tracciando così una linea di confine ed insieme un nesso tra *praxis* e *poiesis*, fra sapere pratico-morale e sapere pratico-tecnico. Queste due tipologie di sapere, osserva Gadamer, hanno il comune denominatore di guidare l'azione<sup>45</sup>.

Si dirà allora che «l'uomo si progetta in base ad un *eidōs* (ad un modello) di sé, allo stesso modo che l'artigiano porta in sé l'*eidōs* di ciò che vuole fare e sa imprimerlo al materiale?<sup>46</sup>».

A tale interrogativo Gadamer risponde che l'uomo non dispone affatto di se stesso come l'artigiano dispone della materia su cui lavora. Per cui, il sapere che l'uomo ha «di sé» e «per sé» dovrà essere un sapere che si distingue dal sapere che guida la produzione di oggetti<sup>47</sup>.

Questa differenza scaturisce dal fatto che il sapere morale, pur essendo connaturato con l'uomo, non rappresenta un patrimonio «che si

---

<sup>41</sup> Cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, IV/2, 205.

<sup>42</sup> Cfr. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo. Vol. I: Lineamenti di un'ermeneutica filosofica*, Bompiani, Milano 2001, 363-376 (orig. ted. *Wahrheit und Methode*, 1960).

<sup>43</sup> *Ib.*, 363.

<sup>44</sup> *Ib.*, 364.

<sup>45</sup> Cfr. *Ib.*, 364-365.

<sup>46</sup> *Ib.*, 366.

<sup>47</sup> Cfr. *Ib.*, 367.

possiede già di per sé e che si debba solo applicare alle situazioni concrete<sup>48</sup>».

Infatti, mentre le immagini-guida dell'agire tecnico sono qualcosa di determinato e di rigido, le immagini-guida dell'agire morale (i concetti di giusto, di decoro, di coraggio, di dignità, di solidarietà etc.) hanno in sé qualcosa d'interminato e di flessibile, ossia di costitutivamente problematico:

Ciò che è giusto, per esempio, non è pienamente determinabile in modo indipendente dalla situazione in cui io devo operare giustamente, mentre l'*eidòs* di ciò che un artigiano vuol produrre è tutto già perfettamente determinato, e ciò in base all'uso a cui deve servire<sup>49</sup>.

Pertanto il sapere morale non può mai avere il carattere di un sapere insegnabile e già compiuto prima della propria applicazione pratica. Difatti esso, a differenza del sapere tecnico, non può presupporre come già dati, né i fini né i mezzi, ma deve cercare o inventare, attraverso il «lavorio» della deliberazione, sia i fini, sia i mezzi, sia il loro reciproco e circostanziato adattamento. Tant'è vero, osserva Gadamer, che nessun ampliamento del sapere tecnico potrà mai «eliminare» la necessità della deliberazione che è propria del sapere fronetico o prudentiale<sup>50</sup>.

In conclusione, il sapere morale «abbraccia in una peculiarissima sintesi fini e mezzi<sup>51</sup>» e, sebbene non abbia fini particolari, in quanto concerne «la vita giusta nel suo insieme», raggiunge la sua perfezione solamente nel particolare:

«Il saper-si di cui Aristotele parla si definisce appunto per il fatto che comporta la piena applicazione e dispiega il proprio sapere nella immediatezza della situazione data<sup>52</sup>».

Questo recupero gadameriano di Aristotele affonda le proprie radici remote nella ermeneutica aristotelica abbozzata dal giovane Heidegger (1889-1976) nei corsi universitari di Friburgo (1919-1923) e di Marburgo (1923-1928).

---

<sup>48</sup> GADAMER, *Verità e metodo*, 368-369.

<sup>49</sup> *Ib.*, 369.

<sup>50</sup> Cfr. *Ib.*, 373.

<sup>51</sup> GADAMER, *Verità e metodo*, 374.

<sup>52</sup> *Ib.*, 374.

Fra gli ascoltatori di Heidegger, oltre alla Arendt e a Gadamer, vi è stato anche il già menzionato Joachim Ritter, al quale Spaemann è fortemente debitore a riguardo della propria formazione filosofica. Ritter ha posto le basi per una riabilitazione dell'idea aristotelica di *ethos*, che risulta essere lo spazio abituale in cui vivono sia l'uomo che gli animali. Al tempo di Aristotele questo significato originario del termine «*ethos*» si era ampliato sino a comprendere non solo gli usi, i costumi, le consuetudini, ma anche le istituzioni che li sorreggono:

L'ambito etico comprende dunque gli usi, i costumi, le consuetudini, le forme di comportamento giusto e conveniente nel senso della virtù, ma anche le istituzioni che sorreggono queste forme di comportamento, come la casa, il culto degli dèi, i sodalizi di amici, le comunità di guerra, di festa, di sepoltura. Il «giusto», che determina l'agire come «etico», è quindi ricavato concretamente dal mondo istituzionale della vita «abituale» e delle connesse forme tradizionali del parlare e dell'agire, senza dover ricorrere a norme e valori a sé stanti. Il «giusto» riguarda l'*ethos* e il *nomos* della *polis*, la «consuetudine della casa»<sup>53</sup>.

L'originalità di Aristotele consiste appunto nell'aver radicato la vita morale su questo *humus* storico-concreto. A differenza di Platone, infatti, il quale edificava la sua repubblica ideale su dei principi che non possiedono alcuna connessione con le consuetudini della città e a differenza dei moderni, che sradicano la morale dalle istituzioni concrete della società, Aristotele avrebbe il merito di rammentarci che la ragione pratica ha vita soltanto entro un mondo di consuetudini già date a priori. La sua filosofia allora, sempre secondo Ritter, funzionerebbe come una specie di efficace antidoto a quella *curvatio in se ipsum* della soggettività tipica dell'epoca moderna<sup>54</sup>.

Il maggiore erede della filosofia dello Stagirita è però Rüdiger Bubner (1941-2007)<sup>55</sup>. Oggetto della filosofia pratica, osserva Bubner, è, *naturaliter*, l'agire o la prassi. Eppure, nell'ambito della tradizione filosofica la prassi è rimasta uno dei concetti più oscuri:

---

<sup>53</sup> J. RITTER, *Metafisica e politica*, Marietti, Casale Monferrato 1983, 98.

<sup>54</sup> Cfr. G. FORNERO, *La riabilitazione della filosofia pratica in Germania e il dibattito fra "Neoaristotelici" e "Postkantiani"*, in N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, IV/2, 207. [Il corsivo è nostro].

<sup>55</sup> Rüdiger Bubner (1941-2007): filosofo tedesco, allievo di Gadamer e seguace del pensiero ermeneutico è tra i principali fautori della riabilitazione della filosofia pratica con riferimento ad Aristotele. I suoi interessi di ricerca vertono soprattutto sui problemi attinenti all'agire e al rapporto teoria-prassi.

«Di rado ci si è chiesti cosa esso (*l'agire*) in verità è, mentre ogni premura andava al più onorevole compito di diffondere la ragione nella prassi<sup>56</sup>».

Questo spiega perché il concetto di azione abbia finito per essere oggetto d'indagine da parte della sociologia, che lo ha ridotto al mero concetto di «senso<sup>57</sup>», inteso nel significante del termine. Al contrario, per evitare i riduzionismi e le unilateralità disciplinari della sociologia e per prospettare in maniera categorialmente corretta il significato della prassi, Bubner ripensa la filosofia classica e le attuali teorie linguistiche ed ermeneutiche. Da Aristotele, infatti, Bubner deriva la tesi del carattere teleologico (che successivamente vedremo ben delineata in Spaemann) dell'agire e la distinzione tra *poiesis* e *praxis*, ove, nel primo caso, i fini sono rappresentati da opere e da prodotti; nel secondo caso, invece, i fini sono rappresentati dall'attività stessa:

La *poiesis* è orientata a prodotti oggettivi che essa fabbrica, cosicché alla fine del processo produttivo esistono cose nel mondo, che sono originate dall'attività ma sussistono autonomamente rispetto ad essa. La prassi si concentra interamente sul compimento in sé, realizzando il proprio fine nell'atto. Il raggiungimento di fini pratici coincide con il compimento dell'azione, cosicché quando la prassi è conclusa non resta alcun oggetto prodotto<sup>58</sup>.

Da Aristotele Bubner deriva anche il concetto di *phronesis*, considerato il solo vero paradigma di razionalità pratica e il *medium* tra l'astratta universalità della regola e l'istanza cogente dell'evento storico:

*Phronesis* è la ragione che si convalida nel pratico, che media l'universalità dell'orientamento a uno scopo dell'agire con la varietà dei casi nelle situazioni mutevoli. Nell'agire la *phronesis* è già da sempre all'opera, e il compito della filosofia pratica è di rintracciare e diffondere nella vita vissuta questa base di razionalità<sup>59</sup>.

La manifestazione logica di questa razionalità è rappresentata dal sillogismo pratico, ovvero da un tipo di sillogismo nel quale la premessa maggiore è

---

<sup>56</sup> R. BUBNER, *Azione, ragione e linguaggio*, Il Mulino, Bologna 1985, 5. [Il corsivo tra parentesi tonde è nostro].

<sup>57</sup> Solo a titolo esemplificativo e introduttivo mi riferisco a tutto quel lungo percorso analitico che va dalla metodologia delle scienze della cultura di Weber alla fenomenologia dei vissuti di Alfred Schütz, dal funzionalismo di Talcott Parsons alla teoria dei sistemi di Niklas Luhmann, dalla dottrina dell'agire comunicativo di Jürgen Habermas alla teoria dell'agire-lavoro di Alain Touraine. Cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, IV/2, 211.

<sup>58</sup> R. BUBNER, *Azione, ragione e linguaggio*, 61-62.

<sup>59</sup> *Ib.*, 240.

data dall'esplicitazione del fine, la premessa minore dall'individuazione dei mezzi e la conclusione dall'azione stessa<sup>60</sup>.

Infine dalla filosofia del linguaggio e dall'ermeneutica Bubner apprende il dispositivo logico di connessione tra *praxis* e *logos* istituito dalla teoria dei giochi linguistici di Wittgenstein (1889-1951) e successivamente sviluppata dai noti filosofi analitici quali John Austin (1911-1960) e John Searle (n. 1932):

«Solo se si tiene ferma la differenza di *logos* e di *praxis* diventa possibile determinare la loro connessione. Altrimenti non si chiariscono i rapporti ma si denomina un'unità indifferenziata con due nomi sonori<sup>61</sup>».

Nell'ambito di questa prospettiva filosofica il risultato più eloquente a cui egli perviene è la tesi dell'«autonomia della prassi», ove la prassi non deriva da criteri razionali esterni, ma da un ordine che è intrinseco alla prassi medesima e che si identifica con la propria razionalità immanente. In sostanza, secondo Bubner, le norme etiche non piovono da qualche cielo ideale o da una presunta conoscenza filosofica del bene, ma si originano dalla realtà vissuta dalla prassi:

È verosimile che ogni società esistente, prima di qualsiasi intervento della filosofia, abbia già elaborato norme e sia vissuta con norme. Storicamente cioè la ragione arriva sempre troppo tardi, perché c'è sempre una rappresentazione prefilosofica del bene<sup>62</sup>.

Infatti, ribadisce Bubner – che insiste sui nessi che intercorrono fra «processi storici» e «norme d'azione» e che fa dell'*ethos* il concetto centrale della filosofia pratica – il complesso delle regole in cui si incarna l'eticità concreta costituisce

«Un fatto sociale e storico anteriore ad ogni riflessione filosofica. Esso non è il risultato di un'etica filosofica, bensì, all'opposto, l'etica filosofica deve riconnettersi al precedente fatto dell'*ethos*<sup>63</sup>».

Di qui ogni progetto di contrapporre la razionalità filosofica all'eticità esistente, come esige una tradizione di pensiero che va dal

---

<sup>60</sup> *Ib.*, 216-229; 238-242.

<sup>61</sup> *Ib.*, 183.

<sup>62</sup> *Ib.*, 184.

<sup>63</sup> R. BUBNER, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, 181.

platonismo all'illuminismo, dalla Sinistra hegeliana alla Scuola di Francoforte, è destinato, secondo Bubner, allo scacco e all'impotenza:

Nelle questioni pratiche viene posta fine alla saccenza filosofica delegando il giudizio agli interessati. I re-filosofi non hanno più governo grazie al sapere ideale; i loro moderni successori non regnano più in nome delle comunità razionali dei ricercatori, così come non regnano più neppure coloro che hanno il monopolio della critica<sup>64</sup>.

Con ciò Bubner non intende ridurre la filosofia pratica alla passiva registrazione dell'eticità esistente. Infatti egli prospetta alla riflessione pratica una specifica mansione, che consiste sia nella chiarificazione e nel rafforzamento delle norme etiche date; sia nell'eliminazione delle loro contraddizioni interne; sia nell'aggiunta di altre norme, coerenti con quelle date.

La filosofia pratica tuttavia non porta ad una trasformazione globale dell'eticità sussistente, ma solamente ad una propria consapevolizzazione ed invigorimento, ovvero, come attesta Bubner, ad una traduzione delle norme in massime. Una traduzione attraverso cui

«L'individuo agente assume in prova con piena coscienza una norma a cui egli è già da tempo attualmente sottoposto<sup>65</sup>»;

Con la traduzione delle norme in massime il soggetto sperimenta modi di comportamento ai quali il singolo deve essere educato all'interno delle forme di vita [...]. Quest'ultimo le sperimenta poi come forme che possono essere accettate da tutti, sulla base della ragione a lui disponibile<sup>66</sup>.

#### **1.4 Il Postkantismo e l'avvincente dibattito fra «contestualisti» e «universalisti»**

Parallelamente e in parziale alternativa alla riabilitazione di Aristotele, nell'area culturale tedesca, si è avuta una riabilitazione di Kant.

Prospettando Kant come modello di un'efficace razionalità pratica, i fautori<sup>67</sup> del Postkantismo, al di là delle differenti posizioni critiche e

---

<sup>64</sup> R. BUBNER, *Razionalità, forma di vita e storia*, in AA. VV., *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, Marietti, Genova 1990, 180.

<sup>65</sup> R. BUBNER, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*, 290.

<sup>66</sup> R. BUBNER, *Razionalità, forma di vita e storia*, 179.

<sup>67</sup> Tra i molti autori postkantiani ricordiamo: Manfred Riedel, Karl-Heinz Ilting, Ernst Vollrath, Günther Patzig, Annemarie Pieper, Oswald Swemmer, Otfried Höffe.

metodologiche, si sono trovati d'accordo nell'evidenziare alcune direttrici tipiche del suo pensiero, quali la tesi dell'autonomia della dimensione pratica nei confronti di quella metafisico-ontologica ed il rifiuto di porre, alla base dell'etica, una specifica concezione del mondo; il programma di una scienza pratica normativa e controfattuale, contraria alla riduzione dell'etica a semplice riduzione empirico-descrittiva delle norme storicamente presenti in una determinata società e la primazia dell'etica deontologica a sfavore dell'etica teleologica della tradizione eudemonistica classica.

Sul piano teoretico, il risultato più rilevante di questa riscoperta di Kant è stato il postkantismo di Habermas e di Karl Otto Apel. Facendosi paladini di un'etica kantiana riformata, essi si sono preoccupati di recuperare le istanze criticiste entro una prospettiva teorica – la cosiddetta pragmatica universale o trascendentale – istituita non più sulla coscienza della singolarità, come ancora avveniva nel modello individualistico-interioristico kantiano, bensì sui discorsi pratici intersoggettivi:

L'etica del discorso supera l'impostazione puramente interiore, fonologica di Kant, che conta sul fatto che ogni singolo intraprenda in “foro interno” la verifica delle sue massime d'azione [...]. Di contro, l'etica del discorso si aspetta un'intesa sulla universalità degli interessi solo come “risultato” di un discorso pubblico condotto intersoggettivamente<sup>68</sup>.

Seppure muovendo da un'ottica deontologico-normativa, impegnata a sottolineare le procedure formali del discorso rispetto alle sostanziali questioni della vita buona, i postkantiani si sono adoperati a contrapporre, all'etica kantiana dell'intenzione, un'etica critica della responsabilità.

Pertanto nel panorama culturale della tardo-modernità, postkantiani e neoaristotelici sono divenuti portavoce di contrapposte istanze, che hanno assunto la forma generica di un acceso dibattito tra rispettivamente «universalisti» e «contestualisti».

I neoaristotelici o contestualisti – tra cui Leo Strauss, Vögelin, Arendt, Gadamer, Ritter, Hennis, Helmut Kuhn e per l'area angloamericana

---

<sup>68</sup> J. HABERMAS, *Moralità ed eticità. Le obiezioni di Hegel a Kant sono pertinenti anche contro l'etica del discorso?*, in AA. VV., *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, Marietti, Genova 1990, 67.



Alasdair McIntyre – come già in precedenza si è accennato, hanno insistito sul carattere storico *et quidem* prospettico e locale della ragione; una *ratio* che, ermeneuticamente, non esiste mai *pure et universe*, ma solamente nelle fattuali impurità e specificità delle molteplici tradizioni sociali e linguistiche. Gli universalisti o postkantiani, considerando in particolare le posizioni di Habermas e di Karl Otto Apel, hanno invece insistito sulle potenzialità decontestualizzanti e deprospettivizzanti intrinseche nella comunicazione linguistica *et quidem* sulla capacità della *ratio* di ascendere al di là dei condizionamenti situazionali:

La strategia dell'etica del discorso, di ricavare i contenuti di una morale universalistica dai presupposti universali dell'argomentazione, è promettente proprio per il fatto che il discorso costituisce una forma di comunicazione più esigente, che travalica le concrete forme di vita, e in cui le presupposizioni di un'agire orientato all'intesa vengono universalizzate, astratte e sottratte alle limitazioni, cioè estese ad una comunità di comunicazione ideale, che include tutti i soggetti capaci di parlare e di agire<sup>69</sup>.

In sostanza, invece di partire dall'eticità fattuale di specifiche forme di vita, siano esse della *polis*, dello Stato o di una comunità nazionale o religiosa, gli universalisti si prodigano di difendere la necessità di un'etica ideal-normativa che «non esprime soltanto le intuizioni di una determinata cultura o di una determinata epoca, ma vale universalmente<sup>70</sup>».

In definitiva, i contestualisti, prendendo come baricentro Aristotele ed Hegel, privilegiano l'orizzonte del *Sein*, scorgendo nell'*Ethos* o nella *Sittlichkeit* il fondamentale *modus* di esser-ci nel mondo della vita da parte della soggettività, al contrario gli universalisti, imperniandosi sull'illuminismo e su Kant, prediligono la prospettiva del *Sollen*, ossia della ragione critica e delle proprie istanze emancipatrici e normative<sup>71</sup>.

Poste queste premesse, risulta chiaro come i contestualisti (neoaristotelici) abbiano tacciato gli universalisti (postkantiani) di astrattismo, formalismo e proceduralismo, ossia di rifarsi ad un tipo di ragione incapace di apprezzare la concretezza e storicità della prassi, di contro invece gli universalisti abbiano stigmatizzato i neoaristotelici di

---

<sup>69</sup> *Ib.*, 65.

<sup>70</sup> *Ib.*, 61.

<sup>71</sup> Cfr. G. FORNERO, *La riabilitazione della filosofia pratica in Germania*, in N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, IV/2, 216.

relativismo e di abbandono del momento critico e fondativo della filosofia, a beneficio di un paradigma meramente constatativo e legittimante la filosofia stessa. Di qui l'imputazione di «conservatorismo» rivolta ai contestualisti. Difatti, seppur riconoscendo le istanze democratiche inscritte nel rifiuto di un elitario sapere degli esperti di matrice platonico-tecnocratica, gli universalisti hanno addotto ai contestualisti il mancato assolvimento ad uno dei primari compiti dell'etica, ovvero la problematizzazione di diritto delle norme di fatto e l'assunzione a criterio comportamentale dell'ordine socio-politico vigente *et quidem* dei valori comunemente accettati nelle diverse comunità storiche<sup>72</sup>.

Com'è chiaramente attestabile, la contrapposizione tra neoaristotelici e postkantiani è inequivocabile<sup>73</sup>. Ciò non toglie la questione che, soprattutto nella tardo-modernità, si sia sempre più sottolineata la necessità di individuare, tra queste due prospettive del pensiero contemporaneo, dei fattibili punti di convergenza, in grado di attenuare taluni dei loro attriti e di conciliare talune delle loro istanze<sup>74</sup>, o al più di risolvere la questione teorica sottesa precisamente superando l'alternativa.

Ed è proprio entro una prospettiva socio-culturale, intesa ad accordare *logos* ed *ethos* (pratico e teorico), «ragione e natura» (razionalità dell'uomo e natura creata) in vista di un superamento di una siffatta alternativa verso una «trascendenza» come luogo dell'umano<sup>75</sup>, che si inserisce la proposta etico-filosofica di Spaemann e che sarà oggetto di specifica argomentazione nel successivo sviluppo di questa ricerca.

In sostanza, si potrebbe anche dire che, come nell'orizzonte storiografico si sono verificati dei tentativi di approssimazione tra i due illustri maestri della filosofia pratica, Aristotele e Kant, i quali a loro volta hanno dato luogo a delle letture aristoteliche di Kant e a delle interpretazioni kantiane di Aristotele, così, nel panorama della generale filosofia, è andato sempre più imponendosi il problema di una possibile mediazione tra *logos*

---

<sup>72</sup> Cfr. *Ib.*, 216-217.

<sup>73</sup> Cfr. *Ib.*, 217.

<sup>74</sup> Cfr. A. DA RE, *L'etica tra felicità e dovere*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1986.

<sup>75</sup> Cfr. L. ALLODI, *La trascendenza, «luogo» dell'umano*, in R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma – Bari 2005, V-XV (orig. ted. *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996, 1998<sup>2</sup>, 2006<sup>3</sup>).

ed *ethos*, all'insegna di nuovi orizzonti di pensiero, in grado di porsi al di là della stringente alternativa tra le pretese della *ratio* universalistica e fondante di stampo postkantiano e le più pacate premesse della *ratio* contestualistica e fronetica di matrice neoaristotelico-ermeneutica.

Vediamo ora più in dettaglio il tentativo di superamento dell'alternativa *logos/ethos* propiziato dalla proposta filosofica di Spaemann.

### **1.5 Il superamento del Neoaristotelismo. *La trascendenza come «luogo» dell'umano***

È anzitutto all'interno di un «neoaristotelismo pratico»<sup>76</sup> che la riflessione filosofica spaemanniana si configura.

In particolare ciò che desta in Spaemann un particolare interesse è la speciale attenzione che i neoaristotelici hanno dedicato alla *phronesis*, ossia a quella forma di sapere pratico – irriducibile alla scienza platonica del bene e all'equazione fra virtù e scienza – che s'identifica con la coscienza morale stessa nel suo concreto e circostanziato esercizio. Un sapere pratico che non si riduce solo al comportamento individuale, ma anche a quello collettivo. Difatti, ciò che qualifica l'uomo politico e lo rende capace delle scelte più appropriate al bene di tutti non è la scienza, bensì la prudenza o la saggezza, ovvero il sapere fronetico<sup>77</sup>.

Di qui l'intreccio, tipicamente aristotelico, fra moralità ed eticità, cioè rispettivamente fra diritto e vita buona. Intreccio che i neoaristotelici fanno valere contro una morale coscienzialistica ed individualistica della modernità, nella convinzione che il luogo proprio dell'essere persona sia la *polis* o l'*ethos*:

[...] Il pensiero contemporaneo riscopre la considerazione aristotelica della prassi, perché di essa Aristotele, pur negando la possibilità di una scienza, riconosce la possibilità di un discorso razionale. È proprio questa scoperta di una particolare razionalità, insita nella prassi, autonoma da quella razionalità

---

<sup>76</sup> Cfr. E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma – Bari 1992, 186-245.

<sup>77</sup> Cfr. G. FORNERO, *Il neoaristotelismo pratico*, in N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, IV/2, 203-204.

teoretica, di cui, più o meno coerentemente, le scienze empiriche moderne si considerano eredi, a riportare di attualità la filosofia pratica aristotelica<sup>78</sup>.

Questa fondamentale istanza e riscoperta dell'attualità della filosofia pratica di Aristotele emerge concretamente fin dai giovanili (e «polemici») scritti filosofici di Spaemann. Già il suo primo contributo, infatti, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*<sup>79</sup>, che è la sua tesi di dottorato in Filosofia pubblicata poi nel 1959, intende mostrare, pro-vocatoriamente, come la sociologia moderna si radichi nel pensiero controrivoluzionario della Francia ottocentesca, riducendo, in sostanza, l'uomo libero (e «pratico») a mera funzione sociale. Sulla scia di una autentica indagine riflessiva *geistesgeschichtliche* (storico-spirituale), nella convinzione che la prospettiva della *Wirkungsgeschichte* sia la più idonea a cogliere la problematica fondamentale del discorso filosofico della modernità, si approcciano anche i successivi lavori di Spaemann, quali *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, apparso nel 1963 come rielaborazione del già menzionato testo di abilitazione all'Università di Münster, e *Rousseau. Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur*, pubblicato nel 1980.

Proprio a partire dagli anni '80, la speculazione filosofica di Spaemann si concentra sul versante dell'etica teologica e dello sviluppo dell'esperienza morale del soggetto in quanto essere persona dotata di una singolare teleologia, mediante opere quali *Das Näturliche und das Vernünftige. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie (Natura e ragione. Saggi di antropologia, 1987)*, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik (Felicità e benevolenza, 1989)* ed in particolare modo *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand" (Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno", 1996)*, tre opere divenute ormai dei classici del pensiero filosofico spaemanniano e che propiziano i nodi della riflessione teoretica contenuta nei successivi e rispettivi capitoli del presente elaborato di tesi. A questi importanti studi è seguita poi la raccolta di saggi *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns* (2001), che

---

<sup>78</sup> L. CORTELLA, *Aristotele e la razionalità della prassi. Una analisi del dibattito sulla filosofia pratica in Germania*, Jouvence, Roma 1987, 10.

<sup>79</sup> R. SPAEMANN, *L'origine della sociologia dallo Spirito della Restaurazione*, trad. it. a cura di C. Galli e L. Allodi, Laterza, Roma – Bari 2002.

costituisce effettivamente un lavoro conclusivo, rinviando in modo implicito alle tesi fondamentali e ai risultati di ricerca sviluppatasi lungo un periodo di quasi cinquant'anni di attività accademica e che rimangono orientati da un nodo teoretico decisivo: il rapporto tra natura, persona e ragione<sup>80</sup>.

In Italia, tuttavia, il pensiero e l'opera filosofica di Spaemann non sono stati ancora particolarmente recepiti e conosciuti, malgrado l'interesse suscitato dalle traduzioni dei suoi innumerevoli saggi, articoli apparsi su riviste specializzate, conferenze ed interviste<sup>81</sup>.

Tra le motivazioni addotte ad una siffatta mancata ricezione, rientra la peculiarità spaemanniana di un approccio alla riflessione filosofica che non lascia concessione alle mode ed alle idiosincrasie diffuse, concentrandosi piuttosto sull'indagine – *das, was immer ist* – di «ciò che sempre è».

Tale indagine filosofica procede sempre in una modalità “avvolgente”, mediante una continua interrogazione dei pensatori del passato, secondo uno stile appreso frequentando, durante gli anni Cinquanta del Novecento, la *Ritterschule* a Münster.

Da questo pregresso retroterra culturale si può evincere come l'indagine spaemanniana sulla nozione di persona è tale da superare anche il campo specifico della filosofia e, in particolare, della filosofia pratica. È infatti da una precisa interpretazione storico-filosofica della modernità, intesa come movimento di pensiero che produce una «inversione della teleologia (*Inversion der Teleologie*) come direttrice fondamentale del pensiero moderno<sup>82</sup>» e che produce un'insuperabile dialettica fra due metodi, naturalismo e spiritualismo – una dialettica che, in quanto incompatibile, espone la nostra civiltà ad un'essenziale minaccia – che Spaemann deriva un preciso compito: ripensare i concetti di «essere», inteso

---

<sup>80</sup> Il più importante e vasto studio filosofico dedicato a questo asse decisivo del pensiero spaemanniano è il volume di P. SABUY SABANGU, *Persona, natura e ragione. Robert Spaemann e la dialettica di naturalismo e spiritualismo*, Armando, Roma 2005.

<sup>81</sup> Per una bibliografia completa delle opere di Spaemann dal 1947 al 2007, comprensiva di saggi, co-pubblicazioni, articoli di giornale, contributi e altri scritti minori, studi critici su Spaemann, traduzioni anche in italiano, rinvio al testo di NISSING H.-G., *Robert Spaemann – Schriftenverzeichnis 1947-2007*, in NISSING H.-G. (a cura di), *Grundvollzüge der Personen. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2008, 137-198.

<sup>82</sup> F. BOTTURI, *Presentazione*, in R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, trad. it. a cura di M. Amori, Vita e Pensiero, Milano 1998, VII-XV, X (orig. ted. *Glück und Wohlwollen. Versuche über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, 1998<sup>4</sup>).

come *Selbstsein*, ossia «essere se stesso», di «natura» e di «ragione» in vista di una rifondazione del concetto di persona<sup>83</sup>.

Chiarire che cosa vuol dire «persona» significa andare al fondamento di ciò che può significare «umano», individuandone il luogo originario in quel rapporto tra «natura» e «persona» che rinvia ad un principio di «trascendenza», ovvero ad una trascendenza come luogo dell'umano nei vari sistemi di forme simboliche e giungendo in tal modo, sebbene mai Spaemann si sia considerato un «personalista», alla medesima conclusione di Max Scheler<sup>84</sup>, quando ha definito l'uomo come «l'intenzione e il gesto stesso della trascendenza, l'essere che prega e cerca Dio<sup>85</sup>».

Per Spaemann dunque l'essere persona è immagine e rappresentazione dell'incondizionato, in virtù della propria capacità di apertura razionale infinita, di presa di distanza dalla propria natura, di auto-trascendenza.

È soprattutto la nozione di «vita» a costituire l'*incipit* dell'indagine etica spaemanniana<sup>86</sup>. Facendo proprio il «*vivere viventibus esse*» aristotelico, Spaemann precisa come l'«essere» dell'uomo sia un derivato della vita che implica, paritempo, attitudine a riflettere su di essa *et quidem* una presa di distanza da se stessi. Parafrasando Tommaso, Spaemann asserisce: «*qui non intelligit, non perfecte vivit*». Reciprocamente comprendere l'essere umano significa allora mostrare come «*qui non vivit, non perfecte existit*<sup>87</sup>». Solamente nell'integrazione di queste due dimensioni, cioè ragione e natura, si ha la possibilità di ri-comprendere, per ri-definire pienamente, la nozione di «umano».

Si potrebbe dire allora che ragione e vita non si contendono la primazia, al contrario – parafrasando il linguaggio spaemanniano – potremmo dire che la ragione si determina come l'evidenza della verità inscritta nella natura (creata) che ne istituisce la sua struttura teleologica. La

---

<sup>83</sup> Cfr. L. ALLODI, *La trascendenza, «luogo» dell'umano*, VII.

<sup>84</sup> Cfr. *Ib.*, VII.

<sup>85</sup> Cfr. M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, trad. it. a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2000 (orig. ted. *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), in *Gesammelte Schriften*, vol. IX (*Späte Schriften*), Francke Verlag, Bern 1976).

<sup>86</sup> Cfr. L. ALLODI, *La trascendenza, «luogo» dell'umano*, VII.

<sup>87</sup> Cfr. P. SABUY SABANGU, «Natura, ragione e persona: l'impostazione antropologica di Robert Spaemann», *Ideazione IX/2* (2003) 204-209.

ragione è la forma della vita e l'essere persona è l'essere-vivente potenzialmente-morale.

Da questa imprescindibile constatazione è facile intuire come l'indagine spaemanniana sulla nozione di persona necessiti di confrontarsi soprattutto con la corrente filosofica che definisce la persona sulla base della sola interiorità e che trova luogo d'origine nella distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*: Peter Singer (n. 1946), Norbert Hoerster (n. 1937) e, soprattutto, Derek Parfit (1942-2017)<sup>88</sup>. Quest'ultimo appare come l'interlocutore privilegiato di Spaemann, nella misura in cui esprime meglio di tutti gli altri la posizione che radicalizza l'opposizione tra la nozione di «essere umano» e quella di «essere persona».

La sfida allo scientismo e alla sua pretesa di spiegarci che cosa noi siamo, cioè parti di quella natura che abbiamo ridotto a mera oggettività, induce Spaemann a ri-pensare la nozione di «naturale», in sé densa di significato ambiguo.

«Naturale» non significa «naturalistico», afferma Spaemann, ma appunto ciò che contiene in sé il ragionevole<sup>89</sup>. In tal senso solo l'«essere persona ragionevole» è l'uomo naturale, ossia colui che è in grado di trascendere quella *curvatio in se ipsum* che risulta essere, in ultima istanza, il maggiore impedimento ad ogni forma di «benevolenza»: l'amicizia con gli altri, con il mondo e con se stessi, il cui significato non è puramente morale. La benevolenza è dunque, per Spaemann, condizione di possibilità per accedere a qualsivoglia autentica esperienza dell'essere persona<sup>90</sup>.

In altri termini potremmo anche dire che la benevolenza si dà in una fenomenologia ermeneutica dell'essere persona, interpretata come un attivo «lasciar-essere», o un fiducioso «abbandono» dell'essere persona, dove l'uomo non trova solamente la cifra della propria libertà ma ri-comprende il proprio se stesso nel suo costitutivo rapporto all'altro.

Come si evince anche dagli studi sviluppati dall'attuale sociologo-antropologo statunitense Adam Seligman<sup>91</sup>, entrando dunque

---

<sup>88</sup> Cfr. L. ALLODI, *La trascendenza, «luogo» dell'umano*, VIII.

<sup>89</sup> Cfr. *Ib.*, VIII.

<sup>90</sup> Cfr. *Ib.*, VIII.

<sup>91</sup> Cfr. *Ib.*, VIII. Penso che si possa supporre che Allodi introduca nella *Presentazione* dell'opera di Spaemann *Personae. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"* la figura di due affermati sociologi contemporanei, quali Adam Seligman e Friedrich H. Tenbruck, per

nell'acceso dibattito sulla scommessa della modernità, cioè quella di una soggettività assoluta, di un Sé autonomo che assurge a sufficiente fondamento della propria identità, circoscritto entro la propria immanenza ed autosufficienza, costituzionalmente ripiegato su se stesso, Spaemann ci obbliga a ripensare gli statuti epistemologici su cui si istituiscono le scienze sociali, che peraltro sono le premesse stesse della modernità<sup>92</sup>.

Analogamente ad Adam Seligman anche il sociologo tedesco Friedrich H. Tenbruck (1911-1994)<sup>93</sup> sostiene che la questione della natura del «soggetto umano» e di un'ermeneutica del suo agire è proprio la questione del rapporto fra struttura sociale e azione personale, dove sono in gioco il carattere «autonomo» o, viceversa, «eteronomo» della costituzione del Sé, la possibilità o l'impossibilità di continuare a parlare di un «umano», di un essere persona, nel presente moderno minacciato, secondo Spaemann, di «abolizione<sup>94</sup>».

Nell'esperienza dell'essere persona emerge dunque e nel medesimo tempo la dimensione dell'unità e della molteplicità: se da un lato Spaemann è convinto, con Aristotele, che l'appartenenza ad una determinata *polis* sia costitutiva dell'umana natura – quindi, non dobbiamo scindere natura e *nomos*; e inoltre, come aveva ben compreso Platone ancor prima di Aristotele, è la natura stessa a pretendere che l'uomo sviluppi un *nomos* culturale non identico per tutti gli individui in grado di legittimare le necessarie differenze anche nelle costituzioni politiche – dall'altro lato, egli sostiene che l'esperire dell'umano è il fare esperienza di qualcosa di comune, che genera sempre la possibilità di una comprensione tra gli uomini e tra le diverse culture<sup>95</sup>. In tale senso Leo Strauss<sup>96</sup> ha osservato: «si

---

rimarcare come la ricerca storico-filosofica di Spaemann sia caratterizzata da un essenziale interesse per le problematiche della filosofia pratica; un interesse storico-filosofico che si radica, fin dal suo lavoro di Dottorato in Filosofia *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione. Studi su L.G.A. de Bonald*, nella convinzione che la prospettiva della *Wirkungsgeschichte* sia la più idonea a cogliere la problematica fondamentale del discorso filosofico della modernità.

<sup>92</sup> Cfr. A. SELIGMAN, *Modernity's Wager*, Princeton University Press 2000; trad. it. a cura di M. Bortolini e M. Rosati, *La scommessa della modernità. Sè, autorità, trascendenza*, Meltemi, Roma 2002.

<sup>93</sup> Cfr. L. ALLODI, *La trascendenza, «luogo» dell'umano*, VIII.

<sup>94</sup> Cfr. F.H. TENBRUCK, *Die unbewältigte Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen*, Styria, Graz 1984.

<sup>95</sup> Cfr. L. ALLODI, *La trascendenza, «luogo» dell'umano*, IX.



è tentati di dire che essere non umani è lo stesso che essere non educabili, privi di capacità o volontà di ascoltare altri esseri umani<sup>97</sup>».

La riflessione filosofica di Spaemann condivide di Leo Strauss almeno il momento iniziale: la modernità ormai, nei propri fondamentali assunti, diventa il problema del nostro tempo. Pertanto la riflessione sulla cifra dell'umano dischiude ad una dialettica tra singolare (concreto) ed universale, tra relatività ed absolutezza, tale da consentire di assumere una posizione originale riguardo a ciò che per molti scienziati sociali rimane il vero problema della nostra epoca: il relativismo. Un problema che con certezza deriva dal rapporto che una tale riflessione filosofica stabilisce con l'istanza non prevista di quel dualismo che, a partire da Cartesio, nutrirà la dialettica insuperabile, incomponibile e irrigidita, tra naturalismo e spiritualismo<sup>98</sup>.

Per Spaemann il sostanziale e cogente problema filosofico della modernità è misurarsi con siffatta dialettica, il cui esito è quella «abolizione<sup>99</sup>» dell'essere umano, quella sua spersonalizzazione a mero funzionario di una macchina gigantesca, che la letteratura<sup>100</sup> novecentesca ha ampiamente annunciato e pre-annunciato da tempo. La ricerca filosofica del nostro tempo deve dunque orientarsi a ri-definire quella dialettica di spiritualismo e naturalismo che poi è la matrice stessa del pensiero moderno<sup>101</sup>.

Il problema allora di tutta la ricerca filosofica spaemanniana è quello di superare il retaggio di questa dialettica imperante. La filosofia moderna è stata per l'appunto dominata dal dualismo tra essere e coscienza, spirito e materia, soggetto e oggetto ed in essa si sono alternati costantemente progetti dualistici, di matrice idealistica o materialistica. È proprio su un tale sostrato culturale che, a partire da Cartesio, si è smarrito il

---

<sup>96</sup> Leo Strauss (1899-1973): allievo di Heidegger e di Rosenzweig, abbandona la Germania all'avvento del nazismo per trasferirsi negli Stati Uniti. Critica la filosofia politica moderna che non permetterebbe di esprimere un giudizio sulle forme di governo.

<sup>97</sup> L. STRAUSS, «Scienza sociale e umanesimo», *Ideazione* 1 (2004) 198-208.

<sup>98</sup> Cfr. P. SABUY SABANGU, «La persona come paradigma dell'essere. Intervista a Robert Spaemann», *Ideazione* 2/2003 217-227.

<sup>99</sup> Cfr. F.H. TENBRUCK, *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen*, 1984.

<sup>100</sup> Solo a titolo di esempio tra i super-romanzi del '900 si veda l'*Ulisse* di James Joyce, *L'uomo senza qualità* di Robert Musil o *L'operaio* di Ernst Jünger.

<sup>101</sup> Cfr. P. SABUY SABANGU, «La persona come paradigma dell'essere. Intervista a Robert Spaemann», *Ib.*, 217-227.

concetto di «vita». La riduzione della nozione di vita a puro vissuto soggettivistico da un lato, come mero processo materiale dall'altro, con l'inclinazione a spiegare l'*Erlebnis* come funzione-derivata di processi sistemici materiali, tutto ciò, afferma Spaemann, è da tralasciare<sup>102</sup>.

Si potrebbe quindi dire che l'essere persona è quello *status* che ci attribuiamo vicendevolmente in un dinamismo relazionale, in una struttura della coscienza che attesta il suo essere ingiunta dall'«a(A)ltro».

Che cosa s'intende allora quando chiamiamo «persone» le persone<sup>103</sup>?

Spaemann sottolinea una sostanziale differenza ontologica e pratica tra «qualcosa» e «qualcuno». In pari tempo egli si chiede se tutti gli uomini siano «qualcuno», concludendo – ed ecco la già anticipata tesi fondamentale del suo *Personen* – che «tutti gli uomini sono persone<sup>104</sup>».

Il pensiero di Spaemann si distingue allora dalla riscoperta, tutta durkheimiana, delle pretese della società e della legge nei confronti dell'individuo<sup>105</sup>, ossia dalla cosiddetta «socializzazione dell'idea di Dio<sup>106</sup>» che si realizza in de Bonald, un pensatore a cui egli, come è già stato accennato, ha dedicato uno studio magistrale, avvalorandolo come vero fondatore della sociologia. Avendone ricostruito le coordinate di sviluppo<sup>107</sup>, Spaemann intende evitare il sociologismo cercando invece di custodire quell'idea dell'essere persona di cui ripercorre lo sviluppo all'interno della tradizione filosofico-teologica «cristiana», la medesima tradizione alla quale Leo Strauss (e di recente, in modo più esplicito Adam B. Seligman) attribuisce le origini di quell'autonomismo della coscienza, di quel soggettivismo a cui conclude la filosofia moderna, e che andrebbero almeno fatti risalire ad Agostino<sup>108</sup>.

Di contro Spaemann intende mostrare come – nella profonda ispirazione liberale che egli coniuga con le premesse cristiane del suo

---

<sup>102</sup> Cfr. L. ALLODI, *La trascendenza, «luogo» dell'umano*, X.

<sup>103</sup> R. SPAEMANN, *Perché chiamiamo "persone" le persone*, in ID., *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, 18.

<sup>104</sup> Cfr. L. ALLODI, *La trascendenza, «luogo» dell'umano*, X.

<sup>105</sup> Cfr. *Ib.*, X.

<sup>106</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione. Studi su L.G.A. de Bonald*, a cura di C. Galli e L. Allodi, Laterza, Roma – Bari 2002.

<sup>107</sup> Cfr. *Ib.*, Laterza, Roma – Bari 2002.

<sup>108</sup> Cfr. L. ALLODI, *La trascendenza, «luogo» dell'umano*, X.

pensiero – il fallimento del progetto socio-culturale moderno sia attribuibile in specifico a quel distacco dai presupposti cristiani che pure ne istituiscono l'essenza del fondamento<sup>109</sup>.

Tale distacco si chiama, per Spaemann, «antiteleologismo<sup>110</sup>» o «inversione della teleologia». Con tale espressione egli intende mostrare come, in assenza nella modernità di una riflessione sul soggetto in chiave finalistica, la distinzione tra vita e vita buona viene livellata ed i contenuti della vita buona non rappresentano altro che mere funzioni dell'autoconservazione dell'individuo<sup>111</sup>. Questo è quanto puntualmente afferma Botturi nella *Presentazione* dell'opera di Spaemann *Felicità e benevolenza*:

Il nucleo speculativo delle riflessioni di Spaemann sull'ontologia sociale e le sue sorti sulla modernità è costituito dall'analisi di una direttrice fondamentale del pensiero moderno che egli chiama «inversione della teleologia», la crisi della concezione finalistica dell'uomo, della sua apertura perfettiva al mondo, agli altri, a Dio, e la sua riconversione in termini di autoconservazione. Le grandi variazioni interne alla moderna filosofia sociale dipendono in ultima istanza dal venir meno di una riflessione sulla natura umana in chiave di finalità, sia all'interno della cultura tradizionalista, che si attesta non a caso su posizioni conservatrici, sia nell'ambito della prospettiva progressista e/o rivoluzionaria, i cui progetti politici si impongono astrattamente e quindi con violenza alla naturale dinamica dei soggetti storici<sup>112</sup>.

Ebbene, a partire da tale distacco anche quel processo di autorelativizzazione che costituisce una cifra fondamentale della cultura occidentale moderna si converte poi in relativismo<sup>113</sup>. Per questa ragione Spaemann può asserire che il relativismo culturale radicale si struttura come la forma ultima dell'universalismo europeo che annienta se stesso<sup>114</sup>.

L'antirelativismo spaemanniano pertanto non deriva da una prospettiva antimoderna o antilluministica, al contrario esso si configura come postilluministico, a beneficio dell'uomo e dell'essere persona, come tentativo di assicurare una più adeguata tutela alle premesse dell'illuminismo, che per Spaemann ugualmente rimangono cristiane<sup>115</sup>.

---

<sup>109</sup> Cfr. *Ib.*, X.

<sup>110</sup> Cfr. *Ib.*, X.

<sup>111</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, 63.

<sup>112</sup> F. BOTTURI, *Presentazione*, in R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, X-XI.

<sup>113</sup> Cfr. L. ALLODI, *La trascendenza, «luogo» dell'umano*, X.

<sup>114</sup> Cfr. F. BOTTURI, *Presentazione*, X.

<sup>115</sup> Cfr. L. ALLODI, *La trascendenza, «luogo» dell'umano*, XI.

Jürgen Habermas, non a caso, in ordine all'antirelativismo di Spaemann, ha parlato di «neoaristotelismo rifratto», di svolta «nell'affermativo», che insiste sulla necessità di «compensazione» della società moderna pur senza cadere in un commiato controilluministico della modernità spacciato per postilluminismo<sup>116</sup>.

Infatti, ciò che Spaemann intenta avviene sempre sull'*humus* della cultura moderna, cercando di mostrare le distorsioni inscritte in essa, le premesse dei ripetuti fallimenti in cui essa è incorsa. Se pensiamo agli esiti radicali del positivismo, in particolare del positivismo giuridico, per Spaemann<sup>117</sup>, non diversamente da Hermann Lübbe<sup>118</sup>, è impossibile sottrarsi alla constatazione che la modernità abbia in sé la propensione a generare la propria antitesi (il fondamentalismo, ad esempio, può essere visto come l'altra faccia della secolarizzazione).

La modernità, infatti, sebbene abbia contribuito con decisione ad assicurare una tutela giuridica ai diritti umani fondamentali, tuttavia, allo stesso tempo, produce un'inclinazione all'annientamento di quella nozione, pure fondamentale, che struttura l'essenza dei diritti medesimi, ossia la nozione di «dignità umana». La fondazione teoretica della dignità umana e della sua intangibilità può trovarsi allora soltanto in un'ontologia metafisica, in una filosofia dell'assoluto, alla quale Spaemann si rivolge con una attenta cautela.

E tutto il percorso di ricerca spaemanniano ha in fondo la finalità di garantire la tutela del concetto di dignità umana. Essa difatti rappresenta un contributo essenziale al dibattito tardo-moderno sulla fondazione dei diritti, intesi come prerogative di ciascun essere umano o sulla base della propria appartenenza al *genus sapiens*, o sulla base di un'attualizzazione di determinate caratteristiche umane. L'analisi spaemanniana si concentra piuttosto sui pericoli ai quali è esposta in particolare questa seconda concezione.

---

<sup>116</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Il pensiero postmetafisico*, 264-265.

<sup>117</sup> Cfr. L. ALLODI, *La trascendenza, «luogo» dell'umano*, XI.

<sup>118</sup> Cfr. H. LÜBBE, *La politica dopo l'Illuminismo. Saggi filosofici*, a cura di L. Allodi, Editrice Ideazione, Roma 2005 (orig. ted. *Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze*, W. Fink Verlag, München 2001).

Di qui, sostiene Spaemann<sup>119</sup>, la forza centrale della civilizzazione moderna è una specifica visione della scienza di stampo cartesiano che, in un processo di riduzione dei propri oggetti alla loro oggettività, istruisce l'esclusione di qualsivoglia «somiglianza» tra *res cogitans et res extensa*, determinando in questo modo l'idea di una crescente liberazione dell'essere persona dalla propria appartenenza alla natura stessa.

Ora, il potere che si realizza in ambito scientifico è, secondo Spaemann<sup>120</sup>, un potere essenzialmente collettivo, laddove la dignità umana è legata inscindibilmente alla persona individuale. Ma è sempre più diffuso un sentimento che si ribella a tale scientismo, un'elementare anarchia a cui bisogna dare risposta.

Da quanto fin qui argomentato, possiamo intuire come l'opera spaemanniana si caratterizzi per uno stile originale, mai apodittico, che non si risolve nella pura proposta di una nuova antropologia filosofica, tantomeno in un ritorno della metafisica.

Lontano da ogni ridondanza, da ogni visione semplicemente nostalgica, quella benevolenza, quell'abbandono fiducioso dell'essere persona, a cui Spaemann dedica numerose pagine di riflessione nella sua voluminosa opera, traspaiono anzitutto in un stile che è forma del pensiero; o, per dirla con Wittgenstein, da una parte egli non incappa nella fallacia razionalista di pretendere di spiegare quel «totalmente Altro» che mai si potrà dimostrare ma che, solo, si manifesta nel volto di ogni essere persona; dall'altra parte però egli non rinuncia mai a quel *medium rationis* che, declinato come ragionevolezza e prudenza, rende possibile quel dialogo pubblico nel quale sempre ha fatto confluire tutta la propria responsabilità intellettuale.

A tale proposito, nella *Laudatio*<sup>121</sup> a lui indirizzata in occasione del conferimento del prestigioso *Karl Jaspers-Preis*, è stato sottolineato come il suo rifiuto del relativismo etico non lo abbia mai posto in contrasto con la

---

<sup>119</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Persone*, 48-55.

<sup>120</sup> Cfr. *Ib.*, 48-55.

<sup>121</sup> A. LAUFS, *Laudatio auf Robert Spaemann. Rede in der alten Aula der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg anlässlich der Verleihung des Karl Jaspers-Preises am 28. November 2001*, inedito. È disponibile solo la versione digitale all'indirizzo: <http://www.uni-heidelberg.de/press/news/2111lauf.html>.

logica e la ragionevolezza e come la sua opera filosofica sia contrassegnata da un elevato grado di razionalità.

Vi è anche chi, come l'attuale filosofo della politica Jens Hacke, ha parlato di Spaemann come di un pensatore conservatore illuminato, un umanista cristiano e radicale che, consapevole dell'inattualità delle sue idee, ha sempre evitato di rifugiarsi nella pura apologetica e che, per l'accento che assume in lui una particolare sensibilità ecologica, si è trovato ad essere oggetto di uno spiccato interesse da parte dei *Grüne* tedeschi<sup>122</sup>.

Non a caso Spaemann non ha mai opposto resistenza alla possibilità di schierarsi a beneficio della svolta ecologica della cultura contemporanea, osservando nella prima crisi petrolifera l'evento decisivo e culminante della storia spirituale dell'epoca postbellica. Da quel momento le utopie degli ultimi tre secoli hanno iniziato a infrangersi, poiché si è incrinata l'idea centrale di ogni utopia, cioè che sia giunta la fine del principio di realtà. Per Spaemann dunque l'utopia è il tentato superamento della normalità della *humana conditio*, il cui esito però è la decostruzione delle condizioni di quella normalità che si qualifica come vita.

Emerge dunque la figura di un intellettuale capace di superamento di quella *curvatio in se ipsum* – in un'unica parola – di quella «attitudine alla trascendenza», a partire dalla quale Spaemann sviluppa le tesi più importanti anche dell'ultimo suo fondamentale lavoro, *Personen*, il più rilevante sul piano teoretico e che sarà oggetto specifico di analisi nel terzo capitolo di questo lavoro di tesi.

Come già in precedenza abbiamo ricordato, per Spaemann l'essere umano è sì innanzitutto membro della specie *homo sapiens*, cioè individuo naturale che non può essere descritto come pura soggettività o interiorità; allo stesso tempo, però, egli ha un modo di appartenere alla propria specie che è totalmente diverso dal modo in cui ogni altro individuo animale appartiene alla sua. La specie umana, infatti, non designa per Spaemann solamente una comunità biologica; al contrario, la sua definizione è inseparabile dagli elementi storici, sociologici, culturali (intesi come sistema di vita comune) e morali che interessano l'esistenza dell'uomo e che lo

---

<sup>122</sup> Cfr. L. ALLODI, *La trascendenza, «luogo» dell'umano*, XII-XIII.

descrivono nella sua interezza. In altre parole, parlare della specie *homo sapiens* significa per Spaemann parlare dell'umanità<sup>123</sup>.

Ogni singolo uomo, infatti, anche se totalmente privo di legami personali, fa parte di questa grande famiglia delle persone che è l'umanità, e vi fa parte per la sua propria natura biologica, che non può in alcun modo essere messa in discussione, nemmeno nei casi in cui essa non si sviluppa o non si esprime nella modalità che è conforme alla maggior parte degli individui. Di conseguenza, ogni essere umano gode della stessa inviolabile dignità e dello stesso diritto alla vita e alla libertà e ne gode indipendentemente da e nonostante la disapprovazione di terzi<sup>124</sup>:

L'idea dei diritti dell'uomo, infatti, indica proprio il fatto che l'uomo non è un membro della società umana cooptato sulla base di determinate caratteristiche, ma che ognuno ne fa parte in forza del proprio diritto. Ma ciò può significare quest'unica cosa: sulla base della sua appartenenza biologica alla *species homo sapiens*. Qualsiasi criterio diverso da questo renderebbe qualcuno giudice degli altri, la società umana diverrebbe un *closed shop*, e l'idea dei diritti dell'uomo verrebbe con ciò distrutta nel suo stesso fondamento: soltanto se l'uomo viene riconosciuto come persona sulla base di ciò che egli è per natura, lo è per come è in se stesso e non perché soddisfa un criterio che un altro ha stabilito<sup>125</sup>.

Queste affermazioni non dovrebbero stupire il lettore di Spaemann, perché derivano in modo conseguente dalla sua impostazione ontologica generale, che vede in ogni essere umano un fine in sé e che discerne l'appartenenza biologica alla specie *homo sapiens* come unico criterio non arbitrario per il riconoscimento della persona. Come afferma Sabuy Sabangu:

Tale riconoscimento è tipico della persona: da una parte perché la persona come tale è al di là delle determinazioni qualitative tramite cui viene identificata e non si riduce ad esse, dall'altra perché il gesto di riconoscimento è specifico della persona e manifesta la sua magnifica dignità. Altrimenti ci sarebbero alcuni uomini che, convenzionalmente, fisserebbero o dei criteri secondo cui riconoscere la persona, che come tali sarebbero provvisori e quindi potenzialmente violenti. Le determinazioni qualitative per l'identificazione e la re-identificazione di una singola persona rinviano sempre ad una identità specifica, cioè ad una vita umana. Nel nostro mondo, il volto della persona è sempre un volto d'uomo, e viceversa. La persona è tale per cui essa stabilisce una *distanza* tipica in rapporto alla sua inclinazione di base. In effetti, l'uomo può avere non solamente dei desideri, come essere dotato di inclinazioni naturali, ma egli può *voler* averne o non

---

<sup>123</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, 203-221.

<sup>124</sup> Cfr. *Ib.*, 203-221.

<sup>125</sup> R. SPAEMANN, *Ib.*, 220.

averne; ed egli può, dunque, prendere posizione rispetto ai suoi desideri concreti. Il fenomeno dei desideri di secondo ordine – che Spaemann preferisce chiamare *volere primario* – mostra che non vi è soltanto la differenza interna tra l'essere e l'essere-tale, ma che è ancora possibile stabilire una distanza interna in rapporto a questo, vale a dire in rapporto alla nostra non identità essenziale in quanto essere viventi. La persona consiste precisamente in questo. La persona *possiede* la sua natura. Essa non è semplicemente la sua natura. Se, riflessivamente, l'uomo può entrare in se stesso, egli può anche uscire da sé. La persona possiede la propria natura, in una forma per cui essa può disporre in qualche modo. Questa distanza da se stesso – in cui consiste la libertà caratteristica dell'uomo – sembra riportare l'uomo al di là di se stesso<sup>126</sup>.

L'«abolizione» dell'uomo invece, in una modernità minacciata dall'universalizzazione dell'oggettivazione scientifica del mondo e dalla sua organizzazione razionale e strumentale, il cui paradosso sostanziale risiede nello scambio dei mezzi per i fini, mettendo così in pericolo la stessa idea di dignità umana, può essere combattuta solamente riscoprendo e ripensando un «principio di trascendenza» e il «senso dell'assoluto», ricordando sempre che la presenza dell'idea dell'assoluto in una società è una condizione necessaria, ma non sufficiente, del fatto che l'incondizionatezza della dignità venga attribuita a quella rappresentazione dell'assoluto che l'uomo stesso costituisce. Per questo occorrono ulteriori condizioni, e, tra queste, una codificazione giuridica. Una civilizzazione scientifica – in ragione della minaccia immanente che essa costituisce a se stessa – ha bisogno di una tale codificazione, più di ogni altra<sup>127</sup>.

Alla luce di queste indicazioni ritengo sia utile entrare nella profondità delle riflessioni etico-filosofiche di Spaemann concentrandoci, nel secondo capitolo di questo lavoro di ricerca, sulla sua opera *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, al fine di percepire la dimensione ontologica vitale da lui enucleata come un efficace contributo all'antropologia fondamentale e all'etica contemporanea, valutando inoltre, anche criticamente, in quale misura una forse meglio concezione di matrice realistico-metafisica, o quello che potremmo chiamare un «neoaristotelismo trascendente», che pretende di apprezzare l'essere persona da una rinnovata

---

<sup>126</sup> P. SABUY SABANGU, «Natura, ragione, persona: l'impostazione antropologica di Robert Spaemann», 204-209.

<sup>127</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, trad. it. a cura di L.F. Tuninetti, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006 (orig. ted. *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur philosophische Anthropologie*, Pieper, München – Zürich 1987).



prospettiva unitaria di stampo classico, possa effettivamente essere condivisibile e di ausilio alla visione della singolarità tardo-moderna.

## 2. NATURA E RAGIONE. L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

La domanda “Che cos’è l’uomo?” è di un'altra natura rispetto alla domanda “Che cos’è un fringuello?”. A questa seconda domanda noi rispondiamo elencando le caratteristiche in base alle quali identifichiamo certi uccelli come fringuelli. La domanda su ciò che rende l’uomo uomo non serve invece a classificare gli oggetti, ma, in quanto domanda sull’“essenza”, è parte di un processo storico nel corso del quale gli uomini comprendono se stessi e affermano se stessi di fronte a sfide mutevoli. Oggi l’affermazione di sé è messa in causa dallo scientismo, ovvero da una certa visione della funzione della scienza nell’insieme della nostra vita<sup>128</sup>.

In queste parole, con cui Spaemann apre la prefazione della propria opera *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur philosophische Anthropologie (Natura e ragione. Saggi di antropologia)*, si concentra quella che è per l'autore la specificità della questione dell'uomo, ossia la ricerca continua da parte sua di un'autocomprensione. Nell'abbandono della visione teleologica della natura e nel conseguente stravolgimento della concezione del mondo da parte della scienza moderna, si attua – come abbiamo visto nel capitolo precedente – una dicotomia tra l'uomo, come *res cogitans* e soggetto attivo, e la natura, intesa come *res extensa*, oggetto passivo del dominio dell'uomo. Tuttavia il processo di oggettivazione impellente dello scientismo rompe l'equilibrio già instabile di questa dicotomia, riconoscendo così l'uomo stesso nella sua naturalità animale e rendendolo a sua volta pura estensione, materia al servizio della scienza<sup>129</sup>.

Una simile riduzione naturalistica dell'uomo ci fa però giustamente timore, perché porta a tradurre anche la conoscenza dell'essere umano in termini funzionalistici, in favore del potere di controllo su tutto ciò che è naturale, e a rileggere quindi il concetto di dominio sulla natura, a rigor di logica, come dominio sull'uomo. Di qui, poi, la conseguente perdita di significato dell'uomo stesso e la decostruzione del concetto della sua

---

<sup>128</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, trad. it. a cura di L.F. Tuninetti, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006, 17 (orig. ted. *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur philosophische Anthropologie*, Pieper, München – Zürich 1987).

<sup>129</sup> Cfr. *Ib.*, 17.

dignità. Come possiamo allora, si domanda Spaemann, salvare questa caravella dal vortice autodistruttivo che essa stessa ha generato, prima che essa possa venire risucchiata dall'abisso che porta alla “scomparsa della persona”?<sup>130</sup>. In nessun caso comunque potremmo negare la familiarità dell'uomo con la natura.

Ebbene, nel capitolo precedente abbiamo già ricordato come Aristotele stesso, pioniere delle scienze biologiche, ha definito l'uomo come *animal rationale*, presupponendo quindi che egli, al di là del carattere razionale che gli permette un accesso privilegiato all'assoluto, resti comunque e sempre un animale, un essere naturale, stimolato dall'istinto al nutrimento e alla riproduzione e soggetto – come il resto del mondo organico – al processo elementare di nascita, crescita e morte. Severino Boezio, sette secoli più tardi, ha poi definito la persona in termini differenti, mantenendo tuttavia la parola “natura”: «*persona est naturae rationalis individua substantia*<sup>131</sup>». La persona è una sostanza individuale “di natura razionale”. Qui il significato di “natura” sembrerebbe, suo malgrado, mutare, nel senso che l'uomo non compare più un essere naturale, in quanto appartenente alla natura, ma piuttosto la natura appare come un suo attributo. L'uomo “ha” una natura, non è “della natura” e, in particolare, la natura che possiede è di tipo razionale. Ma in questo secondo caso, si interroga Spaemann, l'uomo è ancora parte della natura come gli animali? E cosa significa avere una natura di un certo tipo o di un altro? Cosa intendiamo per natura dell'uomo? Il fatto che l'uomo abbia una certa natura come si associa all'immagine dell'uomo “nella” natura, ossia all'immagine dell'uomo come essere naturale? E infine, ha senso utilizzare lo stesso termine “natura” in entrambi i casi?<sup>132</sup> Tutte queste domande sono legittime e anzi necessarie per chi vuole porsi ancora una volta la domanda fondamentale sull'essere dell'uomo.

Potremmo allora provare a riflettere sul fatto che per capire “chi” o “che cosa” l'uomo sia, bisogna innanzitutto capire chi o che cosa è “natura”

---

<sup>130</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Wirklichkeit als Anthropomorphismus*, in NISSING H.-G. (a cura di), *Grundvollzuge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, Institut zur Forderung der Glaubenslehre, München 2008, 27.

<sup>131</sup> S. BOEZIO, *Patrologiae Latinae*, 64, Brepols, Turnhout (Belgio) 1979, 1343.

<sup>132</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 18.

e in che modo l'essenza di questa si possa rapportare a quella dell'essere umano. Solamente alla luce di un'adeguata ermeneutica del concetto di "natura" sarà possibile allora spiegare in maniera fondata la nozione di dignità umana, tipica specificità, secondo il pensiero di Spaemann, dell'essere dell'uomo.

Proviamo pertanto qui di seguito a illustrare quei nodi teoretici che costituiscono il nucleo fondante della riflessione filosofico-antropologica del nostro autore sulla nozione di natura umana (2.1) e di dignità dell'uomo (2.2), al fine di ridisegnare, in una ripresa sistematica, il rapporto natura-ragione nell'ontologia metafisica di Spaemann (2.3).

## **2.1 Sulla nozione di natura umana**

L'*incipit* della proposta filosofico-antropologica spaemanniana – come diffusamente abbiamo accennato nel primo capitolo – è il recupero del concetto classico di natura come *phýsis*, che si situa sempre entro il già menzionato progetto della *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, nel quale, alla dichiarata rinascita della filosofia pratica di Aristotele, è inescindibilmente correlata la ripresa della concezione unitaria di uomo e natura, specifica del pensiero classico. Spaemann ci rammenta come nel pensiero antico la concezione dell'uomo si sviluppasse entro l'ambito della filosofia naturale, ma senza essere una concezione naturalistica, e tuttavia riconducendo l'uomo nella sua definizione di *animal rationale* a un rapporto puro con l'Assoluto. "Naturale", dunque, nel pensiero antico non era da intendere in maniera naturalistica. Non a caso, afferma Spaemann, «per Aristotele la natura è precisamente ciò che si distingue dall'esteriorità<sup>133</sup>», ossia la *phýsis* non denota l'ambiente circostante l'uomo, o i regni animale e vegetale, ma al contrario connota proprio quello che nella contemporaneità indichiamo con il termine "soggettività", nel senso di un soggetto agente che non dipende nella sua attività da nient'altro se non da sé, poiché ha in sé il proprio principio d'essere, il proprio inizio. Spaemann, infatti, asserisce:

---

<sup>133</sup> Cfr. *Ib.*, 27.

*Phýsei*, per natura, è invece proprio ciò che ha “in sé” il principio di moto e di quiete. Ma che cosa significhi “avere in sé” un principio, un inizio, io lo so soltanto perché io sono un sé, perché io stesso mi conosco come inizio, come origine di spontaneità. Quando la tradizione classica della filosofia formulò l’assioma *res et unum convertuntur*, lo poté fare perché in noi si trova il paradigma più evidente di un ente che costituisce espressamente un’identità che trova la sua espressione nella parola “io”. [...]. Il paradigma di ciò che esiste per natura era, quantomeno a partire da Platone, l’uomo<sup>134</sup>.

“Natura”, quindi, nel pensiero antico *et in primis* nel pensiero di Aristotele, corrisponde a ciò che Kant, argomentando della libertà trascendentale nella prima critica denota come «spontaneità assoluta<sup>135</sup>».

Spaemann evidenzia nell’immediato come una siffatta concezione di natura sia comprensibile solamente da una prospettiva antropomorfica. Se noi esseri umani possiamo intendere il significato mediante il quale la natura iscrive in sé il proprio principio, è unicamente in virtù della nostra attitudine a essere portatori di tale principio, ossia noi stessi siamo in grado di riconoscerci come un sé capace di un inizio assolutamente spontaneo. Questo significa che nel pensiero greco proprio l’uomo è assunto a “paradigma” di ciò che vive ed esiste «per natura<sup>136</sup>». Ed è precisamente in un tale antropomorfismo che il nostro autore identifica il punto di rottura tra il pensiero antico e quello moderno di stampo cartesiano<sup>137</sup>. Non è un caso che all’inizio della scienza moderna della natura stia la polemica contro la nozione stessa di natura. Essa viene considerata come una nozione antropomorfistica e l’idea, nel suo nucleo teleologica, che ciò che è stato creato si autodetermini liberamente e spontaneamente al di fuori del Creatore, ossia che ci sia qualcosa che si muova da sé, viene vista come usurpazione di una prerogativa divina<sup>138</sup>. La “creazione” nel XVI secolo è, difatti, concepita come la costruzione di una macchina. Che Dio possa creare quelle che sono autentiche *causae secundae* e che con la creazione egli possa concedere alle cose di essere in sé al di fuori di lui, è un’idea che abbandona il pensiero ufficiale per rifugiarsi nel pensiero cabalistico ed ermetico<sup>139</sup>. La natura diventa così l’ambito privo di trascendenza del movimento passivo e dell’autoaffermazione inerte di ciò che già è. In questo

---

<sup>134</sup> R. SPAEMANN, *Ib.*, 27-28.

<sup>135</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1967, 382.

<sup>136</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 28.

<sup>137</sup> Cfr. *Ib.*, 28.

<sup>138</sup> Cfr. *Ib.*, 28.

<sup>139</sup> Cfr. *Ib.*, 28.

modo la natura si trova a essere ridotta a esteriorità priva di essere in sé, e conoscere allora un ente naturale significa renderlo estraneo da sé, oggettivandolo, ossia significa sapere «*what we can do with it, when we have it*<sup>140</sup>». Pertanto, la conoscenza della natura da parte dell'uomo non può più significare, secondo l'assioma classico per cui *intelligere in actu et intellectum in actu sunt idem*, la coincidenza del conoscente con il conosciuto. In una natura così intesa l'uomo non può quindi concepirsi al tempo stesso come essere naturale e come persona<sup>141</sup>. D'altra parte gli empiristi obiettono che l'antropomorfismo, attribuendo a tutti gli enti un'interiorità, un essere in sé, propizia un'ermeneutica della realtà che risulta essere inaccettabile da parte loro, dal momento che tutta la realtà esistente è possibile descriverla puramente sulla base di ciò che si può oggettivamente osservare mediante la percezione sensibile<sup>142</sup>.

Secondo Spaemann, invece, potremmo dire che il concetto teleologico di *phýsis* è l'unico capace di salvaguardare e l'uomo e la natura da una pretesa riduzionista che li intenderebbe entrambi come meri mezzi al servizio di arbitrari progetti di dominio e, di conseguenza, la densità di significato contenuta nel concetto di *phýsis*, per il nostro autore, autorizza a ricomprendere ogni uomo come "essere naturale" né come pura materia né come astratta soggettività, ma piuttosto come concreto principio del proprio essere e del proprio agire *et quidem* come attitudine a svilupparsi da sé secondo una forma di libertà che, per dirla con Spinoza, coincide con la

---

<sup>140</sup> T. HOBBS, *The English Works*, in *Leviathan*, a cura di W. Molesworth, vol. 3, John Bohn, London 1839, 13.

<sup>141</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 28-29.

<sup>142</sup> Difatti gli empiristi ritengono che l'uomo nella sua ermeneutica sul mondo non debba mai oltrepassare ciò che può esperire direttamente mediante la strumentazione della sua conoscenza sensibile. Per esempio D. Hume scrive: «è pur sempre certo che non possiamo mai spingerci oltre l'esperienza», in D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, trad. it. a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2001, 21. A tale proposito ricordo anche la radicale posizione dell'empirista G. Berkeley, per il quale non esiste nient'altro al di là di ciò che viene percepito (*esse est percipi*), *et quidem* non esiste realtà al di fuori di quella che noi vediamo, tocchiamo, sentiamo. Cfr. G. BERKELEY, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, trad. it. a cura di M.M. Rossi, Laterza, Roma – Bari 1984, 33-34: «Tra queste credo sia anche l'importante verità che tutto l'ordine dei cieli e tutte le cose che riempiono la terra, che insomma tutti quei corpi che formano l'enorme impalcatura dell'universo non hanno alcuna sussistenza senza una mente, e il loro *esse* consiste nel venir percepiti o conosciuti. E di conseguenza, finché non vengono percepiti attualmente da me, ossia non esistono nella mia mente né in quella di qualunque altro spirito creato, non esistono affatto».

«necessità della sua natura<sup>143</sup>». Nell'evidente diversità concettuale tra antichi e moderni in ordine alla nozione di natura, Spaemann risolve anche la contrapposizione immediata tra Aristotele e Rousseau sulla natura dell'uomo. Cerchiamo ora di specificare in sintesi la posizione di questi due pensatori.

Lo Stagirita aveva scritto che «l'uomo è per natura un essere politico (socievole) e dotato di linguaggio<sup>144</sup>». Quest'affermazione è comprensibile soltanto se presupponiamo una nozione “teleologica” di natura<sup>145</sup>, nel senso che “naturale” è ciò che si mostra alla conclusione del processo, alla fine (*télos*). Il bambino, infatti, afferma Aristotele, non comincia da sé a parlare, non esiste un “linguaggio naturale”, e molti uomini vivono in comunità diverse dalla *polis*. Quello che il Filosofo voleva intendere era che l'uomo, quando sia divenuto ciò che egli veramente è, parla in modo ragionevole e vive in una comunità di liberi cittadini. Che egli per questo abbia bisogno dell'aiuto dell'altro è soltanto una conferma della natura comunitaria dell'uomo<sup>146</sup>. Non a caso, afferma sempre il Filosofo, «quello che noi possiamo fare grazie ai nostri amici, in un certo senso, è come se lo potessimo fare da noi stessi<sup>147</sup>».

Rousseau invece cercò per la prima volta di ricavare ciò che si chiama natura dell'uomo astraendo da tutte le condizioni storico-sociali. Ciò che è naturale non è qualcosa che si mostra alla fine, ma la natura è semplicemente ciò che è dato all'inizio<sup>148</sup>. Mentre per Aristotele, come già abbiamo accennato, l'uomo è, *naturaliter*, un essere politico e dotato di linguaggio, Rousseau interpreta la costruzione di legami socio-normativi e comunicativi da parte dell'uomo come fattori “positivi”, non naturali, poiché derivanti da una convenzione originaria, che ha fatto uscire l'uomo dal suo stato di natura, denotato dalla totale assenza di legami relazionali e

---

<sup>143</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Etica I*, Def. VII, a cura di G. Gentile - G. Durante - G. Radetti, Bompiani, Milano 2007, 7: «si dice libera quella cosa che esiste per sola necessità della sua natura».

<sup>144</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1253a 2-18, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma - Bari 2005, 6.

<sup>145</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 30.

<sup>146</sup> Cfr. *Ib.*, 30.

<sup>147</sup> ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, III, 3, 1112b 27-28, a cura di C. Natali, Laterza, Roma - Bari 2003, 91.

<sup>148</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 30.

da una ricerca primitiva del necessario per la sopravvivenza<sup>149</sup>. La vita in società, per Rousseau, rappresenta pertanto una situazione al di là del naturale, ove l'uomo si è sviluppato qualitativamente dal punto di vista culturale (cognitivo), politico e professionale, al prezzo però della propria libertà<sup>150</sup>. L'*homme naturel* rousseauiano degli inizi se ne sta dunque tranquillo in se stesso e non v'è alcun motivo e alcun diritto di farlo uscire dalla sua chiusura nella natura. D'altra parte non vi sono neppure criteri "naturalisti", al fine di poter giudicare le forme e i modi di vita dell'uomo una volta che questo sia arrivato all'esistenza di carattere storico-personale. Persona e natura sono in questa prospettiva semplicemente realtà tra loro incommensurabili<sup>151</sup>.

Potremmo dunque dire che Rousseau, nella prospettiva filosofico-antropologica spaemanniana, pretende di considerare la natura "pura" dell'umano, una natura cioè alienata dallo sviluppo storico dell'uomo che – almeno compreso come umanità – egli ha comunque vissuto e nella quale continua a formarsi divenendo gradualmente se stesso. Ancor più potremmo dire che la concezione dell'*homme naturel* di Rousseau rimane ancora poveramente naturalistica, poiché si riduce a quelle istanze meramente animali dell'umano vivere, quali il soddisfacimento dei bisogni fisiologici e la lotta primitiva per la sopravvivenza, mentre denota come antinaturale, positivo ed artificioso tutto ciò che inerisce alla storia, alla società, alla cultura, alla comunicazione, alla religione; in sostanza, alla ragione. Di contro, Aristotele appare insistere sempre sull'aspetto "razionale" dell'uomo che, comunque, rimane inalienabile dalla sua appartenenza al regno animale, dal momento che la ragione permane come componente essenziale della sua natura, la sua peculiarità propria, la quale non vi si giustappone né tantomeno vi si contrappone, perché la ragione in sé è storica. Tutto ciò, quindi, lascerebbe intendere che, nella concezione di Spaemann, il processo di astrazione di tutti gli elementi che dalla natura dell'uomo sono "secondo ragione" (*vernünftig*) non potrebbe essere che fittizio, dal momento che tale processo priverebbe alla tassonomia

---

<sup>149</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Rousseau. Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur*, Piper, München – Zürich 1980.

<sup>150</sup> Cfr. J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, trad. it. a cura di R. Carifi, Mondadori, Milano 1997, 24ss.

<sup>151</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 31.



dell'uomo una dimensione fuori dalla quale egli stesso, *de facto et universe*, non sarebbe pensabile<sup>152</sup>.

Spaemann però non intende decostruire *tout court* la prospettiva di Rousseau a vantaggio di un'incontrovertibile accettazione della definizione aristotelica di uomo, ma cerca di considerare criticamente entrambe le prospettive, legittimandole in riferimento al contesto storico-culturale in cui esse hanno visto i loro albori e, al tempo stesso, evidenziando in esse talune fragilità, che cercherò ora di specificare più in dettaglio, considerando due nodi teoretici tipici della critica spaemanniana alla modernità: la “doppia verità<sup>153</sup>” dell'antropologia moderna (2.1.1) e l'autotrascendenza del soggetto come superamento del dualismo natura/ragione della modernità (2.1.2).

### 2.1.1 La «doppia verità» dell'antropologia moderna

Da nessun'altra parte che in Rousseau, afferma Spaemann, si può rilevare la «doppia verità<sup>154</sup>» dell'antropologia moderna. Si potrebbe intendere che tale definizione spaemanniana suggerisca che quanto emerge dall'atteggiamento dicotomico dell'epoca moderna rappresenti una modalità errata di coniugare due realtà – natura e ragione – che invece andrebbero ripensate nel loro reciproco rapporto. Certo, persona e natura risultano due realtà tra loro incommensurabili, qualora vengano valutate a posteriori e giustapposte, come fattori indipendenti tra loro. Il modello al quale Rousseau s'ispirava era evidentemente il procedimento dei teologi all'inizio dell'epoca moderna, che ricavano l'ipotesi di uno *status naturae purae* isolando fittiziamente l'uomo dal contesto della storia della salvezza quale *de facto* si è svolta, che è poi il contesto in cui l'uomo si trova fin dal principio e che permette di indicare in Cristo l'uomo esemplare<sup>155</sup>. Poiché però anche la ragione dell'uomo è storica, astraendo radicalmente dalla storia non rimane più nemmeno la definizione dell'uomo come *animal rationale*. L'inizio dell'esistenza storica dell'uomo viene inteso da Rousseau come la fuoriuscita dell'uomo dalla natura che dà inizio al

---

<sup>152</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 34.

<sup>153</sup> Cfr. *Ib.*, 31.

<sup>154</sup> *Ib.*, 31.

<sup>155</sup> Cfr. *Ib.*, 30.

processo di umanizzazione della storia. Spaemann, almeno in prima battuta, concorda con Rousseau che le condizioni di possibilità di una tale fuoriuscita dalla natura da parte dell'uomo devono in qualche modo trovarsi nell'iniziale stessa natura umana. Difatti, Rousseau parla della *perfectibilité* come della condizione di possibilità che è decisiva<sup>156</sup>. Tuttavia, osserva Spaemann, contrariamente al senso letterale del termine, per Rousseau *perfectibilité* non assume significato teleologico, ossia non significa che l'uomo è fatto per una determinata condizione di compimento, ma semplicemente indica la presenza nell'uomo di una "apertura istintuale"<sup>157</sup>.

In altre parole potremmo asserire che, per Rousseau, l'uomo è sin dall'inizio "libero" in un senso negativo, ossia non è determinato da un inserimento istintivo nel proprio ambiente, così che, nel corso della storia del nostro mondo e per ragioni contingenti, all'uomo può capitare di arrivare a uno sviluppo che lo fa divenire uomo nel senso di un essere storico, morale e religioso. Si può ben comprendere come, per Spaemann, questa situazione rimanga una condizione di alienazione dalla natura. Un siffatto dualismo antropologico, tuttavia, non è semplicemente un caso contingente della storia del pensiero. Esso, infatti, ha pure un fondamento nella struttura dell'esperienza che l'uomo ha di sé e in un certo qual modo è sempre stato presente. Difatti, una qualche distinzione di corpo e anima sembra caratterizzare già le forme arcaiche di esistenza umana<sup>158</sup>.

Di contro però, secondo Aristotele, come già in precedenza abbiamo accennato, lo sviluppo teleologico del soggetto è già inscritto nella natura umana e il fatto che egli abbia bisogno di altri individui per sviluppare le proprie capacità socio-comunicative, ciò attesta la valenza comunitaria del suo essere più intimo. Se da una parte Spaemann ci indica Aristotele come possibile superamento del dualismo che vede incompatibili natura e storia, natura e ragione, dall'altra egli ci allerta da un'ulteriore dicotomia celata dietro la descrizione aristotelica dell'uomo come *animal rationale* e che innesca un nuovo dualismo:

---

<sup>156</sup> Cfr. *Ib.*, 31.

<sup>157</sup> Cfr. *Ib.*, 31.

<sup>158</sup> Cfr. *Ib.*, 32.

E quando Aristotele supera questa distinzione (*natura/storia; natura/ragione*) concependo l'anima come *forma corporis*<sup>159</sup>, introduce però immediatamente un nuovo dualismo: il *noûs poietikós*, il principio dell'intellezione, non è affatto in senso proprio parte dell'anima umana, ma entra nell'uomo «dall'esterno» come solo elemento divino. Esso solo è «immortale ed eterno», non l'uomo e non la sua anima individuale. E così anche l'attività della ragione nella vita contemplativa secondo l'*Ethica Nicomachea* va chiamata più divina che umana<sup>160</sup>.

Spaemann concorda con Aristotele che l'essere dell'uomo è iscritto interamente nella natura, l'anima è unita al corpo costituendone la “forma” in senso “concreto” (ontologico), tuttavia, contrariamente ad Aristotele, egli sottolinea che in questi termini l'uomo può essere compreso solo all'interno del mondo, poiché si trova in una condizione di finitudine, l'uomo è mortale. L'elemento che, secondo Aristotele, permette all'uomo di partecipare della divinità è solamente il *noûs poietikós*, l'intelletto attivo, che non è iscritto nell'anima, ma che l'essere umano, *thýrathen*<sup>161</sup>, “dall'esterno”, riceve. Il problema rappresentato da questa forma di dualismo ha impegnato già gli antichi commentatori di Aristotele spingendoli a offrire diverse interpretazioni<sup>162</sup>, e Spaemann individua in Tommaso d'Aquino un pensatore degno di nota per combattere questo spinoso problema.

L'Aquinate, infatti, nega che il *noûs poietikós* sia una sostanza scissa dall'essere umano e legittima la sua ipotesi riproponendo l'argomentazione della compiutezza della natura umana, da lui stesso portata contro Averroè: «*natura non deficit in necessariis*<sup>163</sup>». Che cosa c'è però per l'uomo di più necessario, si domanda Tommaso, che il raggiungimento del suo fine ultimo? La risposta a quest'obiezione da parte dell'Aquinate contiene un argomento di fondamentale importanza dal punto di vista dell'antropologia:

---

<sup>159</sup> “*Forma*”, in senso concreto, dicevano gli scolastici, è ciò che “*dat esse rei*”, ossia ciò che fa essere le cose *et quidem*, nella teologia scolastica, la “*forma*” è un principio ontologico, non solamente un'apparenza esteriore, come invece potrebbe intendersi oggi in un'estetica del linguaggio.

<sup>160</sup> R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 32.

<sup>161</sup> ARISTOTELE, *De generatione animalium*, B, 3, 736b 27-29, a cura di H.J. Drossaart Lulofs, Oxford University Press, Oxford 1972, 61.

<sup>162</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 32.

<sup>163</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 51, a. 1, Casa Editrice Adriano Salani, Sancasciano (FI) 1968, vol. X, 61.

La natura non ha manchevolezza con l'uomo, per non averlo fornito di armi e di vesti come gli altri animali, poiché gli ha concesso la ragione e le mani per acquistare codeste cose; allo stesso modo non è manchevole per non avergli accordato un mezzo per raggiungere la beatitudine; perché questo era impossibile. Ma gli ha donato il libero arbitrio con il quale può volgersi a quel Dio, che lo farà beato<sup>164</sup>.

Parafrasando dunque Tommaso, mi sembra di poter dire che se il *noûs poietikós* fosse separato dall'uomo, egli stesso sarebbe deficitario di qualcosa, al contrario invece la compiutezza della sua natura lo esige abile in sé a procurarsi tutto ciò che gli è necessario. La natura inoltre ha provveduto a fornire all'uomo il libero arbitrio, con il quale egli può convertirsi a Dio e ricevere da lui la forma più alta di felicità umana, la *beatitudo*. Il problema nella tradizione cristiana introduce inevitabilmente la dimensione del “soprannaturale” e riconsidera la nozione di “autotrascendenza” della natura umana, che riconosceva nell'uomo la presenza di una tensione verso Dio, verso l'Assoluto, come luogo della compiuta realizzazione di sé. L'idea di fondo è che la natura produce nell'uomo qualcosa che è di più della natura: *nobilior*, afferma Tommaso, nel senso però che l'uomo non è questo “di più” della natura, ma è l'essere in cui la natura trascende sé stessa per arrivare a un di più<sup>165</sup>. Questo autotrascendimento del soggetto è inscritto nella costituzione teleologica della natura stessa per cui valgono gli assiomi «*omne ens est propter suam propriam operationem e omne agens agit propter finem*. Il fine ultimo del movimento di tutti gli enti è però *ut consequantur divinam similitudinem*<sup>166</sup>».

Quest'idea la si trova già anche in Aristotele: *méthexis*, la partecipazione dell'eterno e del divino, è la finalità cui tendono tutti gli enti e in vista della quale essi fanno ciò che la loro natura permette loro di fare<sup>167</sup>. Dato però che soltanto l'uomo è in grado di considerare esplicitamente questo fine come il proprio fine, è vero quello che scrive Tommaso: «*Homo igitur est finis totius generationis*<sup>168</sup>». L'uomo, trascendendo la natura, la conduce in un certo senso per la prima volta a se

---

<sup>164</sup> *Ib.*, I-II, q. 5, a. 5, vol. VIII, 150.

<sup>165</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 34.

<sup>166</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 22, a cura di C. Pera, Marietti, Torino - Roma 1961, n. 2026, 26. [*Il tondo nella citazione è nostro*].

<sup>167</sup> Cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, II, 4, 415b, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2003<sup>2</sup>, 133-135.

<sup>168</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 22, n. 2030d, 27.

stesso. Soltanto in lui diviene visibile ciò che la natura è veramente per se stessa, non nel senso che in siffatta maniera si abolisca la differenza tra “qualcuno” e “qualcosa”, ma al contrario perché solamente nell’uomo la struttura tendenziale e teleologica, che è propria della natura, lascia l’ambiguità del “come se” e si presenta come libero volere e libero riconoscimento di un motivo e di un fine non posti da sè<sup>169</sup>.

### 2.1.2 *L’autotrascendenza del soggetto come superamento del dualismo natura/ragione della modernità*

Il tema dell’autotrascendenza del soggetto *et quidem* della natura umana costituisce uno degli snodi teoretici fondamentali del pensiero filosofico di Spaemann, perchè ne istituisce l’intera struttura ontologica e la specifica indivisibilità di questa da tutto il suo ambiente (etico). L’idea, secondo il nostro autore, che l’uomo trascende se stesso elimina ogni possibilità di qualsivoglia “riduzionismo naturalistico e antropologico<sup>170</sup>” dell’essere persona:

Affermare che l’uomo trascende l’uomo è qualcosa di più di una bella frase. Queste parole significano precisamente che gli atti che caratterizzano l’uomo in quanto uomo non possono essere colti nella loro essenza se vengono considerati da un punto di vista “antropologico”, come espressione del fatto che chi li compie è quello che è. La conoscenza, secondo una definizione del sedicesimo secolo ripresa nella sostanza anche da Hegel, significa *fieri aliud in quantum aliud*. Così inteso, l’atto della conoscenza supera i limiti di ogni interpretazione naturalistica e quindi anche di ogni interpretazione antropologica. Per natura ogni organismo costituisce un sistema che sta in un rapporto di scambio con un ambiente. Ogni essere vivente sta al centro del proprio mondo. Il mondo si dischiude davanti a un organismo vivente come uno spazio di significati in cui ciascuna cosa acquisisce significatività in rapporto a ciò che essa è per tale organismo. Percepire l’altro come altro, me stesso come la sua controparte, come “ambiente” per altri centri e così abbandonare il centro del mio mondo, questa posizione “eccentrica” dischiude un ambito *epekeina tes ousias*, come disse Platone per caratterizzare il luogo del Bene, «al di là dell’essere<sup>171</sup>. Che noi troviamo in noi l’idea dell’assoluto, dell’infinito, come osservò Descartes, non è deducibile dalla nostra natura finita e condizionata. «L’amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé (*Amor Dei usque ad contemptum sui*)<sup>172</sup>»: questo

---

<sup>169</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 35.

<sup>170</sup> In questo passaggio, Spaemann vuole intendere che l’uomo non può conformarsi ad una qualche immagine di uomo, a taluni stereotipi di uomo o a talune caratteristiche o *standart* di uomo.

<sup>171</sup> Cfr. PLATONE, *La Repubblica*, VI, 509b, trad. it. a cura di F. Sartori, Laterza, Roma – Bari 2003<sup>2</sup>, 443-445.

<sup>172</sup> Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio*, XIV, 28, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2004<sup>2</sup>, 691.

trascende la natura. Ma è questo che definisce la natura umana in quanto umana<sup>173</sup>.

Ogni essere vivente è dunque per Spaemann un soggetto agente in uno spazio che è palcoscenico del suo agire, in cui ogni ente ha un significato non in quanto ente, cioè ogni ente non ha significato oggettivo, in sé, ma piuttosto in quanto è per l'uomo, cioè ogni ente esiste nella forma e nella modalità in cui l'uomo la percepisce e la comprende; ogni ente della realtà ha però a sua volta un essere in sé, che costituisce il suo essere reale, contrariamente a ciò che il suo osservatore vede dell'oggetto in questione, che risulta invece il suo essere apparente<sup>174</sup>.

Si potrebbe dunque dire che l'essere vero (Kant direbbe la "cosa in sé") è irraggiungibile attraverso il mero rapporto conoscitivo del soggetto con l'ente (oggetto), allo stesso modo come l'uomo *qua talis* è inconoscibile nella sua essenza da qualsivoglia studio antropologico, poiché comunque egli si renderebbe oggetto di un'osservazione altrui. Secondo Spaemann, l'unico modo per conoscere l'altro in quanto altro, cioè in quanto "in sé" e non nel significato che l'altro ha "per me" che lo osservo, è abbandonare la prospettiva naturale di soggetto al centro del proprio ambiente riconoscendo l'altro come soggetto di un suo proprio ambiente, in cui io mi ricomprendo in un ruolo passivo; occorre pertanto percepire l'altro come centro e me stesso come sua controparte. «Abbandonare il centro del mio mondo<sup>175</sup>», afferma Spaemann, superare l'unidirezionalità della propria posizione "eccentrica" nel mondo, rilancia Helmuth Plessner<sup>176</sup>, significa, per il nostro autore, superare se stessi come esseri naturali, andare al di là della propria natura e pervenire a quella soglia di comprensione dell'umano in cui la realtà dell'altro può essere mostrata in maniera incondizionata, ossia nel suo in sé o al di là della personale percezione. Ora, ciò che mi appare degno di nota nella riflessione spaemanniana è il suo continuo specificare che la natura umana, la sua attitudine ad autotrascendersi per giungere a qualcosa che è altro da sé, viene definita proprio mediante qualcosa che la natura

---

<sup>173</sup> R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 37-38.

<sup>174</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Persone*, 65-66.

<sup>175</sup> R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 38.

<sup>176</sup> Cfr. H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Walter de Gruyter, Berlin 1952, 292.

umana stessa non è, attraverso cioè una “anticipazione” originaria (creaturale), ovvero l’anticipazione del proprio superamento:

[*La natura umana*] viene definita attraverso qualcosa che essa stessa non è, attraverso una anticipazione. Soltanto se la struttura dell’anticipazione è inscritta nella struttura generale della natura è possibile concepire l’uomo come un essere aperto all’assoluto e al tempo stesso come un essere naturale<sup>177</sup>.

Per Spaemann quindi solamente la presenza costitutiva nella natura umana di una tale anticipazione permette di comprendere coerentemente l’umano come essere naturale e paritempo come essere spirituale in libera tensione verso l’Assoluto. Concepire la natura essenzialmente sotto forma di autotrascendenza, ovvero teleologicamente, è però anche la condizione per poterla concepire come «mezzo<sup>178</sup>» per la manifestazione di sé da parte di sé. Soltanto allora vi può essere quello che chiameremmo il “linguaggio del corpo” e soltanto allora la dignità della persona può essere lesa in modo fisico. La forma dell’intenzionalità nei confronti di un oggetto non cade quindi dal cielo improvvisamente sotto specie di volontà razionale, ma si trova in noi già come desiderio, nostro e altrui, che spinge verso la sua soddisfazione<sup>179</sup>.

Il tema dell’anticipazione e del superamento da parte dell’essere umano di se stesso è stato difatti oggetto anche di un orizzonte non necessariamente metafisico, al contrario sociologico o cosmologico, come nel caso delle teorie di Marx o di Nietzsche, che, in prospettive diverse, postulano l’autoaffermazione di un “uomo nuovo” quale ultima realizzazione dello sviluppo storico dell’umanità:

Il fatto che l’uomo trascenda l’uomo, in quanto constatazione di un’antropologia fenomenologica, di per sé è un dato indipendente da determinate interpretazioni metafisiche. Pure Nietzsche e Marx lo hanno detto a modo loro come prima di loro Tommaso d’Aquino e Pascal. Nietzsche e Marx hanno però definito diversamente il *terminus ad quem* della trascendenza, ovvero come un essere futuro che non è più paragonabile con quell’essere che noi conosciamo come uomo, l’uomo «così com’è<sup>180</sup>». Non è paragonabile soprattutto perché in questo superuomo o essere

---

<sup>177</sup> R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 38. [Il corsivo tra parentesi quadre è nostro].

<sup>178</sup> Cfr. *Ib.*, 39. [È importante specificare che il termine “mezzo” non è inteso da Spaemann in senso strumentale, ma come forma simbolica in riferimento all’essere persona].

<sup>179</sup> Cfr. *Ib.*, 39.

<sup>180</sup> K. MARX, *Zur Judenfrage*, in K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, vol. I, Dietz, Berlin 1976, 360.

generale l'autotrascendenza dell'uomo verrebbe assorbita in una autarchia definitiva e arriverebbe alla fine. Per questo l'uomo attuale è soltanto uno stadio intermedio, un mezzo per il raggiungimento dello scopo che è questo "fine ultimo"<sup>181</sup>.

In quest'orizzonte di senso l'uomo attuale viene ricompreso solo come uno stadio intermedio, tuttavia necessario per il raggiungimento del fine ultimo, della nascita di un "superuomo" (Nietzsche) o dell'uomo come "essere generico" (Marx), ovvero, per dirla con Spaemann, di un «essere futuro che non è più paragonabile con quell'essere che noi conosciamo come uomo, l'uomo così com'è<sup>182</sup>». Tuttavia, nella visione filosofico-antropologica del nostro autore, questa ermeneutica della trascendenza umana assurge a utopia, dal momento che non coglie la realtà immanente della stessa trascendenza umana, inscritta nella interpretazione teleologica. Secondo Spaemann, Nietzsche e Marx riducono l'uomo a un mezzo per il raggiungimento di un fine solo futuro e che non coinciderà più con l'uomo stesso. Perciò, a detta del nostro autore, questi due pensatori, per realizzare pienamente l'uomo, oltre a prospettarlo in una dimensione temporale futura *et quidem* potenzialmente lontana, *de facto* rischiano di perderlo:

Questa interpretazione utopistica dell'autotrascendenza umana è concepita come un succedaneo dell'interpretazione teologica. Nella prospettiva teologica l'autotrascendenza umana rivela un'assolutezza cognitiva e volitiva che non può essere raggiunta in una prospettiva sociologica o cosmologica. Proprio per questo però essa non rende l'uomo un semplice mezzo per la produzione di un futuro super-uomo o di una futura società libera dall'alienazione<sup>183</sup>.

Invece la concezione che sostiene Spaemann vede nell'essere umano *hic et nunc* la realizzazione di se stesso. Il rapporto dell'uomo con l'Assoluto non è quindi il rapporto del mezzo rispetto a un fine che dovrà essere realizzato in un prossimo futuro. Il "Bene in sé" di Platone e della tradizione giudeo-cristiana, Dio come suprema aspirazione, è sempre già reale e non ha bisogno dell'uomo per essere reale. Il rapporto dell'uomo con

---

<sup>181</sup> R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 39.

<sup>182</sup> *Ib.*, 39.

<sup>183</sup> *Ib.*, 39-40.



il *finis ultimus* può essere soltanto il rapporto dell'immagine, della manifestazione<sup>184</sup>.

Dal concetto di uomo come manifestazione dell'Assoluto Spaemann trae le sue conclusioni riguardo al problema del dualismo antropologico natura/ragione nella modernità. In quanto manifestazione dell'Assoluto ogni individuo è fine ultimo in quanto individuo, "in sé", e non per l'individuo stesso, "per sé", e la sua dignità è del tutto indipendente da ogni "funzione"<sup>185</sup>. Questa dignità si fonda certamente sul carattere dell'uomo come persona. Infatti, secondo il nostro autore, l'indipendenza della persona presuppone che nessun uomo abbia il diritto di giudicare se un altro uomo ha o non ha i requisiti fondamentali della personalità. I diritti umani presuppongono il fatto che nessuno sia autorizzato a definire la cerchia di coloro a cui tali diritti spettano o non spettano. Questo significa che, sebbene il fondamento di tali diritti sia il fatto che l'uomo è persona, essi devono però essere riconosciuti ad ogni essere di discendenza umana e a partire dal primo momento della sua esistenza naturale, senza che sia lecito ad alcuno chiedere che si tenga conto di qualunque altro fattore<sup>186</sup>.

Si potrebbe pertanto dire che, in quanto manifestazione dell'Assoluto, l'essere umano supera, secondo Spaemann, sia la sua autorappresentazione in termini di mezzo per il raggiungimento di un fine ultimo, sia la nozione di "immagine dell'uomo", intesa in senso cristiano o marxista o esistenzialista, che potrebbe risultare riduttiva ed arbitraria nel momento in cui essa venisse associata a taluni stereotipi, a talune caratteristiche o *standart* di uomo a cui egli stesso dovrebbe apparire conforme:

«L'uomo non può conformarsi a una qualche immagine di uomo. Nessuna antropologia ci può insegnare come noi dovremmo essere. «Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste», si dice nel Nuovo Testamento (*Mt* 5, 48)<sup>187</sup>».

Per Spaemann quindi le due prospettive – naturalistica e metafisica – mediante le quali l'umano può essere compreso, non possono essere in alcun modo ricondotte l'una nell'altra in un nuovo monismo

---

<sup>184</sup> Cfr. *Ib.*, 40.

<sup>185</sup> Cfr. *Ib.*, 40.

<sup>186</sup> Cfr. *Ib.*, 40.

<sup>187</sup> *Ib.*, 41.

gnoseologico, poiché, nel primo caso (la prospettiva naturalistica) si avrebbe qualcosa che è “meno” di un uomo (il carattere puramente fisiologico, biologico), mentre nel secondo caso (la prospettiva metafisica) si avrebbe soltanto qualcosa che è “più” di un uomo (la dimensione assoluta, divina):

Il dualismo di punti di vista in antropologia di cui parlava Kant non può essere superato da un nuovo monismo gnoseologico. Se guardiamo «quel che la natura fa dell'uomo», allora facciamo della biologia e parliamo inevitabilmente di qualcosa che è meno dell'uomo. Perché la natura non “fa” una persona. Se però noi ci chiediamo invece «quello che l'uomo come essere libero fa oppure può e deve fare di se stesso», allora dobbiamo parlare dell'Assoluto, ovvero di ciò che è più dell'uomo. Un'unità delle due prospettive può perciò essere concepita soltanto se concepiamo questo “più” come il destino verso cui l'uomo è diretto e al tempo stesso come l'origine da cui la natura proviene<sup>188</sup>.

Da quanto detto si evince chiaramente che, per il nostro autore, l'unica soluzione che autorizza un ampio consenso a entrambe le prospettive – naturalistica e metafisica in senso trascendente – può consistere nel considerare “questo più” come il carattere incondizionato della trascendenza verso cui l'uomo è diretto e al contempo come l'origine da cui la natura proviene. La comprensione di ciò è dunque possibile soltanto riconoscendo la costituzione teleologica della natura creata. Contrariamente, invece, chi non riesce a concepire così questo “più” dovrebbe lasciare che esso rimanga in una luce crepuscolare e, in nome dell'umanità dell'uomo, dovrebbe rinunciare a voler oltrepassare il dualismo natura/ragione con il superamento dell'opposizione tra prospettiva naturalistica e prospettiva metafisica, cioè un'immagine dissociata dell'uomo<sup>189</sup>: «per costui dovrebbe ancora valere il consiglio che Friedrich Schiller dava agli scienziati e ai filosofi del suo tempo: «Dev'esservi contrasto tra voi, per ora l'intesa avviene troppo presto, si perviene alla verità solo se nella ricerca vi separate<sup>190»<sup>191</sup>».</sup>

L'interpretazione della concezione teleologica della natura umana a beneficio di una completa visione dell'uomo come coesistenza non

---

<sup>188</sup> *Ib.*, 41.

<sup>189</sup> Cfr. *Ib.*, 41.

<sup>190</sup> J.W. GOETHE – F. SCHILLER, *Xenie*, n. 806 (181), *Naturalisti e filosofi trascendentali*, in J.W. GOETHE, *Tutte le poesie* (I Meridiani), trad. it. a cura di M.T. Giannelli, vol. 2, Mondadori, Milano 1994, 695.

<sup>191</sup> R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 41.

antitetica di entrambe le sue dimensioni naturale e metafisica, dischiude anche a Spaemann una decisiva argomentazione a difesa della sua nozione di dignità dell'uomo, che, come ora ci apprestiamo a considerare, avrà la sua propria dimensione ontologica nella concezione spaemanniana della sacralità della vita.

## 2.2 Sulla nozione di dignità dell'uomo

Come abbiamo già accennato nel precedente paragrafo, il fatto che per Spaemann l'essere umano sia immagine dell'Assoluto, ove per "manifestazione" non s'intende una forma di rappresentazione vuota ed esteriore, ma al contrario un'attiva partecipazione del carattere incondizionato dell'Assoluto, che mediante l'essere umano e nell'essere umano si dischiude in maniera concreta, implica la ricomprensione dell'essere umano stesso come fine ultimo e salvaguarda la sua dignità da qualsivoglia forma di funzionalizzazione. Inoltre, per Spaemann, la dignità dell'essere umano si fonda sul carattere dell'uomo come "persona". Difatti la sua tesi consta nel fatto che il carattere di "persona" è propriamente ciò che si manifesta in virtù dell'interpretazione teleologica della natura umana, cioè nella forma dell'autotrascendenza *et quidem* esso inerisce a tutti gli uomini, così com'è proprio di tutti gli individui possedere un rapporto autonomo e immediato con l'Assoluto. Oltre a ciò abbiamo anche già affermato che, secondo il nostro autore, la comprensione dell'essere umano come "persona" prescinde dalle considerazioni esterne e non è nel diritto di ciascun uomo in quanto persona giudicare se un altro individuo abbia o meno i fondamentali requisiti della personalità. Di conseguenza, se i diritti umani spettano in specie all'essere umano come persona, perchè affermati e difesi grazie alla dimensione d'incondizionatezza della natura umana, tuttavia essi non autorizzano alcuno a distinguere nella comunità umana quegli individui che sono ritenuti meritevoli di usufruirne e quelli, al contrario, che non ne sono ritenuti degni<sup>192</sup>. L'essere umano, infatti, sulla base della propria autotrascendenza, non diventa "persona" ad un certo

---

<sup>192</sup> Cfr. *Ib.*, 40-41.

grado del suo sviluppo o in funzione della presenza nella persona stessa di specifiche facoltà fisiche e mentali, ma al contrario la persona è se stessa «a partire dal primo momento della sua esistenza naturale<sup>193</sup>».

Pertanto, secondo il nostro autore, i diritti umani spettano a qualsiasi uomo senza eccezioni e «l'unico criterio non arbitrario di definizione della persona non è altro che l'unico utilizzabile anche per la definizione dell'uomo stesso, ossia la sua appartenenza alla specie naturale *homo sapiens*<sup>194</sup>»; una tesi questa principale nel pensiero di Spaemann, che rappresenta il punto di partenza e anche il *fil rouge* di tutte le successive riflessioni spaemanniane sul concetto di persona raccolte nel suo *Persone* e di cui daremo ampia disamina nel capitolo successivo e centrale di questo lavoro di ricerca.

Generalmente, comunque, si potrebbe dire che in filosofia, quando si parla di “dignità dell'uomo”, s'intende l'inestimabile ed intrinseco valore che l'uomo ha in sé, a prescindere dalla propria appartenenza razziale, sessuale, cronologica, religiosa o politico-sociale, senza distinzioni di nazionalità e di stato di salute. Un esempio condiviso di principio della dignità dell'uomo si può apprendere dall'istanza affermata da Kant nella seconda formulazione del suo imperativo categorico: «agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo<sup>195</sup>», ove si definisce l'essere umano come fine in sé, ossia come portatore di un valore assoluto, che gli permette di godere di un rispetto incondizionato. Inoltre, oggi, di dignità dell'uomo si parla sempre in relazione ai diritti umani, cioè a quei diritti uguali e inalienabili dell'uomo, dei quali il riconoscimento ed il rispetto sono considerati alla base di ogni legislazione volta alla promozione della libertà, della giustizia e della pace<sup>196</sup>. Tuttavia, si potrebbe anche dire che, a seconda dei differenti contesti storici, socio-politici e religiosi

---

<sup>193</sup> *Ib.*, 40.

<sup>194</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Persone*, 5, 68, 175, 230-240. [È fondamentale ricordare che nell'ontologia metafisica di Spaemann il “biologico” è inteso nell'orizzonte del *Leib*].

<sup>195</sup> I. KANT, *Fondamenti della metafisica dei costumi*, trad. it. a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma – Bari 2002, 91.

<sup>196</sup> Cfr. DICHIARAZIONE UNIVERSALE DEI DIRITTI UMANI (1948), *Preambolo*: «[...] il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo», in [http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/itn.pdf](http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/itn.pdf).

caratteristici di un popolo, i diritti ascrivibili entro il computo più generale dei diritti inalienabili dell'uomo possono, talvolta, non coincidere o non essere compatibili con le esigenze e le priorità assiologiche di ogni realtà culturale. Ciò fa emergere divergenze di pensiero, che inevitabilmente conducono a riflettere analiticamente sulle tematiche interessate e, al di là dello specifico caso, ci danno la possibilità di capire come la definizione di diritti universali non sia così ovvia come intuitivamente si può pensare, ma rappresenti invece una questione di spinosa complessità.

Proprio a questo riguardo vediamo ora di specificare la posizione che Spaemann assume in ordine all'inviolabilità della dignità dell'uomo relativamente alla sua critica nei confronti dei fautori del giusnaturalismo e del giuspositivismo (2.2.1) e all'istanza della sacralità della vita come dimensione ontologica della dignità umana (2.2.2).

### 2.2.1 *La concezione spaemanniana dell'inviolabilità della dignità dell'uomo e la critica a giusnaturalismo e giuspositivismo*

A monte della problematica dei diritti dell'uomo, ponendosi a livello etico-filosofico Spaemann individua la controversia antica, tuttavia sempre attuale, tra diritto naturale e diritto positivo<sup>197</sup>:

Nella controversia sul fondamento dei diritti umani ci troviamo di fronte a un'alternativa apparentemente inevitabile: o i diritti umani vengono intesi come qualcosa che spetta per natura a ogni uomo in virtù del suo essere, della sua appartenenza alla specie *Homo sapiens* o della presenza effettiva in lui di certe caratteristiche specifiche della specie umana; oppure i diritti umani sono diritti che ci concediamo reciprocamente gli uni gli altri grazie alla creazione di sistemi giuridici, nel qual caso dipende dall'arbitrio di chi crea un determinato sistema giuridico quali siano tali diritti e come sia limitato l'ambito di coloro che ne godono, cioè l'ambito di chi è "uomo" dal punto di vista della legge e di chi non lo è<sup>198</sup>.

Se il giusnaturalismo ritiene che i diritti dell'uomo debbano riguardare, *naturaliter*, a ogni essere umano, sulla base della sua appartenenza alla specie *homo sapiens* o dell'effettiva presenza di certe peculiarità proprie di tale specie, il giuspositivismo invece considera i diritti dell'uomo piuttosto come dei riconoscimenti giuridici che gli esseri umani si concedono, vicendevolmente, sulla base di sistemi di diritto *et quidem*

---

<sup>197</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 67-91.

<sup>198</sup> *Ib.*, 67.

essi hanno una valenza arbitraria, così com'è arbitraria la costituzione stessa dei sistemi che li sanciscono:

I sostenitori del “diritto naturale”, possono fare presente che l'idea di “diritti umani” si distingue da quella di “diritti civili” proprio per il fatto che indica quel minimo che si sottrae in ogni caso all'arbitrio di un potere legislativo. Senza questa anteriorità rispetto al diritto positivo non avrebbe alcun senso parlare di diritti umani, perché un diritto che può essere revocato in ogni momento da parte di coloro per i quali esso stabilisce dei doveri non merita neppure il nome di diritto. I diritti umani nella prospettiva positivista non sono altro che editti di tolleranza revocabili in qualunque momento. Gli oppositori del diritto naturale da parte loro possono osservare che dall'essere deriva un dovere soltanto là dove l'essere viene a sua volta già visto come fondato in un volere. Questo, però, è un presupposto di carattere metafisico che non viene condiviso da tutti e quindi non sembra poter fornire il fondamento dei propri doveri agli occhi di chi non lo condivide. Inoltre, il sussistere di un diritto dipende precisamente dal fatto che esso non resta in balia delle convinzioni soggettive di chi lo dovrebbe rispettare. Diventa un diritto soltanto se c'è un'autorità che è in grado di sancirlo. E una volta compreso questo, la fondazione metafisica, quale che ne sia la consistenza, diventa un'aggiunta superflua, giacché essa resterebbe in ogni caso giuridicamente irrilevante senza statuizione positiva<sup>199</sup>.

Da quanto si evince dalle parole di Spaemann, il diritto naturale è considerato sempre come fondamento o principio di qualsiasi diritto positivo, dal momento che esso rappresenta quel livello “minimo” di inviolabilità dell'essere umano che non può venire obnubilato attraverso la revoca di un diritto civile *et quidem* positivo; una revoca che invece può accadere in ogni momento. Di contro, i sostenitori del diritto positivo avanzano l'argomentazione che dall'essere uomo deriva un dovere solamente se questo essere viene riconosciuto come già fondato in un volere. È evidente che una siffatta prospettiva appare a Spaemann alquanto fragile, poiché fonda le basi del dovere su un presupposto puramente concettuale, che quindi può essere scartato da coloro che non lo condividono, lasciandolo, di conseguenza, confinato entro convinzioni soggettive.

Di contro ciò che Spaemann ritiene particolarmente importante in ordine all'alterco dibattito tra giusnaturalismo e giuspositivismo è la modalità con cui queste due teorie filosofiche del diritto si rapportano al diritto alla dignità umana, che, secondo il contenuto dell'articolo primo,

---

<sup>199</sup> *Ib.*, 67-68.

paragrafo I della Legge fondamentale della Repubblica Federale Tedesca<sup>200</sup>, è definita “inviolabile”<sup>201</sup>. Per Spaemann la dignità dell’uomo è quindi inviolabile e come tale, analogamente alla nozione di libertà, è essa stessa una nozione trascendentale, postulata cioè come condizione necessaria di possibilità:

La nozione di dignità umana – analogamente a quella di libertà – è essa stessa una nozione trascendentale. Non indica in primo luogo uno specifico diritto umano, ma dice qual è il fondamento di qualunque diritto umano. Ciò che viene espresso con il concetto di “dignità umana” è qualcosa di più originario di ciò che viene indicato con il termine “diritto umano”. Al tempo stesso quello non lo si può tradurre in termini operativi nello stesso modo di questo. Se consideriamo la frase «La dignità dell’uomo è inviolabile», questo è chiaro immediatamente<sup>202</sup>.

La dignità dell’uomo, a parere del nostro autore, si colloca prima di ogni diritto ed è ciò che ne istituisce il fondamento; allo stesso tempo essa occupa una dimensione così originaria da inquadarsi prima di un possibile dualismo di essere e dovere<sup>203</sup>, dal momento che tale dualismo si darebbe qualora la nozione di dignità – analogamente a quella di libertà – non venisse riconosciuta come nozione trascendentale. Occorre poi spiegare perché un concetto di questo genere, che risale a un tempo più lontano di quello da cui provengono i diritti umani moderni, soltanto nel ventesimo secolo sia diventato parte di un ordinamento giuridico codificato. Ebbene, si domanda Spaemann, ciò dipende dal fatto che soltanto nel nostro secolo si è permesso alla dignità umana di affermarsi o non dipende invece dal fatto che la dignità umana non è mai stata così compromessa così come lo è oggi? Oppure dovremmo dire che entrambe le cose sono vere e che sono legate tra loro in un modo che occorrerà chiarire? Che rapporto c’è allora tra dignità umana e diritti umani? Vi è un diritto alla dignità? O è invece la dignità dell’uomo il fondamento di ogni diritto?<sup>204</sup>

Indubbiamente, secondo il nostro autore, l’idea di dignità umana è più antica di quella di diritto umano:

---

<sup>200</sup> “Die Würde des Menschen ist unantastbar”, in *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, par. I, art. I. Cfr. [www.dircost.unito.it/cs/pdf/19490523\\_germaniaLeggeFondamentale\\_nota.pdf](http://www.dircost.unito.it/cs/pdf/19490523_germaniaLeggeFondamentale_nota.pdf).

<sup>201</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 69.

<sup>202</sup> *Ib.*, 69.

<sup>203</sup> Cfr. *Ib.*, 69.

<sup>204</sup> Cfr. *Ib.*, 69-70.

Il significato della parola “dignità” è difficile da afferrare concettualmente perché essa indica una qualità semplice, non definibile. La comprensione intuitiva<sup>205</sup> può essere aiutata ricorrendo a esempi e parafrasi. Ed è inoltre caratteristico di fenomeni originari di questo genere che essi non appaiono soltanto in un ambito del reale, ma emergono in modo analogo nelle regioni più distanti della realtà. Di dignità parliamo in riferimento a un leone o a uno zebù come pure in riferimento a una quercia secolare che svetta solitaria in un campo. D'altra parte parliamo della dignità conferita a un re, ma pure della dignità o indegnità con cui egli porta la dignità che gli è stata conferita. [...]. Ma anche là dove consideriamo la dignità come una qualità personale, ci riferiamo in primo luogo a qualcosa di visibile, a un modo di atteggiarsi che è tale però da essere percepito come espressione immediata di una costituzione interiore<sup>206</sup>.

Si può ben comprendere come la nozione di dignità dell'uomo, nel suo carattere d'inviolabilità insieme alla semplicità originaria della stessa nozione di dignità umana, fa sì che il suo significato sia talvolta più facile da cogliere intuitivamente piuttosto che concettualmente, nella concreta esperienza di una chiara e distinta manifestazione. Spesso si è inclinati ad associare il concetto di dignità a qualità o modalità della condotta umana, come la moderazione o la magnanimità, e talvolta si parla di diversi gradi di dignità, distinguendo azioni e atteggiamenti più dignitosi da altri meno dignitosi o persino indegni:

Vi sono modalità di comportamento, azioni e situazioni che sono portatrici di quella qualità in particolare misura, altre che associate all'idea di dignità susciterebbero immediatamente il senso del ridicolo e dell'affettazione e altre ancora che portano lo stigma dell'indegnità e che degradano la persona che agisce in tal modo. Indegnità in senso negativo è una qualità che è attribuibile soltanto ad azioni e atteggiamenti di persone, cioè di esseri liberi da cui ci aspettiamo un certo grado di dignità in mancanza del quale proveremmo dispiacere e ci vergogneremmo per loro. Risentimento, odio, fanatismo sono intuitivamente atteggiamenti contrari alla dignità; umiliare intenzionalmente chi è più debole è un'azione indegna, come lo è pure il prostrarsi servile davanti a chi è più forte. La dignità dell'uomo è inviolabile nel senso che essa non può essere tolta a qualcuno dall'esterno. Uno può perdere soltanto da sé la propria dignità. Da altri essa può essere violata soltanto nel senso che non è rispettata. Chi non la rispetta non toglie all'altro la sua dignità ma perde la propria<sup>207</sup>.

---

<sup>205</sup> È interessante segnalare come Spaemann faccia qui riferimento ad una comprensione *intuitiva*. «C'è quindi per Spaemann un legame profondo tra fedeltà alle *intuizioni* fondamentali che noi abbiamo su noi stessi e su che cosa sia bene per noi e riscoperta di una concezione del reale nella quale tutte le cose sono dotate di una finalità intrinseca analogamente agli esseri viventi che noi siamo», cfr. L.F. TUNINETTI, *Presentazione*, in R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 11.

<sup>206</sup> R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 70.

<sup>207</sup> *Ib.*, 70-71.



In sostanza potremmo dire che, secondo Spaemann, la dignità di ogni singolo essere umano non può essere assolutamente lesa o abolita “dall’esterno”, ossia da un altro che non sia quel singolo uomo, al contrario ogni singola persona può perdere da sé la propria dignità attraverso il suo modo di pensare e di comportarsi. Tuttavia, quello che può essere tolto agli altri è la possibilità di esprimere la propria dignità. Per Spaemann, infatti, il carattere essenziale della comunicazione personale *et quidem* dell’espressione della propria dignità è il “mostrarsi”, inteso come la possibilità dell’essere umano di scegliere come “presentarsi” agli altri:

Quello che può essere tolto agli altri è però la possibilità di esprimere la propria dignità. Se il diritto romano proibiva di crocifiggere i cittadini romani, questo non era dovuto soltanto al fatto che la morte in croce comporta maggiori sofferenze che la decapitazione, ma soprattutto al fatto che essa costringe il condannato in una posizione che lo consegna agli sguardi di tutti senza dargli alcuna possibilità di scegliere come presentarsi a loro. Il condannato è confrontato con altri senza che da parte sua questo confrontarsi abbia il carattere del “mostrarsi” che è essenziale per la comunicazione personale. La situazione è obiettivamente priva di ogni dignità. Anche l’usanza di mettere alla gogna i condannati aveva il senso di esporli a una situazione di obiettiva mancanza di dignità<sup>208</sup>.

Come si evince chiaramente parafrasando il testo spaemanniano, queste pene mettono colui che attende di essere giustiziato nella condizione di impossibilità di esprimere la propria dignità, dal momento che la posizione che viene assegnata al condannato lo costringe alla visione pubblica senza che egli possa scegliere come presentarsi allo sguardo degli altri. L’arte cristiana, infatti, è tornata ripetutamente a misurarsi con questo “oggetto ripugnante”, al fine di cercare di rendere in qualche modo ancora visibile la dignità del Crocifisso in questa situazione di evidente ed obiettiva mancanza di dignità. Il Crocifisso rimane così per sempre consegnato agli sguardi altrui, ora, però, come oggetto di adorazione personale e pubblica. La Croce porta alla radicale interiorizzazione della nozione di dignità dell’uomo, alla scoperta di ciò che, nel fenomeno dell’avere dignità, si mostra, si s-vela e si vela al tempo stesso<sup>209</sup>. Sempre parafrasando Spaemann, si potrebbe anche dire che impedire all’essere umano di manifestare il proprio spessore significa esporre il soggetto a una situazione

---

<sup>208</sup> *Ib.*, 72.

<sup>209</sup> *Cfr. Ib.*, 72.

che si definisce di obiettiva mancanza di dignità a non riconoscere quell'incondizionato rispetto a cui ogni essere-persona, in quanto partecipe dell'Assoluto, ha pienamente diritto.

Da quanto fin qui argomentato, possiamo essenzialmente affermare che, per Spaemann, la dignità umana è propria di ogni uomo e ogni essere-persona la merita e la possiede in modo incondizionato, grazie alla sua natura, alla sua finalità intrinseca e continua a possederla e a meritarsela anche nel momento in cui essa non viene rispettata dai suoi simili. Ma «la nozione di dignità indica la peculiarità di un essere che non è per l'appunto soltanto fine a se stesso per se stesso, ma fine a se stesso *sic et simpliciter*<sup>210</sup>», nel senso che l'uomo non è per se stesso, per sé, il fine più alto, ma è fine ultimo a se stesso, in sé, cioè oggettivamente. Infatti, che qualcosa sia il fine ultimo per se stesso non è una ragione sufficiente perché altri esseri non possano renderlo un semplice mezzo per un fine che gli è affatto estraneo. Difatti, a parere di Spaemann, tutti i tentativi di comprendere il carattere di fine in sé dell'uomo, come se questo significasse soltanto che l'uomo è per l'uomo la più nobile delle creature che sono sulla terra, che egli è per se stesso il fine più alto, non arrivano a cogliere la specificità della nozione di dignità umana se non solamente all'interno di una visione religiosa della realtà.

### 2.2.2 *La sacralità della vita come dimensione ontologica della nozione di dignità umana*

Per capire in profondità il pensiero di Spaemann è importante sottolineare che relativizzare la nozione di dignità umana, riducendola a mero valore che l'uomo ha per sé e che egli attribuisce sì anche agli altri, ma nel senso che anche gli altri a loro volta hanno un valore per lui o per loro stessi, non però in sé, ossia non al di fuori della prospettiva che egli ha di loro o che loro hanno di sé, significa, ad esempio, rendere incontestabile dal punto di vista della dignità dell'uomo l'omicidio segreto ed indolore di un solo uomo che non abbia parenti:

*Essi (cioè coloro che tentano di comprendere l'uomo come fine per sé e non come fine in sé, sic et simpliciter) possono vedere la pratica del rispetto reciproco e le costituzioni che codificano tale pratica soltanto come un patto*

---

<sup>210</sup> *Ib.*, 74.

di complicità che unisce fra loro i membri della specie *Homo sapiens* in rapporto al resto del mondo, una complicità in cui l'uomo in effetti non si distingue dal resto del mondo. E d'altra parte, partendo da questa posizione, che vorrei chiamare "anti-ontologica", non si può trovare alcun argomento concludente contro l'uccisione che avvenga in segreto e senza farlo soffrire di un uomo che non abbia parenti<sup>211</sup>.

Difatti, se la vita di un uomo ha, oggettivamente, in sé, valore puramente per colui che ne è in possesso e quest'uomo muore, la sua scomparsa non rappresenta più una perdita per nessuno:

Se quest'uomo ha soltanto un valore per se stesso e non è fine ultimo "in sé", allora, nel caso di un delitto perfetto, sarebbe vero che, una volta eliminato il soggetto per cui ha valore la sua stessa vita, non si può parlare di una perdita, di una "perdita di valore". Infatti che questa vita avesse un valore dipendeva evidentemente dal soggetto per cui lo aveva<sup>212</sup>.

È evidente che, secondo Spaemann, se ogni valore è soltanto relativo ai soggetti che esprimono valutazioni, allora una tale argomentazione si può analogamente ampliare dall'omicidio di un singolo essere umano all'annientamento totale di tutti i soggetti capaci di dare giudizi di valore. Infatti, se essi scompaiono non subiscono alcuna perdita, poiché, sempre secondo Spaemann, chi non esiste più, non può impoverirsi più:

E lo stesso vale nel caso della distruzione dell'umanità attraverso una grande catastrofe atomica. Se ogni valore è soltanto relativo ai soggetti che esprimono valutazioni, non si può dire che sia un delitto la distruzione della totalità dei soggetti capaci di dare giudizi di valore. Questi soggetti infatti non hanno subito alcuna perdita se scompaiono. L'esistenza non è una proprietà perdendo la quale si diventi più poveri, giacché non può essere più povero chi non esiste più<sup>213</sup>.

Si può ben comprendere come tutti i tentativi che cercano di definire l'uomo come il fine più alto per se stesso non riescano a salvaguardare, *vere*, l'incondizionatezza del suo valore. Per il nostro autore, dunque, soltanto in due casi si può dire che le cose non stiano così: nel caso in cui l'uomo sopravviva alla propria morte fisica, così che continui a esistere il soggetto dell'ingiustizia, o nel caso che esista Dio, di cui il Salmo 116, 15 dice: «Preziosa agli occhi del Signore è la morte dei suoi fedeli<sup>214</sup>».

---

<sup>211</sup> *Ib.*, 75. [Il corsivo tra parentesi tonde è nostro].

<sup>212</sup> *Ib.*, 75.

<sup>213</sup> *Ib.*, 75.

<sup>214</sup> *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2009, 1352.

Su queste note del Salmo 116 siamo giunti così al nucleo centrale della riflessione spaemanniana sulla nozione di dignità umana. Infatti, a parere di Spaemann, l'unica dimensione che davvero sia in grado di comprendere la dignità dell'essere umano nella sua complessiva specificità è la dimensione della religiosità, all'interno della quale la vita dell'uomo s'indica come qualcosa di "sacro":

Il fatto che l'uomo sia prezioso *in sé*, non soltanto per l'uomo, rende la sua vita qualcosa di sacro e questa è la sola ragione che può dare alla nozione di dignità umana quella dimensione ontologica senza della quale non è possibile concepire quello che questa parola significa. La parola "dignità" indica qualcosa di sacro: essa è in definitiva una parola religiosa o metafisica. Horkheimer e Adorno mostrano di averlo ben compreso quando scrivono che contro l'omicidio vi è in realtà soltanto un argomento di carattere religioso<sup>215</sup>.

La sacralità della vita, ovviamente, per Spaemann, non è un argomento in favore dell'omicidio, ma un argomento in favore della visione religiosa della realtà. Difatti, «è un errore ancora oggi non del tutto scomparso quello di pensare che si possa abbandonare la visione religiosa della realtà senza per questo dover perdere qualcos'altro cui non si vorrebbe rinunciare altrettanto facilmente<sup>216</sup>»; e l'uccisione in segreto di un uomo solo, continuando a parafrasare l'esempio cui Spaemann fa riferimento, non è indifferente a un canone assiologico, dal momento che la vita di quell'individuo non vale solo per sé, ma detiene un valore in sé, che è appunto la dignità. In questo senso, quindi, possiamo dire che la nozione stessa di dignità dell'uomo è *de facto* una nozione religiosa o metafisica e chi pretende di abbandonare una visione religiosa della realtà, inevitabilmente perde, come abbiamo appena sentito nelle parole di Spaemann, "qualcos'altro cui non si vorrebbe rinunciare altrettanto facilmente<sup>217</sup>", ossia la profondità dell'essere.

In sostanza, quindi, potremmo affermare che il riferimento alla religiosità dell'essere umano per la comprensione della sacralità della propria vita, non limitatamente vincolata al credo cristiano, quanto piuttosto e in generale dischiusa al senso religioso inscritto almeno in forma potenziale in ogni soggetto, grazie al suo essere metafisico, allo sguardo di

---

<sup>215</sup> R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 75-76.

<sup>216</sup> *Ib.*, 76.

<sup>217</sup> *Ib.*, 76.

Spaemann pone l'uomo su un livello più alto rispetto a tutti gli altri fini in sé esistenti in natura. Se, però, consideriamo che inevitabilmente tutti noi usiamo in continuazione gli uni degli altri come mezzi per i propri fini, dove sta, si domanda Spaemann, la differenza di principio tra il carattere di fine in sé di tutto ciò che esiste e quello di fine in sé che chiamiamo dignità umana e che abbiamo affermato in precedenza essere inviolabile?<sup>218</sup> Secondo Spaemann, l'essere umano è l'unico fine in sé in grado di fare proprio il contesto finalistico, del quale invece gli altri esseri viventi non ne possiedono una consapevolezza interiore:

La differenza mi pare che stia nel fatto che gli esseri non-umani non sono in grado di fare proprio il contesto finalistico in cui sono trascinati dall'esterno. Essi rimangono fatalmente al centro del proprio essere e riferiscono ogni altra cosa a questo centro, a sé, o eventualmente ai propri geni e alla popolazione di cui fanno parte. Anassimandro ha espresso questo affermando che le cose con la loro estinzione pagano l'un l'altra il fio della propria ingiustizia<sup>219</sup>. Anche Hegel ha riproposto questa stessa idea dicendo che gli esseri non-umani rendono omaggio con la loro morte alla verità della nullità del finito. L'uomo è l'essere che ha la capacità di non mettere sé al primo posto, di riconoscere la propria relatività. Egli può, come si dice nel linguaggio cristiano, "morire a sé stesso"<sup>220</sup>.

In altri termini, parafrasando Spaemann, potremmo dire che l'uomo può rappresentare i propri interessi insieme a quelli altrui in un procedimento discorsivo di giustificazione il cui esito è dischiuso, dal momento che egli in linea di principio può riconoscere gli interessi di tutti gli altri, a seconda della posizione che questi hanno e dell'importanza dei loro interessi, in quanto meritevoli di uguale considerazione. Pertanto l'essere umano non rende solamente tutto ciò che è altro da lui un ambiente per sé, ma può anche concepire l'idea che lui stesso è parte dell'ambiente per altre cose e persone. Proprio in riferimento a questa consapevolezza della relatività del proprio io finito, dei propri desideri, interessi e intenzioni la persona si apre e diviene qualcosa di assoluto. Il soggetto acquista così un significato incomparabile, mettendosi al servizio di una cosa che le è inizialmente estranea sino al sacrificio di sé. Giustappunto in forza di questa

---

<sup>218</sup> Cfr. *Ib.*, 77.

<sup>219</sup> Cfr. ANASSIMANDRO, *Frammento I*, in H. DIELS – W. KRANZ, *I Presocratici: Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, trad. it. a cura di A. Lami, Rizzoli, Milano 1984, 139.

<sup>220</sup> R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 77.

possibilità la persona, non come essere naturale, ma in quanto essere potenzialmente morale, diviene fine assoluto in sé<sup>221</sup>.

Inoltre, poichè la persona è in grado essa stessa di cogliere la relatività dei propri interessi, essa può esigere di essere rispettata nel suo *status* assoluto di soggetto e poichè essa può anche assumere liberamente dei doveri, nessuno ha il diritto di fare di essa uno schiavo che, kantianamente parlando, non può avere doveri nei confronti del suo padrone. Per Spaemann, quindi, l'uomo è manifestazione dell'Assoluto e, solo per questa motivazione, gli deve essere attribuita la dignità umana<sup>222</sup>.

In un tale orizzonte di senso anche il giurista Francesco Viola afferma:

Non si vuole dire che soltanto gli esseri umani abbiano una dignità, perché non si può negare che in un certo qual modo essa dovrebbe essere riconosciuta anche ad altri esseri naturali, [...], ma si afferma che la dignità "umana" è del tutto particolare e fonda doveri di rispetto del tutto particolari<sup>223</sup>.

In altre parole si potrebbe dire che, secondo Spaemann, la dignità dell'uomo, la propria dignità assolutamente inviolabile appare un aspetto di cui la singolarità deve rendere conto a se stessa, mediante il suo agire etico e costituisce il medesimo argomento spaemanniano per spiegare come, grazie alla sua autotrascendenza, l'uomo riesca a ricondurre tutta la natura a se stesso e come dunque egli sia non solamente il proprio fine, bensì «*finis totius generationis*<sup>224</sup>».

Dalle argomentazioni sin qui riportate da Spaemann si può chiaramente comprendere come la sua concezione ontologica dell'uomo ruoti intorno ai concetti base di dignità, di essere-persona e di libertà, che si determinano l'uno mediante l'altro in una relazione reciproca, che vieta di definirli in una anteriorità o posteriorità di successione, ma che li concepisce come fondamentali componenti di un intero organico, cioè la natura dell'uomo, compresa nella sua specificità di natura autotrascendente.

---

<sup>221</sup> Cfr. *Ib.*, 77-78.

<sup>222</sup> Cfr. *Ib.*, 77-78.

<sup>223</sup> F. VIOLA, *I volti della dignità umana*, in A. ARGINOFFI – P. BECCHI – D. ANSELMO (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana. Atti del Convegno internazionale (Palermo, Ottobre 2007)*, Aracne, Roma 2008, 101-112, 101.

<sup>224</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 22, n. 2030d, 27.

Riconsideriamo, allora, *hic et nunc* i concetti di dignità dell'uomo, di essere-persona e di libertà, al fine di riprendere sistematicamente il rapporto natura-ragione nell'ontologia metafisica di Spaemann.

### **2.3 Il rapporto natura-ragione nell'ontologia metafisica spaemanniana. Ripresa sistematica**

Come già abbiamo avuto modo di apprendere nei paragrafi precedenti, il carattere dell'essere umano di trascendere la propria natura è ciò che lo caratterizza in quanto essere-persona, tanto che si potrebbe dire che un soggetto è persona grazie alla sua capacità di autotrascendenza. Inoltre, come persona, l'essere umano incarna una dignità che merita rispetto come fine in sé e, a sua volta, l'essere fine in sé dell'uomo, oltre a dipendere di nuovo dalla capacità del singolo di autotrascendersi, è figurazione della sua incondizionatezza *et quidem* della sua libertà. Infine, la libertà, secondo la concezione spaemanniana che si trova in accordo con la definizione kantiana, è *ratio essendi* della moralità, che, seppur nel suo carattere potenziale, cioè come possibile consenso dell'essere umano al bene, costituisce, assieme alla libertà che la fonda, uno degli atti sostanziali per il rispetto della dignità dell'uomo<sup>225</sup>.

L'idea fondamentale di Spaemann è che l'essere umano sia una sostanza, le cui qualità empiriche sono manifestazioni comuni, ossia tipicamente presenti nella maggioranza dei casi, tuttavia esse non sono necessarie all'essere della sostanza stessa, che quindi non viene compromesso dalla loro assenza o alterazione. Difatti, nella prospettiva ontologica classica ciò che giustifica il riconoscimento della dignità personale in ogni singolo uomo è il fatto che tutte le qualità empiriche risultano essere soltanto la forma di manifestazione che emerge all'esterno di una sostanza che non si mostra sempre come tale. Questa concezione sembrerebbe strettamente connessa all'idea platonico-aristotelica della realtà universale. Quello che in specie si mostra *ut in pluribus*, nella maggioranza dei casi, è un indizio di ciò che vale sempre per tale specie, poiché le è essenziale<sup>226</sup>.

---

<sup>225</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 80-91, 80.

<sup>226</sup> Cfr. *Ib.*, 80.

Si potrebbe dunque dire che se, con Spaemann, condividiamo questa concezione e crediamo che la libertà, la moralità e la dignità siano componenti inscritti nella costituzione biologica dell'uomo, ossia nella natura della specie umana, allora non ci poniamo neanche il dubbio che taluni singoli fenotipi della nostra specie possano non essere portatori degli stessi elementi, puramente per il fatto che in loro non si manifestano empiricamente quelle specificità, quali l'essere coscienti, il linguaggio, l'autonomia psichica e fisica, che rendono possibile l'espressione. Questa prospettiva, debitrice della teoria ontologica classica, se da un lato infonde un carattere di completezza alla concezione spaemanniana sull'essere dell'uomo, dall'altro ci fa capire perché essa sia completamente rifiutata da coloro che riconoscono dignità e personalità solo a chi è empiricamente capace di manifestarla: «per una posizione nominalista sarà perciò difficile attribuire la personalità a un essere in cui essa non si mostri attraverso determinate caratteristiche<sup>227</sup>». Tuttavia, parafrasando Spaemann, anche in una posizione nominalista, è possibile giustificare l'affermazione della dignità dell'uomo, di ogni uomo, sia pure con un argomento più debole:

Quello che noi chiamiamo "io", infatti, non comincia da un dato momento, in un istante identificabile della biografia umana. L'"io" si distacca in uno sviluppo continuo dalla natura organica dell'uomo. Per questo diciamo tra l'altro: "Sono nato il giorno tale del tale anno", sebbene quando siamo nati non dicessimo ancora "io" e non abbiamo neppure un qualche ricordo di quel momento. Perciò, quando abbiamo a che fare con un essere che discende dall'uomo, sempre dobbiamo rispettare in lui come dignità la disposizione dell'io, alla libertà. A questa considerazione si aggiunge il fatto che, qualora noi fossimo cooptati da parte di altri membri della società umana in base al possesso effettivo di determinate qualità, sarebbe rimesso all'arbitrio di una maggioranza di questi altri di definire le caratteristiche in base alle quali qualcuno possiede dignità umana e può rivendicare diritti umani. Ciò equivarrebbe però ad abbandonare completamente l'idea stessa di diritto umano<sup>228</sup>.

Pertanto potremmo intendere che, poichè noi ci indichiamo come "io" anche in relazione a fasi di una prima infanzia, ove l'"io" non avevamo la possibilità di comunicarlo e, tuttavia, l'"io" di allora lo consideriamo una effettiva realtà, questo, per Spaemann, è indizio dell'impossibilità di attenersi, di contro alla posizione nominalista, alle caratteristiche di volta in volta visibili per la considerazione dell'essenza di una realtà.

---

<sup>227</sup> *Ib.*, 80.

<sup>228</sup> *Ib.*, 80.



Analogamente, sempre secondo il nostro autore, siamo indotti a riconoscere anche al neonato, che ancora non può pronunciarsi come “io”, l’attitudine a un’espressione dell’”io” prossima *et quidem* la sua dignità. Contrariamente dunque a una posizione che Spaemann chiama nominalista, la quale pretenderebbe di riconoscere realtà all’io della nostra infanzia solo a posteriori, solo dopo cioè la tangibilità del nostro essere “io” *hic et nunc* o come convenzione verbale al nostro essere “io” di adesso, Spaemann rilancia invece la possibilità di attribuire dignità ad un “io” che ancora, nominalisticamente parlando, non esiste, ricorrendo quindi ad una variabile che risulta inammissibile nella logica nominalista.

La motivazione allora che muove il nostro autore a riflettere con tanta perizia e profondità sulla dignità dell’uomo scaturisce da due tesi fondamentali per la sua concezione ontologica dell’umano: la minaccia per la dignità dell’uomo da parte della civiltà moderna con la conseguente scomparsa della nozione di persona (2.3.1) e la perdita della nozione di vita nella tardo-modernità (2.3.2), che ora cercheremo di esporre nei suoi nuclei teoretici più rilevanti.

### *2.3.1 La minaccia per la dignità dell’uomo da parte della civiltà moderna e la conseguente scomparsa della nozione di persona*

Spaemann sostiene la tesi che la civiltà moderna rappresenti per la dignità dell’uomo una minaccia quale non è finora mai esistita. Egli, infatti, non ignora né rifiuta le testimonianze storiche dei numerosi episodi che hanno macchiato d’inciviltà e di mancanza di dignità la storia umana, ma, alla luce di una capillare disamina socio-antropologica sulla società moderna, asserisce che, in modo paradossale, proprio quella stessa civiltà che da un lato rivendica l’universalità della dignità dell’uomo, dall’altro è già scivolata in una potente tendenza a eliminare completamente l’idea di dignità:

Civiltà più antiche hanno ignorato la dignità di singoli uomini o di singoli gruppi di uomini. La civiltà moderna ha permesso l’affermarsi dell’idea che in relazione ai loro diritti devono essere riconosciute delle condizioni minimali che sono uguali per tutti. Questa stessa civiltà alberga però in sé una potente tendenza a eliminare completamente l’idea di dignità. [...]. Il

potere fondamentale della nostra civiltà moderna è la scienza di un certo tipo, la scienza di tipo cartesiano<sup>229</sup>.

Come abbiamo già ampiamente argomentato nel primo capitolo, questa potente tendenza a eliminare completamente l'idea di dignità dell'uomo è, secondo Spaemann, il modo moderno di fare scienza, cioè l'atteggiamento cartesiano dell'uomo nei confronti del mondo.

Si potrebbe dunque dire che siamo tornati al problema della scienza moderna, o meglio, alla problematica dell'atteggiamento scienziato che in essa ha la sua origine, così che ora possiamo meglio comprenderne le critiche apportate dal nostro autore sulla base di ciò che abbiamo sin qui appreso dalla sua lezione sulla nozione di natura e dignità dell'uomo. Infatti, ciò che caratterizza la scienza di tipo cartesiano è la riduzione radicale dei suoi oggetti alla loro oggettività, l'esclusione di qualsivoglia relazione (costitutiva) della *res extensa* con la *res cogitans*, il divieto dell'antropomorfismo<sup>230</sup> in favore di un radicale antropocentrismo. Tutto questo chiaramente, allo sguardo di Spaemann, ha accresciuto il dominio dell'uomo sulla natura in una misura inimmaginabile. L'idea che tutto ciò significhi necessariamente una crescente liberazione dell'uomo presuppone, tuttavia, che l'essere umano stesso non faccia parte della natura. L'oggettivazione scientifica ha però ormai raggiunto anche il soggetto in quanto essere naturale *et quidem* anche l'uomo è stato interessato dal divieto dell'antropomorfismo: «il parlare dell'uomo in quanto tale finisce per apparire come una caduta nell'antropomorfismo<sup>231</sup>». Infatti, nel Seicento e nel Settecento, la critica filosofica all'antropomorfismo religioso è risultata spesso contigua e correlata alla critica all'antropomorfismo fisico (esistenza di un Creatore) e metafisico (esistenza di un Essere necessario), e si è espressa nella critica al teleologismo (Spinoza), cioè alla tesi, già diffusamente argomentata in ordine all'ontologia metafisica spaemanniana,

---

<sup>229</sup> *Ib.*, 87.

<sup>230</sup> Dal punto di vista concettuale, l'antropomorfismo, ossia la concezione antropomorfa di una realtà trascendente, viene giustificato con la tesi secondo la quale non possiamo pensare a Dio, alla sua essenza e ai suoi attributi, se non per analogia, muovendo dagli aspetti positivi dell'essenza ed esperienza umana; da qui consegue la necessità di usare termini metaforici *et quidem* antropomorfici, per avere la possibilità di esprimerci nei riguardi di Dio stesso.

<sup>231</sup> R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 87.

circa l'esistenza di una finalità intrinseca al mondo fisico, che essa avesse o meno radici in una realtà trascendente.

Spaemann, d'altro canto, è convinto che una considerazione umana dell'uomo sia di necessità non-scientifica e abbia al più un valore euristico:

L'antropologia biologica, la psicologia, la sociologia possono interpretare l'arte, la morale, la religione e persino la stessa scienza considerandole come strategia di sopravvivenza. E da questo punto di vista, [...], un'idea arcaica come quella di dignità può essere soltanto un ostacolo. In un mondo che vede il suo unico fine nell'organizzazione scientifica del benessere soggettivo del maggior numero possibile di individui, è controproducente un'idea che sottolinea ciò che lega la scienza agli oggetti che essa manipola. Per esempio una qualche forma di *ethos* comune. L'*ethos* diventa infatti esso stesso un oggetto che può variare a seconda dello scopo da perseguire e in funzione del sistema<sup>232</sup>.

Si potrebbe dunque affermare che, per il nostro autore, il processo scienziato di oggettivazione della natura e, in seconda battuta, del soggetto umano non soltanto non può essere compatibile con l'idea di dignità umana, ma, al contrario, considera la dignità stessa dell'uomo come un fattore controproducente. Difatti, se l'unico fine della scienza è quello di ottimizzare e massimizzare matematicamente il benessere individuale, l'idea che vi sia una realtà che la lega ontologicamente agli oggetti che essa stessa manipola, non può che apparirle un ostacolo. Per Spaemann, dunque, la scienza moderna non è in grado di confrontarsi con la sfera della moralità come dimensione comune dell'uomo e, tuttavia, quando essa anche riesce a fare della moralità personale del singolo scienziato un suo oggetto di analisi, mostra di essersi totalmente "emancipata"<sup>233</sup>, nel senso di allontanata, da «quello che è l'elemento comune dell'umanità e che è la condizione per cui può esserci quel qualcosa che chiamiamo dignità<sup>234</sup>».

All'interno delle pratiche innovative di manipolazione della vita, che occupano l'attuale orizzonte scientifico e biotecnologico, Spaemann individua come esempio particolarmente lesivo della dignità dell'uomo le tecniche di riproduzione *in vitro* dell'uomo. Queste forme di azione sono,

---

<sup>232</sup> *Ib.*, 87-88.

<sup>233</sup> Il concetto di "emancipazione", come quel "finto progresso" che allontana il soggetto moderno da ciò che in realtà costituisce il senso più intimo del suo stesso essere, rappresenta un altro tema prezioso all'antropologia ontologica spaemanniana. Per ulteriori approfondimenti in proposito rimando ai due saggi: R. SPAEMANN, *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*, Klett, Stuttgart 1977, 122-157; ID., *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, 476-489.

<sup>234</sup> R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 88.

infatti, per lui, sempre inconciliabili con la dignità umana, poiché sottopongono l'essere umano a un tipo di trattamento che non è eticamente giustificabile neppure sotto l'eventuale consenso del soggetto interessato e, per questo motivo, non possono mai essere prese in considerazione come una delle opzioni da valutare in un esame comparativo dei beni in gioco<sup>235</sup>. La critica spaemanniana contro tale tecnica di riproduzione vale in generale per tutte le tecniche d'intervento sulla vita umana, che fanno dipendere il suo inizio e la sua fine dall'operare tecnico dell'uomo<sup>236</sup>. A questo proposito Spaemann ci ricorda che l'uomo non possiede soltanto una forma spaziale (corporea), rispettare l'integrità della quale è un'esigenza della dignità umana, ma possiede anche una forma temporale (cronologica)<sup>237</sup>.

Questa forma dunque, in quanto manifestazione dell'Assoluto, comporta che l'inizio della vita umana e la sua fine non siano il risultato dell'operare tecnico di altri uomini. Per Spaemann, infatti, prolungare artificialmente l'esistenza, così che alla fine la vita dell'organismo umano dipenda completamente da certi macchinari, defrauda il soggetto di una fine degna dell'uomo allo stesso modo che l'azione di terminare violentemente questa vita, un'azione che, in definitiva, deriva dallo stesso spirito da cui viene il tentativo di prolungare la vita con la violenza. Analogamente la forma temporale dell'essere-persona comporta che il suo inizio non sia un'opera delle mani d'uomo guidata da considerazioni di carattere tecnico, ma accada nella circostanza di un atto umano che non ha immediatamente lo scopo di "produrre un'opera<sup>238</sup>". Soltanto in questo modo, per Spaemann, l'uomo giunge alla vita per diritto proprio, "per natura", come creatura di Dio o della natura, ma non dei suoi genitori<sup>239</sup>: «*Genitum non factum*, un essere che è stato generato, non messo insieme per mano di qualcuno in una provetta, e che proprio per questo non è nella condizione di esigere a buon diritto una giustificazione per la propria esistenza<sup>240</sup>». Anche a costo di

---

<sup>235</sup> Cfr. *Ib.*, 85.

<sup>236</sup> Riguardo alla questione del rapporto tra tecnica ed agire dell'uomo, una questione sicuramente tra le più spinose nel dibattito bioetico nazionale ed internazionale, rimando ad ulteriori e specifici studi, che sarebbero impresa ardua sviluppare in questo elaborato di ricerca.

<sup>237</sup> Cfr. *Natura e ragione*, 86.

<sup>238</sup> Cfr. *Ib.*, 86.

<sup>239</sup> Cfr. *Ib.*, 86.

<sup>240</sup> *Ib.*, 86.

andare contro l'approvazione di molti, fra cui taluni ecclesiastici interessati alla presenza del vincolo coniugale più che al modo in cui un bambino venga concepito, Spaemann sostiene che un uomo generato da un rapporto extraconiugale è per lui più degno di un bambino concepito in provetta<sup>241</sup>.

In sostanza, dunque, potremmo dire che la preoccupazione di Spaemann risiede nel pericolo di una repentina perdita dell'aspetto più "naturale" dell'essere umano in relazione alla sua modalità di venire alla luce, cioè di un distacco dell'uomo da quella dimensione biologico-vitale, nella quale, solo, egli si riconosce ed è riconosciuto come se stesso e parte di una natura che lo accoglie e in cui si dispiega, *naturaliter*, ogni fase della sua personale esistenza.

In riferimento a quanto fin qui argomentato e al fine di supportare le percezioni negative del nostro autore sul presente e sul futuro della dignità umana, sotto i presupposti appena accennati dell'atteggiamento scientifico della modernità, egli riporta due esempi – uno tratto dalla vita quotidiana e uno di carattere radicalmente utopistico o totalmente fantascientifico – mediante i quali si può meglio la scomparsa della nozione di persona tipico della tardo-modernità. Consideriamo, nelle parole di Spaemann, il primo esempio:

Quale sia la posta in gioco lo voglio illustrare con due esempi, uno tratto dalla vita quotidiana e uno di carattere radicalmente utopistico. Quello tratto dalla vita quotidiana consiste nell'osservare come sia caratteristico della civiltà tecno-scientifica che essa per un verso toglie a tante azioni umane la struttura di senso loro immanente e quindi la possibilità che si esprima in esse la dignità umana. La razionalizzazione dei processi di produzione che porta a suddividerli in unità minimali ciascuna delle quali è priva di una qualunque forma dotata di senso rende molto astratta la nozione di dignità del lavoro. E gli astronauti infilati in una apparecchiatura appositamente studiata, costretti a muoversi in un ambito che è assai distante dalla nicchia ecologica in cui il corpo umano si è sviluppato, rappresentano certamente l'emancipazione collettiva dell'umanità dalle sue condizioni naturali di partenza, ma possono indubbiamente esprimere meno dignità di un beduino che sta nella sua tenda in mezzo alla sua gente. Il potere dell'uomo che si realizza in questo caso è essenzialmente un potere collettivo. La dignità invece è altrettanto strettamente legata alla singola persona<sup>242</sup>.

Il primo esempio dunque, come capiamo dalle parole spaemanniane, deriva dalla vita quotidiana e riguarda la trasformazione del

---

<sup>241</sup> Cfr. *Ib.*, 87.

<sup>242</sup> *Ib.*, 88-89.

lavoro dopo l'avvento della Rivoluzione Industriale. L'attività dell'operaio all'interno della catena di montaggio, che razionalizza i processi produttivi in una mera e ripetitiva gestualità, risulta in realtà meno onerosa dal punto di vista fisico *et quidem* apparentemente preferibile. Tuttavia, dal punto di vista concettuale, la ripetitività del gesto meccanico ritmato ad intervalli regolari depaupera le innumerevoli azioni umane della loro intrinseca struttura di senso, impedendo quindi la possibilità che in esse si esprima la dignità umana<sup>243</sup>.

Si potrebbe anche affermare che il soggetto diviene automatizzato e svuotato interiormente, poiché ha perso di vista il prodotto finale della catena di montaggio, che è il senso completo del suo lavoro e delle sue azioni. Analogamente, sempre parafrasando Spaemann, ma per dirla anche alla Malraux<sup>244</sup>, una simile "condizione umana" è vissuta dagli astronauti. Essi, infatti, al fine di realizzare un potere collettivo di emancipazione dell'uomo dalle sue condizioni naturali di partenza<sup>245</sup>, smarriscono quella che è la loro dignità di essere umano, perché costretti a vivere entro un'apparecchiatura per loro appositamente studiata, ma assai distante da quella nicchia ecologica in cui, materialmente, la vita umana può, *naturaliter*, nascere e svilupparsi, diventando pienamente una persona.

Il secondo esempio, invece, riportato da Spaemann è consapevolmente utopistico ed estremo<sup>246</sup> e consiste in un esperimento mentale che enfatizza l'atteggiamento scienziata nei confronti della vita umana sino alle sue più gravose conseguenze. Spaemann scrive:

Immaginiamo un mondo in cui sia assicurata la riproduzione dell'umanità attraverso apparati tecnici. Essa è assicurata soprattutto per il fatto che i mezzi necessari alla riproduzione degli esseri umani sono stati estremamente ridotti e la coordinazione del loro comportamento non rappresenta più un problema. Gli uomini vengono infatti "generati" in provetta, sviluppati in un utero artificiale e quando hanno raggiunto un certo stadio di maturazione le teste vengono tagliate, poste in una soluzione nutritiva e i cervelli vengono collegati a dei cavi. Attraverso questi cavi vengono inviati certi impulsi che producono nella coscienza una condizione di continua euforia. Dal punto di vista soggettivo queste *res cogitantes* sono pienamente soddisfatte. Non provano dispiacere per il fatto che la loro dignità non venga rispettata perché

---

<sup>243</sup> Cfr. *Ib.*, 88.

<sup>244</sup> Cfr. A. MALRAUX, *La condizione umana*, trad. it. a cura di A.R. Ferrarin, Bompiani, Milano 2001.

<sup>245</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 89.

<sup>246</sup> Cfr. *Ib.*, 89.

non si accorgono neppure che lo è. Alcuni scienziati consentono con il loro lavoro che il sistema continui a funzionare. Soltanto loro sono ancora “uomini” nel senso tradizionale della parola, ma a causa della loro emancipazione da quello che Lewis ha chiamato il *Tao* universale anch’essi in realtà non sono uomini in quel senso<sup>247</sup>. Essi sanno che ciò che li induce a produrre euforia invece che sofferenza sono soltanto pregiudizi causati dal processo educativo e per questo producono pure a loro discrezione, a scopo di ricerca o per divertimento, sofferenza o disperazione. E sono pure loro che decidono quando debba terminare la vita di una di queste teste. Questa orrenda utopia resterà certo per sempre un’utopia<sup>248</sup>.

Da questo esempio consapevolmente utopistico ed estremo si può dedurre che, per Spaemann, la resistenza contro una tale degradazione scienziata dell’essere umano sia addirittura già sviluppata e cresca di pari grado con l’aumentare della minaccia alla vita umana da parte della tardo-modernità. La difesa, infatti, di strutture libere d’interazione dall’attacco del controllo scientifico si organizza<sup>249</sup> e tuttavia, fino ad ora, si tratta più di un sentimento indistinto che si ribella in qualche momento e difende una forma elementare di anarchia, per esempio nell’ambito della tutela della riservatezza dei dati personali. Poiché spesso non si sa neppure precisamente che cosa si dovrebbe propriamente difendere e da chi, questa difesa assume spesso tratti irrazionali, per esempio in forma di protesta contro un censimento della popolazione. Tutto ciò, inoltre, fa sì che la resistenza venga a sua volta oggettivata scientificamente e venga ricondotta all’analisi della problematica di come si possa “produrre consenso”, il che significa neutralizzare ancora una volta l’*ethos*, compreso come elemento di intesa universale, e sostituirlo con la psicologia sociale<sup>250</sup>.

L’idea di dignità è invece, secondo il nostro autore, un’idea fondamentalmente etica, che si sottrae in linea di principio a ogni oggettivazione scientifica. Questo non significa però che l’idea di dignità debba rimanere sottratta a ogni riflessione teoretica, perché, se così fosse, essa sarebbe del tutto impotente di fronte all’oggettivazione scientifica e potrebbe affermarsi contro di essa soltanto in un atteggiamento di presumibile fanatica ostinazione, denotandosi come espressione d’impotenza e d’incapacità di giustificare le proprie posizioni. Di contro, la

---

<sup>247</sup> Cfr. C.S. LEWIS, *L’abolizione dell’uomo*, trad. it. a cura di F. Marano, Jaca Book, Milano 1979, 24.

<sup>248</sup> R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, 89-90.

<sup>249</sup> Cfr. *Ib.*, 90.

<sup>250</sup> Cfr. *Ib.*, 90.

propria giustificazione teoretica, l'idea della dignità umana e della sua inviolabilità la trova soltanto in un'ontologia metafisica, cioè in una filosofia dell'Assoluto<sup>251</sup>. La presenza dell'idea di Assoluto in una società è dunque, per Spaemann, una condizione necessaria, ancorché non sufficiente, perché venga riconosciuta l'assolutezza della dignità di quella manifestazione dell'Assoluto che si chiama uomo.

Potremmo dire quindi che la "soluzione" spaemanniana alla crisi contemporanea è allora quella di istituire dei confini oltre ai quali la scienza è costretta ad arrestarsi e tali confini sono appunto quelli dell'etica, dell'ontologia metafisica e della filosofia dell'Assoluto, che hanno la possibilità di salvaguardarsi tali solo se vengono tutelati anche da una codificazione giuridica<sup>252</sup>, dal momento che solo nell'incondizionatezza della loro forma più propria rappresentano il luogo in cui l'umanità può riconquistare se stessa.

Da quanto sin qui argomentato, emerge inoltre la questione di come l'interesse filosofico-antropologico di Spaemann si concentri ulteriormente sulla nozione di vita, che ai suoi occhi appare anch'essa minacciata, al pari dell'inviolabilità della dignità umana e della nozione di persona, dalla pretesa scienziata di spiegarla mediante un approccio antiteleologico. Tracerò, pertanto, qui di seguito, rifacendomi a una sua altra opera, alcune sintetiche osservazioni a riguardo della concezione spaemanniana sulla questione della perdita della nozione di vita nella tardo-modernità.

### 2.3.2 *La perdita della nozione di vita nella tardo-modernità*

Per Spaemann, comprendere che cosa sia veramente la vita potremmo dire che è il compito più arduo della nostra epoca ed è l'impresa alla quale la filosofia dovrebbe far confluire tutti i suoi sforzi. Abbiamo, infatti, già più volte ricordato che la scienza cartesiana, introducendo il dualismo di *res cogitans et res extensa*, ha decostruito la nozione di vita, che non ha più la possibilità di essere trovata né nell'interiorità dell'essere-persona né nella sua exteriorità, dal momento che essa è antecedente alla loro separazione. Spaemann, di conseguenza, si distanzia nuovamente dalla

---

<sup>251</sup> Cfr. *Ib.*, 90.

<sup>252</sup> Cfr. *Ib.*, 91.



definizione scientifica di vita che, soprattutto oggi, si diffonde nel condiviso linguaggio della stampa nazionale e internazionale, da lui stesso così sintetizzato: «un sistema vive, se è capace di evolversi attraverso mutagenesi<sup>253</sup>».

Il problema, secondo il nostro autore, risiede proprio nel fatto che la scienza moderna ha conformato la definizione di vita al suo stato di conoscenze, che, in sostanza, hanno privato la vita della sua vitalità; infatti, ciò che nominalisticamente è stato definito come vita in realtà non vive più e non ha più nulla a che fare con quello che esperivamo della vita come appagamento, potremmo dire, dei nostri bisogni primari. Proprio per questa ragione, osserva Spaemann, la nozione di vita non può essere spiegata scientificamente solo come un iperciclo, che sostanzialmente può illustrare come una serie di strutture autoreplicative possano essere apparse sotto determinate condizioni entro un vasto margine di probabilità. Difatti queste strutture, asserisce sempre Spaemann, sono sì le condizioni senza le quali la vita non ci sarebbe, ma non sono tuttavia esse stesse viventi<sup>254</sup>.

Sulla base di questi presupposti, Spaemann arriva alla conclusione che l'unico criterio affidabile per comprendere che cosa voglia significare il termine vita è il «nostro vivere la vita, la nostra esecuzione di essa (*unser Selbstvollzug des Lebens*)<sup>255</sup>». Per lui, allora, al nostro vissuto appartiene sia l'essere cosciente del soggetto in una determinata circostanza, sia la dimensione morale del vissuto stesso. In questa prospettiva, a parere del nostro autore, la nozione di vita deve recuperare quell'integrità con cui essa veniva compresa già dai pensatori antichi, senza ricorrere a particolari astrazioni. Il “*vivere viventibus esse*” aristotelico, già ampiamente ricordato nel primo capitolo di questo lavoro di ricerca, significa, per Spaemann, che il vivere è proprio del soggetto vivente, è il suo essere, così che l'essere è “qualcosa” di complesso da definire, se prima l'individuo non guarda a se stesso, alla propria condizione umana, che è quella di essere-vivente<sup>256</sup>.

---

<sup>253</sup> Cfr. R. SPAEMANN – R. LÖW, *Natürliche Ziele: Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Klett-Kotta, Stuttgart 2005, 230-255. [La traduzione dal tedesco è nostra].

<sup>254</sup> Cfr. *Ib.*, 255.

<sup>255</sup> Cfr. *Ib.*, 255.

<sup>256</sup> La sistematica ripresa del tema aristotelico del “*vivere viventibus esse*” rappresenta uno snodo teoretico di rilevante importanza nell'ontologia metafisica di Spaemann, che egli ripensa anche in ambito medico-scientifico. Per ulteriori approfondimenti sul tema rimando

Si potrebbe dunque anche sostenere che, secondo il nostro autore, nella vita il soggetto è una cifra sintetica d'interiorità ed esteriorità, estensione e pensiero nel medesimo tempo. Purtroppo però la tardo-modernità non è in grado di integrare queste due fondamentali dimensioni dell'essere-persona. Essa, infatti, separa la dimensione corporea da quella libera, rilanciando un soggettivismo che inevitabilmente si trasforma in oggettivismo, così che «l'aspetto etico della vita viene confinato nello spazio della competenza insindacabile della coscienza privata<sup>257</sup>». La perdita della nozione di vita nella tardo-modernità è quindi determinata, a parere di Spaemann, dalla scissione tra dimensione esteriore e interiore dell'essere-persona. Di contro, la vita come interiorità ed esteriorità coincide con l'essere-persona, che, *de facto*, è vita ancor prima di essere pensiero, ma anche dopo di esso; ossia, il pensiero non è l'essere dell'uomo, ma solo una sua modalità di essere, un modo di vivere, cioè un' "esperienza<sup>258</sup>".

In sostanza, potremmo dire che l'intenzione di Spaemann è quella di ragguagliarci a non confondere le nozioni scientifiche con la nozione di vita *et quidem* con l'ontologia umana *qua talis*. La persona, infatti, nasce e muore con l'esistenza della vita umana, dal momento che ne rappresenta l'essere, la natura autotrascendente che rende l'essere-persona fine in sé unico *et quidem* manifestazione irriducibile dell'Assoluto.

Date queste sintetiche ma indispensabili premesse, nel successivo e centrale capitolo di questo elaborato di tesi, si cercherà di analizzare le riflessioni di Spaemann sulla nozione di persona, partendo dall'analogia che egli traccia tra l'essere e il concetto di vita, che solo in parte abbiamo già qui accennato, cercando la descrizione di tutti quegli elementi che fanno essere la persona "qualcuno" e non "qualcosa". L'esito conclusivo di tale

---

al volume di F. HERMANNI – T. BUCHHEIM (a cura di), *Das Leib-Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinischnaturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, Fink, München 2006, 71-83.

<sup>257</sup> M. CHIODI, *I paradossi del post-moderno*, in ID., *Etica della vita. Le sfide della pratica e le questioni teoriche* («Lectio» 6), Glossa, Milano 2006, 5.

<sup>258</sup> Cfr. P.S. SABANGU, «La persona come paradigma dell'essere. Intervista a Robert Spaemann», *Ideazione IX/2* (2003) 217-227, 220. In questo contributo critico l'autore P.S. Sabangu introduce il termine "esperienza" in riferimento allo sviluppo della riflessione filosofica spaemanniana riguardo alle due opere (*Personen* e *Gluck und Wohlwollen*) successive a *Natura e ragione. Saggi di antropologia* e delle quali ci occuperemo ampiamente nei successivi due capitoli di questo lavoro di ricerca.

indagine filosofica permetterà di svelare come nella nozione spaemanniana di persona metafisica ed etica si diano insieme. In altre parole, si cercherà di mostrare come, nell'ontologia metafisica del nostro autore, sia possibile discutere, per esempio, sulla differenza tra uomo ("qualcuno") e computer<sup>259</sup> ("qualcosa"), contrapponendosi alle teorie funzionaliste<sup>260</sup> che, traducendo il pensiero nella capacità di operare calcoli computazionali, lo attribuiscono come capacità anche ai dispositivi informatici. La "differenza", che fra breve argenteremo, tra l'essere-persona, "qualcuno", e "qualcosa" (in questo esempio un computer) in relazione alla facoltà di pensare si pone, secondo il nostro autore, su un livello vitale, coscienziale, che non è pensabile su un piano logico: l'uomo infatti "sente" di pensare, mentre il «computer non pensa<sup>261</sup>», poiché esso non vive e un processo non vissuto non dovrebbe, secondo Spaemann, meritare il nome di "pensiero".

---

<sup>259</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Persone*, 41-47.

<sup>260</sup> Il funzionalismo è una delle teorie principali tra quelle sviluppatesi nel Novecento nell'ambito delle scienze cognitive e della filosofia della mente. Il funzionalismo si struttura sull'idea in base alla quale gli eventi mentali sono qualificati da funzioni, cioè da ruoli operazionali o causali, anziché da una specifica costituzione materiale. Parte integrante del funzionalismo così inteso è l'analogia mente-computer, secondo la quale la mente, in quanto strumento di manipolazione formale di simboli, starebbe al cervello come il software all'hardware. Da ciò ne consegue che, se il pensiero è un *modus operandi* in maniera computazionale, anche un dispositivo informatico – essendo in grado di calcolare – ha la possibilità di pensare. Dal funzionalismo poi derivano altre teorie di tipo riduzionista, come ad esempio, la teoria rappresentazionale della mente, per la quale le rappresentazioni mentali sono simboli di un linguaggio interno in cui accadono i fenomeni mentali dell'uomo, o il connessionismo, che spiega la computazione mediante teorie calcolatorie che si applicano alle attività del sistema nervoso. In ambito psicologico è indispensabile menzionare almeno E. Claparède, J. Dewey e J. Piaget. A partire dagli anni quaranta la concezione funzionalistica è stata poi approfondita da alcuni sociologi americani, il principale dei quali è T. Parsons. Nell'orizzonte filosofico una menzione degna di nota va attribuita ad E. Cassirer, la cui *Filosofia delle forme simboliche* (1921-29) può essere considerata il più vasto e stimolante punto d'approdo del funzionalismo filosofico. Nel secondo dopoguerra, tra le varie posizioni riconducibili a una prospettiva funzionalistica se ne è sviluppata una che si è voluta denominare proprio funzionalismo. È stata elaborata negli anni sessanta da un gruppo di filosofi americani della mente, i più noti dei quali sono Jerry Fodor e Hilary Putnam. L'ambito di questioni da essi esaminati è quello dei rapporti tra il mentale e il corporeo (problematica a cui anche Spaemann fa riferimento indiretto nel suo *Personen*): il cosiddetto *Mind-Body Problem*. Per ulteriori approfondimenti riguardo al rapporto tra mentale e corporeo nel campo di una teoria del linguaggio e della mente rimando all'ottimo studio di C. CALABI, *Perceptual Illusions: Philosophical and Psychological Essays*, Palgrave Macmillan, London 2012.

<sup>261</sup> R. SPAEMANN, *Persone*, 42.

### 3. PERSONE. L'ONTOLOGIA METAFISICA

Nel capitolo precedente abbiamo potuto apprendere come l'interesse per il rapporto tra uomo e natura, per l'ontologia della vita umana e per il tema dell'esperienza morale in prospettiva teleologica, conduca il nostro autore a una profonda riflessione sul concetto di 'persona', che sarà specifico oggetto della presente trattazione.

Partendo dalla già menzionata definizione boeziana, secondo la quale "*persona est naturae rationabilis individua substantia*"<sup>262</sup>, Spaemann intende ora specificare i singoli concetti di natura, ragione e persona, al fine di delineare cosa significhi 'essere-persona' e soprattutto perché la nozione di persona si sia trasformata da *nomen dignitatis* a termine di discriminazione<sup>263</sup>. Nella moderna *societas*, infatti, l'idea che gli uomini, in quanto 'persone', appartengano a una sorta di *status* ontologico, che attribuisce ai suoi membri una peculiare dignità, si è capovolta nella concezione in base alla quale la nozione di persona rappresenta più una carica sociale che non spetta a tutti gli uomini e che quindi costoro non possono godere di diritti inviolabili e universali in quanto uomini, ma solamente in quanto persone. Abbiamo inoltre già ricordato che questa specie di dicotomia tra persone e 'non-persone' affonda le proprie radici in una prospettiva filosofica del pensiero moderno affermatosi soprattutto con Locke e protrattosi poi nella riflessione anglosassone sino alla filosofia analitica contemporanea di Peter Singer e Derek Parfit, che identifica l'essere-persona con il possesso e l'utilizzo pratico di specifiche facoltà razionali, quali l'autocoscienza o l'intenzionalità.

In questo capitolo, cercheremo di mostrare, anzitutto, come la posizione di Spaemann sia segnata da un netto distanziamento da una

---

<sup>262</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996, 1998<sup>2</sup>, 2006<sup>3</sup>; trad. it.: *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, a cura di L. Allodi, Laterza, Roma – Bari 2005, 18-34.

<sup>263</sup> Cfr. *Ib.*, 4.

siffatta linea di pensiero. A una definizione di persona che estranierebbe, dalla comunità degli aventi diritto una vasta gamma di uomini, comprendente embrioni, neonati, malati in stato vegetativo, disabili gravi – solo per citarne alcuni – Spaemann allarga l’orizzonte dell’essere persona fino a farlo coincidere con la classe degli esseri umani. Infatti, dalla lezione spaemanniana abbiamo appreso come l’appartenenza alla specie *homo sapiens* rappresenti l’unico criterio non arbitrario per stabilire chi sia persona e chi invece non lo sia, richiamando, paritempo, il carattere ‘naturale’ dell’essere umano, ossia il carattere proprio di quella specifica natura, che è capace di autotrascendersi e di oltrepassare la sfera meramente corporea, tuttavia non negandola, ma anzi arricchendola mediante la sua dimensione spirituale.

L’essere-persona, quindi, nella concezione di Spaemann, procede, *simul*, con l’essere uomo e nasce, muore e patisce con esso, dal momento che non esisterebbe alcun criterio certo atto a individuare, nella distensione temporale della vita dell’uomo, un momento preciso della comparsa o della scomparsa della ‘personalità’<sup>264</sup>. L’identificazione di uomo e persona, vero e proprio nucleo teoretico di partenza della riflessione spaemanniana, rispecchia, a posteriori, la modalità di pensare sicuramente più vicina all’esperienza soggettiva di tutti noi. Difatti, solo a modo d’esempio, a tutti noi capita spesso di vedere, nella nostra quotidianità, uomini e donne con determinate disabilità fisiche o mentali, che abbisognano d’aver la nostra cura e, tuttavia, non ci viene spontaneo chiederci se esse siano ‘persone’ e soprattutto se esse possiedano lo stesso diritto alla vita che, invece, noi possediamo. Di converso, appare spesso difficile alla nostra riflessione rispondere a un interrogativo, che invece pungola di continuo la riflessione filosofica di Spaemann e che questo capitolo di tesi vorrà cercare d’argomentare: “tutti gli uomini sono persone?”<sup>265</sup>. Questo interrogativo, *de facto*, inclina a una rivoluzione riflessa nella tardo-modernità, conseguente ai continui progressi che si registrano a partire dalla metà del ‘900 in poi, soprattutto nel campo delle scienze biomediche.

---

<sup>264</sup> Cfr. *Ib.*, 48-60.

<sup>265</sup> Cfr. *Ib.*, 230-242.

L'introduzione, ad esempio, delle tecnologie che consentono il mantenimento in vita di un uomo, come i respiratori o l'alimentazione e l'idratazione artificiali, ha sicuramente indotto condizioni di vita prima inedite. Nondimeno, le forme d'intervento 'tecnico' sulla vita umana ci costringono senza dubbio a ripensare il significato di quelle raffigurazioni dell'essere umano che fungevano da paradigma di 'normalità', giustapponendovi nuove possibilità d'esistenza non più valutabili secondo criteri etico-filosofici tradizionali.

Come avremo modo di appurare nel prosieguo di questo capitolo, l'intento di Spaemann sarà allora quello di sollecitarci a non confondere le attuali innovazioni scientifiche con l'ontologia dell'essere umano: il fatto che l'embrione, ad esempio, consista nei suoi primi stadi di sviluppo in un agglomerato di cellule inabili ad atti intenzionali, non significa che esso sia una vita privata di dignità, così come un soggetto che non risponde a particolari test neurologici, che ne esprimono la coscienza di sé, non smette per tal motivo di essere una persona. La persona, dunque, nasce, muore e patisce insieme all'esistenza della vita umana, poiché ne rappresenta l'essere, la natura autotrascendente, che rende ogni uomo una persona unica, irriducibile e incomparabile<sup>266</sup>.

In sostanza, cercherò di soffermarmi su tre nodi teorici cruciali dell'ontologia metafisica spaemanniana: il significato del termine "persona" e la svolta introdotta dalla teologia cristiana (3.1), l'intricato problema della libertà come differenza da sé dell'essere-persona (3.2), al fine di terminare la mia trattazione (3.3) con la scoperta dell'essere come *essere-sé* (*Selbstsein*).

### **3.1 Cosa significa "persona"**

Le persone, tra tutto ciò che esiste, occupano una posizione particolare. Esse non costituiscono, prese nel loro insieme, una specie naturale. Per sapere se abbiamo a che fare con «qualcosa» o con «qualcuno», è per noi necessario sapere già di che tipo di essere si tratta. Che cosa intendiamo quando parliamo di «qualcuno», dunque di una persona, e in tal modo gli accordiamo il diritto a uno *status* particolare?<sup>267</sup>

---

<sup>266</sup> Cfr. *Ib.*, 5.

<sup>267</sup> *Ib.*, 3.

Introducendo il suo *Persone*, Spaemann individua già i nodi teorici della *quaestio* che ruota intorno al dibattito odierno, ossia le persone occupano nel piano dell'essere una posizione assolutamente particolare, irriducibile a qualsivoglia altra forma d'esistenza:

Gli uomini esistono distinguendo l'essere dal loro determinato *modo* di essere, dunque da una determinata «natura». Essi non *sono* semplicemente la loro natura, la loro natura è qualcosa che essi possiedono. E questo possedere è il loro essere. L'essere persona è l'esistere di «nature razionali»<sup>268</sup>.

Ebbene, parafrasando il nostro autore, la persona, differentemente da altre specie viventi, esiste distinguendo l'essere dal suo «modo» di essere, cioè da una specifica “natura”, e questo grazie alla propria *ratio*. Tale distanza che l'essere persona può acquisire da sé ha, però, anche delle implicazioni negative, le quali, tuttavia, legittimano l'unicità del soggetto stesso. L'uomo, infatti, in virtù della libertà del volere, può rifiutare l'atto di benevolenza cui lo porta la propria ragione<sup>269</sup>, e meritare, così, nelle sue azioni la titolatura di “disumano”, cioè di colui che decide di vivere in un

---

<sup>268</sup> *Ib.*, 32.

<sup>269</sup> Per un efficace dialogo con l'autore è rilevante sottolineare come spesso il linguaggio e, più in generale, l'impostazione filosofica spaemanniana, sembri sottendere, per legittimo *background* culturale proprio della sua formazione filosofica e teologica, un'impostazione intellettualistica che, come a tutti è noto, in ordine alla concezione dell'uomo, rimandava alla tradizionale cosiddetta “psicologia razionale”. Solo per accenno, tale impostazione filosofica realizza un modello di comprensione della realtà umana decisamente concettualistico, che le consentiva di semplicemente postulare l'identità del soggetto a procedere dall'indizio linguistico, ossia l'identità del soggetto è garantita dall'identità grammaticale del soggetto intesa in senso sintattico. La concezione dell'uomo che ne consegue può essere sinteticamente definita come “antropologia delle facoltà”; con tale espressione intendiamo designare il modello di pensiero intorno alla realtà umana caratterizzata da due tratti fondamentali: a) alla realtà umana è assegnata, in maniera non riflessa, lo statuto fondamentale della “sostanza qualificata” (cosa) e non invece quello del soggetto cosciente. La differenza tra lo statuto della cosa e quello del soggetto può essere, sempre sinteticamente, indicata in questi termini: la cosa è nota al soggetto cosciente attraverso le risorse offerte da una considerazione oggettivante, che non coinvolge nella conoscenza il soggetto stesso *et quidem* le forme della sua coscienza, della sua presenza a se stesso; il soggetto invece è noto appunto soltanto attraverso le forme della coscienza; ma è noto nella medesima forma anche agli altri, nel senso che tale notizia passa attraverso le forme della comunicazione cosciente e responsabile, non invece attraverso una considerazione per così dire “spettacolare”; b) un secondo tratto qualificante dell'antropologia delle facoltà è la scelta di definire l'uomo a procedere appunto dall'elenco delle facoltà *et quidem* dalla loro descrizione “analitica”, nel senso che tale descrizione è condotta senza avvertire in alcun modo la necessità di riferirsi all'identità sintetica del soggetto. Le facoltà eminentemente umane sono ricondotte a tre (schema scolastico corrente): ragione, volontà e appetiti sensibili; questi ultimi poi distinti in concupiscibile e irascibile. In ordine a ulteriori specifiche sul tema, rimando al contributo di G. ANGELINI, «Antropologia teologica. La svolta necessaria», *Teologia* 34 (2009) 322-349, 335-337.

modo “non-ragionevole”, ossia in una modalità non più conforme alla sua “natura razionale”:

Se si verifica una trasgressione dettata da malvagità, non utilizziamo il termine «umano», per quanto anche la malvagità sia qualcosa di caratteristico degli uomini. Proprio le forme particolarmente perverse di malvagità vengono definite «disumane». Il «disumano» è dunque, evidentemente, qualcosa che appartiene in modo specifico all'uomo<sup>270</sup>.

Quest'assunto spaemanniano ci induce a ricomprendere meglio che cosa intenda il nostro autore quando afferma che le persone possono relazionarsi alla propria natura e comportarsi diversamente rispetto a tutti gli esemplari delle altre specie, per i quali, invece, non è possibile che esista un modo d'essere altro da quello che, *naturaliter*, è loro proprio. Le persone, allora, meritano un discorso a parte rispetto a tutto l'esistente; la definizione dell'essere persone non può ridursi alla descrizione oggettiva di cosa esse siano e, tuttavia, la persona non risulta soltanto essere mera soggettività, dal momento che ogni persona non solamente osserva e percepisce se stessa, ma viene percepita e osservata anche da altri in un dinamismo relazionale.

Difatti, la persona è anche “esteriorità”, presupponendo, in questo modo, nella sua nozione «una pluralità di persone per le quali vi è un'esteriorità di questa persona<sup>271</sup>» (la pluralità, infatti, è già relazione). Dunque, l'essere persona determina una relazionalità immanente nella sua stessa nozione; essa implica, potremmo dire, una “originaria comunità di natura”, dentro la quale la persona si dà e questo ci induce a superare la prospettiva meramente teoretica della nozione di persona, per approdare ad un orizzonte etico-morale dell'essere persona: questo, *de facto*, è il modo del riconoscimento.

Essere persona è occupare un posto, che non esiste senza uno spazio nel quale altre persone possiedono il proprio. L'occupare questo posto non si fonda su un'assegnazione da parte di altri, che già erano prima di noi. Ciascun uomo occupa questo posto per nascita e in forza di un diritto proprio. Tuttavia, egli non viene trovato empiricamente in questo posto, ma viene percepito in generale solo nel modo del riconoscimento<sup>272</sup>.

In sostanza, per poter meglio considerare la costituzione *uno actu* di metafisica ed etica nella nozione di persona, è necessario, *in primis*,

---

<sup>270</sup> R. SPAEMANN, *Persone*, 10.

<sup>271</sup> P.S. SABANGU, *La persona come paradigma dell'essere*, cit., 220.

<sup>272</sup> R. SPAEMANN, *Persone*, 175.



comprendere come la persona sia tale in virtù del proprio essere, e non, invece, in virtù di quelle specifiche peculiarità osservabili empiricamente. Se è vero che il possedere una determinata natura da parte dell'essere persona è originario, allora è altrettanto vero che l'essere dell'essere-persona è anteriore a qualsiasi qualità fenomenica<sup>273</sup> e corrisponde *in toto* all'essere di ogni uomo. Non solo, entrando sempre più in profondità nel pensiero filosofico spaemanniano, arriviamo a comprendere come l'essere persona è l'essere dell'uomo ed è l'essere che ne determina a-prioristicamente l'intera specie. L'idea che Spaemann sottende alla sua ontologia metafisica, in contrapposizione ad una concezione gradualistica<sup>274</sup> della comparsa della personalità e al riconoscimento della persona sulla base dell'effettivo possesso di specifiche qualità, è che «l'essere persona non è una caratteristica dell'uomo, ma è il suo essere<sup>275</sup>». Una tale concezione Spaemann la riprende dalla nozione boeziana di *individua substantia*, rielaborandola, però, alla luce della filosofia classica aristotelica. Aristotele, difatti, parlava di *hypokeímenon*, che significa *substratus*, cioè ciò che propriamente sta sotto<sup>276</sup>. Il sostrato è il soggetto del divenire, che soggiace a ogni mutamento e che, pur mutando, rimane se stesso. Per il nostro autore l'essere-persona è, allora, la *substantia*, cioè ciò che permane come attributo essenziale, costitutivo dell'umano per tutta la sua esistenza, a prescindere dalla comparizione o dal mutamento di specifiche qualità o proprietà accidentali. Infatti, asserisce

---

<sup>273</sup> Dal dettato spaemanniano rileviamo che l'affermazione che l'essere dell'essere-persona è anteriore a qualsiasi qualità fenomenica, implica il riconoscimento, alla luce dell'attuale fenomenologia, che l'essere dell'essere-persona, ossia l'essere-sé, non è accessibile se non a partire da quest'ultime!

<sup>274</sup> Cfr. D. PARFIT, *Ragioni e persone*, trad. it. a cura di R. Rini, Il Saggiatore, Milano 1989, 410: «L'ovulo fecondato non è un essere umano e una persona fin dall'inizio ma lo diventa lentamente».

<sup>275</sup> R. SPAEMANN, *Quando l'uomo inizia ad essere persona?*, in E. SGRECCIA – J. LAFFITTE (a cura di), *L'embrione umano nella fase del preimpianto. Aspetti scientifici e considerazioni bioetiche*, Atti della XII Assemblea della PAV, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, 298-304, 301.

<sup>276</sup> Ancora il nostro autore insiste su una concezione sostanzialistica del soggetto (l'essere-persona) di derivazione scolastica. Di converso, «il soggetto è identità singolare, attestata dalla coscienza, come forma radicale dell'io. Che io sia quell'unico mi è noto molto prima e molto più di quanto mi sia noto chi precisamente io sono. L'interrogazione teorica a proposito dell'uomo ha appunto il compito di chiarire in forma concettuale la figura di quell'identità, che consta originariamente alla persona assai prima d'essere pensata», in G. ANGELINI, «Antropologia teologica. La svolta necessaria», cit., 337.

Spaemann, «non esiste nessuna qualità che voglia dire essere-persona<sup>277</sup>». Certamente, vi sono determinate qualità che noi attribuiamo all'essere persona e che ci inducono a definire gli uomini come persone ma, tuttavia, «ciò che chiamiamo persone non sono queste qualità, ma coloro che le portano<sup>278</sup>».

Consideriamo, allora, le riflessioni che Spaemann elabora a beneficio del fatto che l'effettiva presenza delle caratteristiche tipiche delle persone non sia la condizione sostanziale dell'essere-persona.

### 3.1.1 *La nozione di "persona" nella storia e la svolta della teologia cristiana*

Ricostruendo la storia della nozione di persona nelle pagine iniziali del suo *Persone*<sup>279</sup>, Spaemann non vuole indicarci puramente una conoscenza esplicativa e descrittiva di tale nozione, ma intende mostrarci come il suo significato acquisito nella storia sia tale da avere, anche oggi, un valore normativo:

La «persona» non è un'espressione descrittiva, non può essere definita estensivamente, mediante l'indicazione di una qualità semplice come un colore, né narrativamente, dunque raccontando la storia di ciò che viene definito con un'espressione, ad esempio «la battaglia di Hermann». Questa espressione racchiude un'intera storia e, se essa significa in generale qualcosa di reale, dipende dal fatto che questa storia sia vera o meno. Per le specie naturali vale in linea di principio la stessa cosa. Anche dietro ad esse si trova una storia. La teoria dell'evoluzione, ad esempio, è un tentativo di raccontare questa storia. Le cose stanno diversamente con concetti che contengono una pretesa di tipo normativo. Anche qui noi dobbiamo raccontare una storia per comprendere il loro significato, ma non la storia dell'oggetto pensato attraverso il concetto, bensì la storia del concetto stesso<sup>280</sup>. Sulla base delle riflessioni finora sviluppate si fa più plausibile ricondurre il concetto di persona a tali concetti normativi<sup>281</sup>.

---

<sup>277</sup> R. SPAEMANN, *Persone*, 8.

<sup>278</sup> *Ib.*, 230.

<sup>279</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Persone*, 18-34.

<sup>280</sup> Intellettualismo di Spaemann! In questo passaggio sembra che il nostro autore ignori la qualità storica dell'umano *et quidem* anche la mediazione culturale della coscienza. Parlando di "qualità storica" dell'umano non ci riferiamo semplicemente al fatto che l'uomo ha una storia, ossia l'umano conosce una vicenda distesa nel tempo; ci riferiamo invece alla più precisa circostanza per la quale soltanto mediante la vicenda storica (e non la "storia del concetto" di persona) trova determinazione l'identità stessa dell'uomo, dell'umano in generale e rispettivamente del singolo. La determinazione, allora, di cui si dice è quella che si riferisce alla consapevolezza del soggetto, ma è anche e prima quella che si riferisce alla realtà obiettiva dei fatti. Cfr. G. ANGELINI, «Antropologia teologica. La svolta necessaria», cit., 332.

<sup>281</sup> R. SPAEMANN, *Persone*, 19.

Secondo il nostro autore, la ricostruzione della storia della nozione di persona porta con sé – nel significato stesso del “concetto” di persona – il dovere (aspetto normativo) di un rispetto incondizionato, *absolutus*, nei confronti di quel *modus essendi* che il concetto stesso designa. Pertanto, la nozione di persona ci orienta in un orizzonte *ante quem* la distinzione fra *theoría* e *praxis* e connota i tratti essenziali di un “essere” che direttamente coinvolge il nostro agire morale; ossia, parlare di “persone” non significa solo sapere chi esse siano e quali siano le loro peculiarità, al contrario significa riconoscere la loro dignità e rispettarle in virtù di essa. La storia della nozione di persona è, parafrasando Spaemann, la storia di un lungo cammino che ci porta nel cuore della teologia cristiana:

La storia del concetto di persona è la storia di un lungo cammino che, se richiamato alla mente, ci porta per un momento nel cuore della teologia cristiana. Senza la teologia cristiana, ciò che noi oggi chiamiamo «persona» sarebbe rimasto qualcosa di non definibile e il fatto che le persone non sono avvenimenti semplicemente naturali non sarebbe stato riconosciuto. Questo non significa che il suo impiego sia significativo soltanto a partire da determinati presupposti teologici, per quanto sia ipotizzabile che la scomparsa della dimensione teologica alla lunga potrebbe implicare anche la scomparsa del concetto di persona<sup>282</sup>.

Cerchiamo, ora, di argomentare più in dettaglio come la scomparsa della dimensione teologica nella definizione di persona possa nel lungo periodo implicare anche la scomparsa del suo concetto. Ebbene, è ben noto ai più che il termine latino “persona” deriva dal termine greco *prósopon*, indicante, nel linguaggio teatrale, la “maschera”, ossia, il personaggio di una commedia o di una tragedia interpretato dall’attore in scena sul palco. Qui Spaemann individua un elemento strutturale del nostro attuale concetto di persona, il momento cioè della non-identità: l’attore è interprete, ma non è ciò che interpreta. Così, infatti, afferma Spaemann:

All’inizio *persona* era semplicemente la maschera attraverso la quale risuona la voce dell’attore; successivamente *persona* significa anche, in senso figurato, il ruolo nella società, lo *status* sociale. Qui troviamo già un elemento strutturale del nostro concetto attuale di persona, il momento della non-identità. L’attore è interprete, egli non è ciò che interpreta. A differenza del nostro significato, *persona* non era ciò che sta dietro il ruolo e rende possibile l’interpretazione, ma il ruolo stesso. Ciò che si trova *dietro* al ruolo

---

<sup>282</sup> *Ib.*, 20.

è la «natura»<sup>283</sup>. L'antichità non conosce ritorno dell'uomo alla sua natura, nessuna oggettivazione della natura. La natura è l'istanza ultima, in senso fattuale e in senso normativo. *Persona* è dunque il secondario, l'«aggiunto», un'identità secondaria e dunque anche qualcosa di più fragile rispetto al naturale. In tal senso Seneca può scrivere: «*Nemo potest personam diu ferre. Ficta cito in naturam suam recidunt*»<sup>284, 285</sup>.

In sostanza, da quanto asserito da Spaemann, nell'antichità l'attore non è se stesso sul palcoscenico, ma è il ruolo che interpreta. Rispetto, dunque, alla concezione attuale di "persona", il rapporto tra il sé e l'altro-da-sé risulta, nel contesto sopracitato, invertito; cioè, "persona" non è più il soggetto stesso, l'attore come uomo autentico, ma l'altro da sé, ossia il ruolo interpretato; mentre il sé reale, cioè ciò che sorregge il ruolo e ne rende possibile l'interpretazione, è natura, *phýsis*. Nel corso della storia, poi, dal mondo del teatro il significato di "persona" diviene sinonimo di uno *status* sociale, nel senso di un ruolo che l'uomo deve interpretare nella società in quanto *cives*, cittadino di giusta condotta e Spaemann, a questo proposito, ricorda come «gli stoici hanno paragonato la giusta condotta di vita con una buona interpretazione di un ruolo teatrale»<sup>286</sup>. Oltre a ciò, al concetto di persona come ruolo è ricorsa anche la filologia alessandrina, quando ha designato i tre ruoli grammaticali di chi parla come prima, seconda e terza *prósopon*. I grammatici latini, poi, lo adottarono a loro volta parlando di *triplex natura personarum*, della persona che parla, della persona alla quale si parla e della persona di cui si parla; pertanto, nel secondo, ma soprattutto nel terzo caso possono subentrare al posto di persone altri esseri viventi o cose<sup>287</sup>. Infine, come ulteriore testimonianza, occorrerebbe menzionare il concetto di persona nella giurisprudenza romana dell'età imperiale. Qui troviamo, innanzitutto, un'equiparazione di persona e uomo, per cui con "persona" viene indicato lo *status* particolare o del

---

<sup>283</sup> In questo passaggio di nuovo Spaemann appare proprio dominato da una forma d'intellettualismo puro! L'idea è che dentro al ruolo "im-personato" dall'attore non vi sia un soggetto con la sua biografia, con la sua vicenda "drammatica" dispiegata nella temporalità della vita, ma il concetto di "persona", in quanto "ruolo" sociale, tipico dell'età classica greco-romana.

<sup>284</sup> «Nessuno può recitare una parte per molto tempo. Ciò che è fittizio ricade prontamente nella sua natura», in SENECA, *De Clementia*, I, 1, 6; trad. it. a cura di A. Marastoni, *La clemenza*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994.

<sup>285</sup> R. SPAEMANN, *Persone*, 24.

<sup>286</sup> *Ib.*, 24.

<sup>287</sup> Cfr. M FUHRMANN, *Person*, in J. RITTER – K. GRÜNDER – G. GABRIEL, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, Basel 1989, 269-283, e B. KIBLE, *Person*, in *Ib.*, 283-300.

libero individuo nei confronti dello schiavo o, più in generale, dell'uomo nei confronti di tutte le altre entità<sup>288</sup>. Tra i giuristi della Roma imperiale, il termine latino *homo* si riferisce allo schiavo, dunque a colui che solamente in senso biologico appartiene alla specie umana, ma il cui *status* non è definito da questo. D'altra parte, però, v'è la differenza tra “qualcuno” e “qualcosa”, secondo la quale tutti gli uomini, *et quidem* anche gli schiavi, sono persone. Gli schiavi, inoltre, sono «*personae alieno juri subiectae*» (persone “soggette al diritto altrui”) a differenza delle «*personae sui juris*»<sup>289</sup>,<sup>290</sup> (persone “di diritto proprio”).

A tutti questi antichi modi d'uso del termine “persona” è comune il fatto di riferirsi all'uomo, occasionalmente addirittura a tutti gli uomini, e di definire gli uomini non come esemplari di una specie e come «istantaneizzazione<sup>291</sup>» di un concetto, ma come portatori di un ruolo sociale o come titolari di uno *status* giuridico. Dietro a questo ruolo, come suo presupposto, sta sempre una «natura<sup>292</sup>» umana. Nella Stoà, ad esempio, si delinea una concezione secondo la quale la realizzazione della natura umana stessa viene intesa per analogia con una rappresentazione teatrale. Chi sia il soggetto di tale rappresentazione rimane, tuttavia, oscuro. In realtà, non sembrerebbe esser-ci nessun soggetto, dal momento che il determinismo ed il fatalismo della Stoà riducono a un caso del destino il fatto che la rappresentazione riesca o meno, per cui la saggezza, alla fine, non è altro che l'accettazione senza resistenza di questo destino universale. La *virata*, però, che porta la nozione di persona ad individuare non un ruolo rispetto alla propria natura, ma proprio quell'essere che è in grado di distanziarsi dalla propria natura come da un ruolo, si ha solamente, secondo il nostro autore, nella dottrina cristiana dei primi secoli, che sorge come soluzione del paradosso neotestamentario della Trinità<sup>293</sup>.

In sostanza, per Spaemann, la nozione di “persona” nella Trinità implica una duplice conseguenza sull'essere della persona; ossia, l'essere di Padre, Figlio e Spirito Santo si presenta, sempre a detta di Spaemann, come

---

<sup>288</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Persone*, 24.

<sup>289</sup> GAIUS, *Le istituzioni di Gaio* I, 48, a cura di M. Balzarini, Giappichelli, Torino 1998, 38.

<sup>290</sup> R. SPAEMANN, *Persone*, 25.

<sup>291</sup> *Ib.*, 25.

<sup>292</sup> *Ib.*, 25.

<sup>293</sup> Cfr. *Ib.*, 25-30.

la *prote ousía* aristotelica, cioè come una *individua substantia*, nella sua unicità *et quidem* come «individuo concreto<sup>294</sup>», il quale si realizza in tre persone che, a loro volta, trovano la propria realtà, cioè la propria differenza l'una dalle altre due persone, nel distanziarsi dal loro essere-così. Ne deriva per un verso l'intrinseca pluralità della persona, che può essere ricompresa solamente in relazione con le altre, e per l'altro, il fatto che la persona, nella possibilità di differenziarsi dalla propria essenza, cioè dalla propria natura, non-sia, a sua volta, questa natura, ma vi si rapporti nella forma del possedere-questa-natura:

[...] le drammatiche dispute teologiche, prolungatesi per tanto tempo, terminarono quando il Concilio di Calcedonia riprese la formula elaborata dai Padri della Chiesa greci, secondo la quale Gesù Cristo ha due «nature», quella divina e quella umana. La riunificazione individuale di queste due nature non consiste nella loro mescolanza, ma si fonda sul fatto che entrambe sono possedute da una persona. Questa persona è quella divina, dunque appunto quella che si comporta con l'essenza divina in una maniera che consiste nel suo «possederla<sup>295</sup>». E appunto per questo, essa viene pensata in modo che, rispetto a una natura finita, creata, possa comportarsi nella forma del possedere-questa-natura<sup>296</sup>.

La nozione di persona non è, dunque, una proiezione dell'uomo in Dio, bensì una proiezione della realtà di Dio nell'uomo; essa, infatti, si è dapprima sviluppata nel contesto teologico, e solamente dopo è stata trasferita all'uomo<sup>297</sup>. Non è allora il soggetto a forgiare l'idea di Dio come “persona” sulla base delle caratteristiche della propria specie; al contrario, l'uomo assume per sé la nozione teologica di “persona”, riferendo a sé un *modus essendi* di cui la figura di Cristo rappresenta l'eminente esemplificazione.

### 3.2 La differenza da sé dell'essere-persona. *La libertà*

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, la particolarità dell'essere persona risiede nel possedere la propria natura *et quidem* nell'aver la possibilità di prendere internamente la distanza da essa: «*Chi*

---

<sup>294</sup> *Ib.*, 33.

<sup>295</sup> *Symbolon Chalcedonense*, in H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum* (=DS), Barcelona – Freiburg – Roma 1976<sup>36</sup>, 300-303.

<sup>296</sup> R. SPAEMANN, *Persone*, 29.

<sup>297</sup> Cfr. P.S. SABANGU, *La persona come paradigma dell'essere. Intervista a Robert Spaemann*, cit., 220.

noi siamo, non è evidentemente identico a *ciò che noi siamo*<sup>298</sup>». Tale “differenza da sé” che si crea nel soggetto può riconoscersi in una pluralità di forme e rappresenta, per Spaemann, il nodo teoretico intorno al quale abbiamo la possibilità di cogliere il perché l’essere dell’essere-persona sia irriducibile all’effettiva presenza delle sue qualità razionali. Abbiamo, inoltre, già sovente ricordato come la persona è, sempre secondo il nostro autore, un «essere reale potenzialmente capace di autodesignazione, cioè di autorappresentazione<sup>299</sup>» e che, nel momento in cui si designa, lo fa mediante il pronome “io”. Ora, sulla referenza dell’«io» non grava alcuna indeterminatezza, dal momento che questa referenza è puramente numerica, indipendente da qualsivoglia determinazione qualitativa<sup>300</sup>. Difatti, «”io” si riferisce a chi dice “io”, indipendentemente da tutto ciò che egli ancora è<sup>301</sup>». Ci si potrebbe, a questo punto, chiedere: non è forse vero che, ad esempio, un “qualcuno”, che è caduto nell’amnesia, si domanda: «chi sono io?<sup>302</sup>», «dove sono io?<sup>303</sup>».

Ebbene, questo “qualcuno” presuppone di non-essere «un io<sup>304</sup>» (*ein Ich*), inteso in termini filosofici come pura soggettività, bensì di essere un “qualcuno” fatto così-e-così, che si trova ad abitare in qualche parte del mondo. Egli, potremmo anche dire, appena ha in generale coscienza, sa di non essere soltanto coscienza. Ne consegue che la sua autoidentificazione non è mediata da una qualche determinazione qualitativa. Io *so* di avere un “essere” in qualche modo determinato, fatto in questo o in quel modo. Tuttavia, “io” non-sono-immmediatamente questo essere; e l’espressione «io sono» non-coincide con la localizzazione in un determinato luogo spazio-temporale, ma «richiede<sup>305</sup>» una tale localizzazione: «l’uomo non è ciò che è allo stesso modo di tutto ciò che ci viene altrimenti incontro. Il discorso sulle “persone” ha a che fare con questo fenomeno<sup>306</sup>».

---

<sup>298</sup> R. SPAEMANN, *Persone*, 13.

<sup>299</sup> P.S. SABANGU, «Natura, persona e ragione: l’impostazione antropologica di Robert Spaemann», *Ideazione IX/2* (2003) 204-209, 208.

<sup>300</sup> R. SPAEMANN, *Persone*, 12.

<sup>301</sup> *Ib.*, 12.

<sup>302</sup> *Ib.*, 12.

<sup>303</sup> *Ib.*, 12.

<sup>304</sup> *Ib.*, 12.

<sup>305</sup> *Ib.*, 12.

<sup>306</sup> *Ib.*, 12.

La *quaestio* dell'io e della coscienza immediata di una propria identità, che precede l'essere-in-un-dato-modo di qualcuno, è ciò a cui ci conduce anche il *topos* letterario dell'idea di metamorfosi. Infatti, nei racconti sulla metamorfosi da Ovidio a Kafka, solo per accennare ad un congruo tratto di storia della letteratura mondiale, il mutamento descritto non è mai, per dirla con Aristotele, di tipo sostanziale, ma accidentale. Non a caso, ciò che muta sono soltanto le determinazioni esteriori dell'essere, ma non il soggetto che le possiede, che, al contrario e al di là dell'esperienza di qualsivoglia altro *modus essendi*, rimane sempre lo stesso soggetto che si-dice "io". Il paradosso della metamorfosi, allora, oltre al suo essere finzione, si dà nel fatto che l'identità personale è puramente numerica e astrae dalle caratteristiche qualitative tipiche dell'umana specie, nonostante sia grazie ad esse che, nel soggetto, è possibile un siffatto processo di astrazione. Infatti, come ricordavo poche righe sopra, «*chi noi siamo, non è evidentemente identico a ciò che noi siamo*<sup>307</sup>».

Inoltre, il fenomeno della «differenza interna dell'uomo da se stesso<sup>308</sup>» (nesso libertà-natura), cioè l'essere affidato dell'uomo a sé (la sua libertà), è possibile accostarlo, sempre secondo il nostro autore, da un'ulteriore prospettiva, che è quella, mutuata da Aristotele, della differenza tra *zen* e *eu zen*, tra vivere e vivere bene<sup>309</sup> (l'etica). La realtà fisica nell'uomo, parafrasando Spaemann, mostra ciò che essa è attraverso ciò che essa fa, cioè mediante il modo in cui essa si esterna. «*Agere sequitur esse*», diceva, infatti, un proverbio scolastico<sup>310</sup>. In altre parole, una persona esprime il suo essere mediante il suo agire. Gli esseri viventi, invece, hanno una costituzione teleologica caratterizzata da un «mirare a<sup>311</sup>» (*Aussein-auf*), la quale permette che essi non siano meramente ciò che risulta dalla loro esteriorizzazione, ma che esista una differenza tra il loro essere-di-fatto, che si comprende esternamente, e il loro essere-propriadamente, che è determinato dalla propria teleologia: «essere per qualcosa, trovarsi bene, trovarsi male:

---

<sup>307</sup> *Ib.*, 13.

<sup>308</sup> *Ib.*, 14.

<sup>309</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, 434b 21; trad. it. *Eudemo o sull'anima*, in *I frammenti dei dialoghi*, a cura di R. Laurenti, Loffredo, Napoli 1988, 2 voll.

<sup>310</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, cit., III, 69.

<sup>311</sup> R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, cit., 111.



tutte queste sono espressioni che contrassegnano la differenza tra ciò che un essere «propriamente» è e ciò che esso è di fatto<sup>312</sup>».

Dunque gli uomini sono probabilmente gli unici ad essere consapevoli di questa «differenza *in quanto* differenza<sup>313</sup>». Degli animali, infatti, possiamo parlare sempre e soltanto o in analogia all'esperienza che l'uomo ha di sé oppure in analogia alle macchine, *et quidem* a sistemi che sono sistemi solo per noi<sup>314</sup>. Ciò significa che il fenomeno sopracitato del «mirare a», che si costituisce attraverso l'istinto, si rende accessibile soltanto a quell'essere che si trova già oltre questa differenza e può sempre nuovamente prendere posizione rispetto ad essa, vale a dire con la forma della propria vitalità. Ad esempio, nel dolore gli uomini possono intravedere qualcosa di diverso da una mera frattura dell'armonia della vita. Essi possono consapevolmente abbandonarsi ad esso oppure possono considerare la vita stessa come condizione di sofferenza e negarla. Essi possono, infine, distanziarsi in un tipo di «negazione determinata<sup>315</sup>» di certe qualità, di desideri, d'impulsi. Possono dispiacersi di essere quello che sono, possono desiderare di modificare se stessi. Anche quando si dice che occorre imparare ad accettare se stessi, non si vuole rimuovere questa differenza e propiziare, al contrario, un'ottusa autoaffermazione di sé *et quidem* legittimare la sfrontata risposta di colui al quale viene rimproverato un comportamento privo di scrupolo: «io sono proprio così!<sup>316</sup>». Quest'asserto altro non è che il *pendant* dello spietato “tu sei proprio così”, mediante il quale l'altro viene affisso a quel suo essere-così emerso nel suo comportamento e al quale viene sottratta la possibilità di mostrarsi diverso: «nessuno, infatti, è semplicemente e *tout court* quello che è<sup>317</sup>», dal momento che l'accettazione di sé è un processo che presuppone una non-identità e deve essere inteso come consapevole acquisizione del non-identico come “integrazione”, per dirla con C.G. Jung.

In sostanza, dunque, l'uomo, nella riflessione spaemanniana, non solo non è soltanto ciò che è, ma può desiderare di essere diverso da com'è,

---

<sup>312</sup> *Ib.*, *Persone*, 14.

<sup>313</sup> *Ib.*, 14.

<sup>314</sup> Cfr. *Ib.*, 14-15.

<sup>315</sup> *Ib.*, 15.

<sup>316</sup> *Ib.*, 15.

<sup>317</sup> *Ib.*, 15.

e, paritempo, vive un rapporto interiore complesso con la propria non-identità, che lo pone quotidianamente dinanzi ad un percorso del riconoscimento di sé, inteso come accettazione di questa differenza. Non solo, questa differenza, afferma Spaemann, è comunemente a noi nota come «riflessione<sup>318</sup>», la quale altro non è che un “rientrare in se stessi”, ma anche e allo stesso tempo, un “uscire-da-sé”, come avviene, ad esempio, quando l’uomo parla di sé in terza persona. In tal caso, l’uomo esce dalla propria posizione centrale che ogni essere vivente assume in rapporto al proprio ambiente, e si vede in questo modo con gli occhi degli altri, come un evento del mondo<sup>319</sup>.

Potremmo anche dire che parlare di sé in terza persona significa assumere una posizione esterna rispetto a se stessi, dalla quale, in un certo qual modo, il soggetto si auto-oggettiva e si auto-relativizza. È soltanto in una tale prospettiva che, secondo Spaemann, può esistere il linguaggio:

Per vedersi in questo modo, egli [*l’uomo*] deve assumere un punto di vista esterno a se stesso, all’esterno del suo centro organico. La moralità è possibile soltanto sulla base di questa capacità di auto-oggettivizzazione e dunque di auto-relativizzazione. Solo così è possibile la lingua. Parlare si differenzia da esternazioni naturali vitali, per il fatto che il punto di vista del destinatario, il suo ascolto della parola pronunciata, viene già anticipato nel parlare.[...] Ed è proprio questo sistema, la lingua, che fa sorgere in noi quella differenza, quella distanza da sé, in virtù della quale noi parliamo di persone<sup>320</sup>.

Ebbene, utilizzando il linguaggio, il soggetto si distanzia dalle sue esternazioni naturali vitali; egli oggettiva, ad esempio, il dolore e lo descrive a parole anziché attraverso delle “grida<sup>321</sup>”, che risulterebbero essere, invece, la risposta soggettiva immediata. Rimanendo in questo esempio, continua Spaemann, occorre innanzitutto reprimere l’espressione diretta del dolore, per comunicarlo come un evento del mondo, e sicuramente in modo che l’altro possa comprendere questa comunicazione. Per tale motivo noi, anziché “esprimere” direttamente, dobbiamo inserirci in un sistema di

---

<sup>318</sup> *Ib.*, 16. Vorrei qui sottolineare come anche la “riflessione” di cui parla Spaemann, cioè questo movimento di “rientrare in se stessi/uscire da sé, sia propriamente un “atto”, tipico della libertà del soggetto.

<sup>319</sup> Cfr. *Ib.*, *Felicità e benevolenza*, cit., 86; 119.

<sup>320</sup> *Ib.*, 17. [*Il corsivo tra parentesi quadre è nostro*].

<sup>321</sup> Cfr. *Ib.*, 17.

regole preconstituito, che renda possibile una tale comunicazione<sup>322</sup>. Ne consegue che non esiste una lingua naturale umana e nemmeno la possiamo inventare, dal momento che, spiega Spaemann, la lingua non è una risposta istintiva; tuttavia, rifacendosi il nostro autore nuovamente ad Aristotele<sup>323</sup>, «essa è già sempre presupposta, nel momento in cui gli uomini entrano in quell'evento comunicativo attraverso il quale si realizzano come ciò che sono, come persone. Ma perché “persone”?<sup>324</sup>», e ancor più, «tutti gli uomini sono persone?<sup>325</sup>». Cerchiamo allora di chiarire cinque nodi teoretici cruciali sottesi a questi interrogativi, che senza dubbio fungono da pungiglione alla riflessione etico-filosofica spaemanniana.

### 3.2.1 *Tutti gli uomini sono persone?*

Queste cinque ragioni sostanziali vogliono essere per Spaemann dei “controargomenti” alla tesi empirista di matrice lockiana, secondo la quale è ragionevole chiamare “persone” soltanto gli individui che dispongono di quei caratteri mediante i quali, *de facto*, la persona viene definita, cioè razionalità e autocoscienza. In sostanza, l'idea di fondo di tale concezione, di cui Spaemann intende dimostrare l'insostenibilità<sup>326</sup>, si colloca nella convinzione che il concetto di “natura umana” non sia costitutivo di una connessione genealogica con altri individui di una determinata specie, ma al contrario indichi una comunità, i cui membri vi partecipino in virtù delle loro facoltà coscienti e grazie ad un atto cooptativo da parte di coloro che già ne partecipano, in un tempo successivo alla loro procreazione. Ora, la prima delle cinque ragioni apportate da Spaemann a beneficio dell'identificazione di uomo e persona intende confutare proprio la concezione appena menzionata, secondo la quale ciò che istituisce la personalità è, in un certo senso, separato da tutti quegli aspetti specificatamente biologico-genealogici del soggetto.

Per Spaemann, infatti, la nozione di specie naturale, *de facto*, non assume lo stesso significato in relazione ad oggetti e artefatti fisici da un

---

<sup>322</sup> Cfr. *Ib.*, 17.

<sup>323</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1253a 2-18, a cura di C.A. Viano, Rizzoli, Milano 2002, 77.

<sup>324</sup> R. SPAEMANN, *Persone*, 17.

<sup>325</sup> *Ib.*, 230.

<sup>326</sup> Cfr. *Ib.*, *Quando l'uomo inizia ad essere persona?* ?, cit., 300.

lato e in relazione ad esseri viventi dall'altro. Oggetti non viventi sono uniti tra loro perché esemplari di una specie sulla base della loro somiglianza e la relazione di somiglianza è paratattica<sup>327</sup>, non unisce cioè i simili reciprocamente in modo diretto, ma solo indirettamente:

Essa (*la relazione di somiglianza*) fa questo o attraverso una coscienza nella quale uno desta il ricordo di un altro e con questo viene riunito in unità, oppure – platonicamente – attraverso il fatto che un individuo, un *token*, viene considerato come un'istantaneizzazione di un universale e dunque incluso come elemento nella stessa classe con altre istantaneizzazioni dello stesso universale. Non è necessario che questi elementi mantengano tra di loro una qualche relazione. Per un esemplare è indifferente che vi siano altri esemplari e quanti ve ne siano<sup>328</sup>.

La questione si pone in termini diversi per la specie dei viventi. Questi, infatti, secondo il nostro autore, stanno tra loro in un rapporto di parentela, in un rapporto genealogico che per essi è costitutivo:

Gli esemplari di queste specie (*la specie dei viventi*) stanno reciprocamente in un rapporto di parentela, in un rapporto genealogico che è per essi costitutivo. Non esisterebbe il singolo esemplare della specie, se non ve ne fossero altri e se esso non si trovasse in un determinato rapporto di parentela con questi altri. Negli esseri viventi superiori questa relazione è anche sessuale. La comunità della specie è allo stesso tempo comunità della riproduzione. A tale riguardo la somiglianza fenotipica è secondaria<sup>329</sup>.

Questo dettato spaemanniano vale anche per gli uomini. Difatti, tutti gli uomini sono imparentati tra loro, e certamente in misura maggiore a quanto possano far supporre i reperti paleontologici. Nella misura in cui, secondo la teoria del monogenismo, tutti gli esseri umani, attualmente viventi, discendono da una donna che ha vissuto intorno a duecentomila anni fa, essi sono accomunati da un nesso parentelare che certamente è biologico, ma non per questo “a-personale”<sup>330</sup>. Infatti, nel pensiero del nostro autore, le fondamentali funzioni e relazioni “biologiche” non sono qualcosa d'indistinto, ma sono relazioni e realizzazioni specificatamente personali:

Mangiare e bere sono atti personali, *actus humani*, non solo *actus hominis*, come dicevano gli scolastici<sup>331</sup>. Sono rivestiti di rituali, costituiscono il

---

<sup>327</sup> Cfr. *Ib.*, *Persone*, 232.

<sup>328</sup> *Ib.*, 233 [*Il corsivo tra parentesi tonde è nostro*].

<sup>329</sup> *Ib.*, 233 [*Il corsivo tra parentesi tonde è nostro*].

<sup>330</sup> Cfr. *Ib.*, 233.

<sup>331</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, I-II, 1, 1c, cit., vol. VIII, 39.

centro di molte forme di vita comunitaria, si trovano al centro di molti culti. Lo stesso può dirsi per le relazioni sessuali. Anche qui la funzione biologica viene integrata in un contesto personale, spesso come forma più elevata di espressione di una relazione personale. Le relazioni di parentela delle madri e dei padri con i figli e le figlie, dei nonni con i nipoti, dei fratelli e anche dei parenti meno prossimi non sono meri dati biologici, ma relazioni personali di forma tipica, relazioni che di regola durano tutta la vita. La personalità dell'uomo non è qualcosa che va oltre la sua animalità. L'animalità dell'uomo, tuttavia, fin dall'inizio non è *pura* animalità, ma il mezzo<sup>332</sup> per la realizzazione della persona. E i rapporti di vicinanza e lontananza nei quali l'uomo viene a trovarsi sono per questo di rilevanza personale, il che vuol dire etica<sup>333</sup>.

Da questo passaggio si evince un aspetto determinante del pensiero del nostro autore, cioè che non solo le funzioni biologiche nell'uomo sono sempre in un contesto personale, ma anche che le relazioni personali sono sempre relazioni etiche. Di converso, infatti, sempre secondo Spaemann, si fonda, in ordine al disconoscimento di questa realtà, il fatto che utilitaristi radicali come Peter Singer ritengano che le relazioni di parentela, fondate biologicamente, andrebbero escluse dai criteri morali, allo scopo di decidere quali uomini si dovrebbero aiutare in caso di scarsità delle risorse. Nondimeno, di contro alla critica singeriana di “specismo”, Spaemann rilancia l'appartenenza alla specie *Homo sapiens sapiens* come espressione della partecipazione di tutti gli uomini ad una concreta comunità di individui, ad una famiglia di persone – l'umanità – che si trovano ad essere imparentate tra loro e pertanto si dispongono, sin dall'inizio, in un rapporto personale:

L'«umanità» non è, come l'«animalità», soltanto un concetto astratto per la definizione di un genere, ma è in pari tempo il nome di una concreta comunità di persone, alla quale nessuno appartiene sulla base di certe qualità determinabili concretamente, ma sulla base del vincolo genealogico con la «famiglia umana»<sup>334</sup>.

Dunque, secondo Spaemann, per l'appartenenza alla famiglia umana non importano qualità empiriche, poiché queste non sono mai solamente tali. Difatti, aggiunge Spaemann, «o questa famiglia è fin dall'inizio una comunità di persone, oppure il concetto di persona come

---

<sup>332</sup> In questo passaggio Spaemann intende “mezzo” in senso “strumentale”. Ciò, chiaramente, risulta riduttivo, in senso biologico, poiché il corpo, che è il corpo proprio, nell'uomo non è riducibile ad un mezzo.

<sup>333</sup> R. SPAEMANN, *Persone*, 233-234.

<sup>334</sup> R. SPAEMANN, *Persone*, 234.

«qualcuno» che è tale di diritto non è stato ancora scoperto o di nuovo è caduto nell'oblio<sup>335</sup>». A tale riguardo, motteggia Spaemann, i padri della Roma antica e pagana avevano, *de facto*, il diritto di decidere se attribuire a un neonato lo *status* giuridico di figlio proprio *et quidem* lo *status* di uomo, ma questo mostra soltanto che «i Romani non avevano ancora scoperto la comunità delle persone, nella quale nessuno deve i suoi diritti ad un altro, ma ciascuno è tale *sui juris*, e questo può soltanto significare che ne è membro per nascita<sup>336</sup>».

La seconda e la quinta argomentazione addotte da Spaemann intendono mostrare, nella loro unità, l'essere persona nei bambini piccoli a qualsiasi stadio del loro sviluppo. Per il nostro autore, «non esistono persone potenziali<sup>337</sup>», ma le persone possiedono solamente capacità e potenzialità. Certo, le persone possono svilupparsi e tuttavia, non è possibile che si sviluppi “qualcosa” per diventare persona, cioè da “qualcosa” non si sviluppa “qualcuno”. Se, infatti, la personalità fosse uno stato, esso potrebbe sorgere con gradualità. Se, invece, la persona è “qualcuno” che si trova in determinati stati, allora, a detta di Spaemann, essa precede già da sempre questi stati:

Essa (*la persona*) non è il risultato di una trasformazione, ma di una generazione, come la sostanza secondo Aristotele. Essa è sostanza, perché essa è il modo in cui un uomo è. Essa non incomincia a esistere successivamente all'uomo e non si estingue prima di lui<sup>338</sup>».

Si potrebbe anche dire che, per il nostro autore, la personalità<sup>339</sup> non è il risultato di uno sviluppo, ma risulta essere sempre già la struttura peculiare di uno sviluppo. Inoltre, per il fatto che le persone non sono assorbite nei loro stati di volta in volta attuali, si potrebbe intendere il loro proprio sviluppo come “sviluppo” ed “esse stesse” come unità di questo sviluppo nel tempo: questa unità, asserisce Spaemann, è la persona<sup>340</sup>.

---

<sup>335</sup> *Ib.*, 234.

<sup>336</sup> *Ib.*, 234.

<sup>337</sup> *Ib.*, 239.

<sup>338</sup> *Ib.*, 239. [*Il corsivo tra parentesi tonde è nostro*].

<sup>339</sup> Qui Spaemann non distingue tra “persona” e “personalità”. A tale proposito cfr. R. SPAEMANN, *Persone*, 239: «Se la *personalità* fosse uno stato, esso potrebbe sorgere gradualmente. Se invece la *persona* è qualcuno, che si trova in determinati stati, allora essa precede già da sempre questi stati».

<sup>340</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Persone*, 239.

In sostanza, la persona, nella concezione spaemanniana, è ciò che permane al di là di tutti gli sviluppi che la riguardano: essa nasce e cresce, diviene adulta, invecchia, può ammalarsi, può patire cambiamenti di pensiero, ma, tuttavia, essa è sempre ciò che è, se stessa, ed è sempre una persona.

Risulta chiaro, allora, che la nozione di persone potenziali è privo di senso anche perché il concetto di potenzialità in generale può sorgere soltanto nel presupposto della personalità:

Le persone sono la condizione trascendentale<sup>341</sup> di certe possibilità. Il fatto che definiamo possibile qualcosa che non è reale, è già stato ripetutamente criticato dai megarici. A ciò che è puramente possibile sembra mancare proprio una condizione per realizzarsi, dunque, appunto per questo, è impossibile. È possibile quando sono date tutte le condizioni. In quel caso esso è anche reale<sup>342</sup>.

Di qui si può evincere come la condizione di possibilità della persona coincida con il suo esser-ci come persona. Perciò essa è sempre reale, mai potenziale. Afferma Spaemann:

È soltanto perché il bambino viene trattato già come una persona che diventa ciò che egli era fin da principio e quale fin da principio era stato considerato. Chi divide l'essere persona dell'uomo dal suo essere un organismo vivente recide il vincolo dell'interpersonalità all'interno della quale soltanto le persone diventano ciò che sono<sup>343</sup>.

Si può ben comprendere come anche allo sviluppo nella persona di quei caratteri che definiamo "personali"<sup>344</sup> sia essenziale il dispositivo dell'interrelazionalità, l'essere-persona tra le altre persone, l'abitare un posto nella comunità delle persone, che concretamente formano l'umanità.

La terza e la quarta argomentazione, infine, richiamano all'attenzione la questione dei malati di mente gravi. Spaemann si domanda: «Come li percepiamo? Come cose? Come animali di una specie particolare? Direi proprio di no, li percepiamo come malati<sup>345</sup>». Parafrasando Spaemann,

---

<sup>341</sup> In realtà, questo "trascendentale", che denota la condizione di possibilità del soggetto in quanto persona, è quell'a-priori del soggetto riconosciuto sempre e solo a-posteriori, ma a questo a-posteriori (fenomenologia ermeneutica), Spaemann non fa alcuna menzione.

<sup>342</sup> *Ib.*, 239.

<sup>343</sup> R. SPAEMANN, *Quando l'uomo inizia ad essere persona?*, cit., 302.

<sup>344</sup> Come già più volte è stato affermato nei paragrafi precedenti di questo elaborato di tesi, nell'orizzonte etico-filosofico spaemanniano sono i caratteri ad essere definiti personali, non la persona ad essere definita in relazione ai suoi caratteri.

<sup>345</sup> R. SPAEMANN, *Persone*, 237.

così come noi percepiamo una sedia difettosa non come qualcosa di differente da una sedia, ma appunto come una sedia difettosa, così l'uomo che non è in grado di manifestazioni personali, dunque di manifestazioni d'intenzionalità, lo percepiamo come malato *et quidem* come bisognoso di aiuto<sup>346</sup>. Così afferma Spaemann:

Essi (*i malati di mente gravi*) sono uomini. Gli uomini sono esseri di una specie la cui natura esige di esseri «posseduta», non semplicemente di «essere». L'uomo, in quanto è l'essere che ha il suo essere-così, è sempre, allo stesso tempo, un mistero. Egli non è mai la mera somma dei suoi predicati. Nei casi di afasia non abbiamo accesso al suo pensiero. Quando sopraggiunge un'incapacità di movimento, non esiste più, in generale, un indizio esterno di una vita interiore intenzionale. Ciononostante, ne presupponiamo l'esistenza ulteriore. Non sappiamo che cosa potremmo presupporre nei malati mentali. Tuttavia, poiché la peculiarità della natura umana è di essere posseduta in un modo personale, non abbiamo alcuna ragione per considerare questa natura in modo del tutto differente, anche quando essa sia gravemente deturpata<sup>347</sup>.

Il fatto che riconosciamo le persone malate di mente come tali, dimostra, per Spaemann, il fondamento etico che accompagna l'accesso all'essere persona dell'altro da sé, che è tipico delle comunità di persone:

La loro esistenza (*l'esistenza di persone malate di mente*) costituisce la prova più dura dell'umanità. [...]. In realtà essi danno più di quanto ricevano. Ciò che essi ricevono sono aiuti sul piano vitale. Tuttavia, il fatto che la parte sana dell'umanità dia questi aiuti, assume un significato fondamentale proprio per essa. È questo infatti che fa emergere il significato più profondo di una comunità di persone. L'amore per un uomo o il suo riconoscimento va rivolto a lui, non alle sue qualità. Certamente, lo percepiamo soltanto attraverso le sue qualità. In particolare, ogni amore di amicizia o quello erotico non nascerebbe senza le particolari qualità dell'amato. Un malato di mente non ha tali qualità<sup>348</sup>.

Pertanto, la *quaestio* per la quale, nella comunità di riconoscimento dell'umanità, si tratti realmente del riconoscimento dell'essere se stessi, della persona come se stessa e non, in realtà, soltanto della valutazione di qualità utili e gradevoli, diviene evidente nella relazionalità con le persone che di queste qualità non possono godere. Essi, tuttavia, a detta di Spaemann, suscitano il meglio nell'uomo, provocano la ragione specifica

---

<sup>346</sup> Cfr. *Ib.*, 237.

<sup>347</sup> *Ib.*, 237-238.

<sup>348</sup> *Ib.*, 238.



del rispetto verso se stessi: «ciò che essi danno all'umanità in questo modo, attraverso il loro prendere, è più di quanto essi stessi ricevano<sup>349</sup>».

Ebbene, il discorso spaemanniano sul riconoscimento dell'altro da sé, di cui sin qui si è appena accennato e del quale si tratterà più in dettaglio nel prossimo capitolo di questo lavoro, abbisogna di un'indispensabile premessa teoretica che ci orienti verso quelle che poi sono le specifiche questioni etiche che caratterizzano il pensiero del nostro autore.

### 3.3 «La scoperta dell'altro come essere-sé (*Selbstsein*)»

Abbiamo già ricordato come il modo in cui l'essere-sé di ogni persona richiede di divenire realmente per ogni altro, è proprio il riconoscimento. Senza dubbio, al fine di essere capace di accettare ogni altro, la persona deve direttamente sperimentare l'essere-se-stesso di un altro, il che significa fare esperienza dell'amare e dell'essere amato. Ora, la forma elementare di una tale esperienza "assoluta" del reale è lo sguardo dell'altro, che intercetta il mio. Io guardo e «vengo guardato<sup>350</sup>». E tale

---

<sup>349</sup> *Ib.*, 238.

<sup>350</sup> *Ib.*, 76. L'idea dell'essere come "al di là dell'oggettività" è un'idea che nel Novecento filosofico ha interessato grandi pensatori tra cui M. Heidegger ed E. Lévinas, solo per fare due eloquenti esempi. Tracciare *hic et nunc* un confronto tra il dettato spaemanniano e le lezioni di Heidegger e Lévinas su tale tematica, di cui, nondimeno, il nostro autore tiene conto, risulterebbe ardua impresa. Sinteticamente, mi limito a darne alcune indicazioni, sottolineando il fatto che Spaemann riscontri delle insufficienze o dei fraintendimenti nel loro modo di considerare l'essere che, invece, la sua nozione di *Selbstsein* vorrebbe superare. In *Essere e tempo*, ad esempio, Heidegger descrive la ricerca sul senso dell'essere come un'indagine sulla sua verità (*alétheia*), cioè come l'essere che esce dall'oblio, dal suo essere nascosto e si 'ri-vela', nel senso di "manifestar-si" per nuovamente "celar-si". Contraddittorio appare all'orizzonte spaemanniano l'intento del filosofo di Messkirch: mostrare come l'essere si 'ri-vela' significa descrivere le forme di manifestazione dell'essere, cioè offrirne una fenomenologia, che per Spaemann è cosa impossibile, dal momento che l'essere non è un fenomeno. Infatti, a detta del nostro autore (*Persone*, 63-64), ciò che Heidegger ha tentato di fare in *Essere e tempo* è stato in realtà spiegare l'essere descrivendo l'essere dell'uomo come l'essere che 'pone' la questione dell'essere. Di conseguenza, la contraddizione che nota Spaemann è che ciò che dal dettato heideggeriano ne risulta non è più una fenomenologia dell'essere, quanto piuttosto una fenomenologia della questione dell'essere, ossia del modo in cui l'uomo si interroga riguardo all'essenza dell'essere e delle nozioni che ne può avere. Al contrario, per quanto concerne Lévinas, l'essere dell'altro è qualcosa di assolutamente inaccessibile, misterioso, che si rivela soltanto nella comunicazione interpersonale. Sino a qui il pensiero di Lévinas è compatibile con il concetto spaemanniano di *Selbstsein*, cioè con l'idea dell'essere che non viene mai esaurito dalla sua exteriorità. Tuttavia, per Lévinas, questa inaccessibilità del nostro essere all'altro, fa sì che il nostro accogliere l'altro, l'etica, sia qualcosa come un 'al di là dell'essere'. Una siffatta espressione appare però a Spaemann una forzatura concettuale, nonché un fraintendimento di cosa significhi l'essere, nel senso di cui egli l'ha voluto intendere sulla scia del pensiero classico (a lui caro!) di Aristotele e Tommaso, ossia come «derivato della vita» (R. SPAEMANN, *Persone*, 70). In sostanza, per Spaemann, non

sguardo non è uno sguardo meramente oggettivante, bramoso di valutazione, ma incontra il mio sguardo nella reciprocità, allora «si costituisce per il vissuto di entrambi ciò che noi chiamiamo essere-persone. Solo nel plurale esiste la persona<sup>351</sup>».

Certamente Spaemann sottolinea come, *prima facie*, anche lo sguardo dell'altro possa essere simulato. Tuttavia, l'altro non è mai dato nell'immediatezza costrittiva del puro fenomeno. Difatti, considerare l'altro da sé come un sé-reale e non come una simulazione, contiene un «momento della libertà<sup>352</sup>». L'atto dunque della libertà consiste, a detta del nostro autore, nella rinuncia a impossessarsi dello sguardo dell'altro, nella rinuncia cioè a una tendenza che si trova in ogni essere umano. Questa rinuncia, positivamente, vuol dire “lasciar essere”: «lasciar essere (*seinlassen*) è l'atto della trascendenza e tale atto è il segno specifico della personalità<sup>353</sup>». Le persone allora, potremmo anche dire, sono soggetti per i quali l'altro-essere-se-stesso diviene reale e il cui essere-se-stessi è divenuto reale per gli altri.

Detto forse anche in modo più predicabile, l'essere-sé, incondizionato, o si mostra da se-stesso nello spazio della libertà, oppure rimane nascosto dietro i veli del nostro egocentrismo, celato dalla nostra percezione soggettiva, che, nell'illusione di appropriarsene, ne coglie solamente le determinazioni esteriori.

Nondimeno, nella sua riflessione Spaemann sottolinea come esista una tendenza, nella scienza moderna, a ricostruire l'individuo per simulazione, allo scopo di ricomprenderne l'essere. Tuttavia, ciò che noi possiamo simulare è sempre e soltanto sul piano qualitativo e quantitativo. Laddove, infatti, l'identità è soltanto di tipo qualitativo, essa è indifferente

---

può esistere un 'al di là dell'essere', «poiché l'essere è già l'aldilà» (P.S. SABANGU, *La persona come paradigma dell'essere*, cit., 223) del pensiero, nel senso che è al di là di tutto ciò che io posso percepire dell'altro. Per il nostro autore, quindi, ciò oltre cui io vado nell'aprirmi liberamente all'altro mediante la trascendenza è piuttosto da un lato la mia soggettività, cioè la mia centratura su me stesso che mi porta a considerarmi soggetto nei confronti di una realtà che voglio conoscere, e dall'altro, l'oggettività, cioè l'esteriorità che l'altro è per me e che gli appartiene essenzialmente, ma non esaurisce tuttavia in sé il suo essere. Mi permetto, inoltre, di far notare come anche in queste argomentazioni, la prospettiva filosofica di Spaemann sottenda sempre una sorta di giustapposizione soggetto-oggetto, soggettività-oggettività!

<sup>351</sup> R. SPAEMANN, *Persone*, 76.

<sup>352</sup> *Ib.*, 76.

<sup>353</sup> *Ib.*, 76. [*Il corsivo tra parentesi tonde è nostro*].

alla realtà e all'irrealtà: «l'essere-se-stesso in quanto identità numerica non è simulabile<sup>354</sup>». Di fatto, in generale, l'essere-sé non è dato come oggetto di atti intenzionali teorici; al contrario, esso è oggetto di riconoscimento e di una fiducia data insieme a questo riconoscimento. Solo in tal modo, in altre parole, si dà determinatezza della referenza, ossia gli oggetti sono posseduti da me! O ancora, l'essere degli oggetti intenzionali è il loro essere posseduti dagli individui. L'essere-sé, quindi, in cui noi ci trascendiamo, l'alterità dell'altro, si trova con noi in un rapporto di reciprocità. Io sono parte del mondo dell'altro-da-me esattamente come l'altro-da-me è parte del mio mondo.

In sostanza, la personalità, nella prospettiva filosofica spaemanniana, si costituisce mediante la rinuncia a considerare l'altro come una simulazione o come un sogno, cioè come un "qualcosa" che sia essenzialmente per me, senza che io sia, *simul*, per esso. Il riconoscimento implica proprio tale rinuncia. Esso è incompatibile con il dubbio circa la realtà dell'altro, *et quidem* con il solipsismo, nondimeno anche con la riduzione di un qualsivoglia realismo alla condizione di ipotesi. Se io non sono "qualcuno" che può essere pensato come tale, allora non sono affatto qualcuno, ma soltanto "qualcosa". Ancor più, se io non sono un "tu", non posso essere nemmeno un "io"<sup>355</sup>, ma solo «il piacere di essere sonno di nulla fra tante palpebre<sup>356</sup>».

Ebbene, la scoperta dell'altro come essere-sé rappresenta, per Spaemann, «quell'esperienza originaria di accoglienza della realtà<sup>357</sup>», che precede la distinzione tra filosofia teoretica e filosofia pratica e coglie l'essere dell'uomo nella sua costitutività primigenia e concreta. Nel momento, quindi, in cui noi facciamo esperienza dell'essere-sé, cioè dell'altro nella trascendenza, comprendiamo non solo il nostro mondo della vita, cui l'altro appartiene, ma anche il mondo dell'altro, cui apparteniamo noi e la consapevolezza da ambedue le parti di questa relatività fa sì che il nostro incontro sia una relazione reciproca. Afferma Spaemann, che su tale

---

<sup>354</sup> *Ib.*, 76.

<sup>355</sup> Cfr. *Ib.*, 77.

<sup>356</sup> R.M. RILKE, *Poesie*, a cura di G. Cacciapaglia e A. Lavagetto, Einaudi-Gallimard, Torino 1995, vol. 2, 317.

<sup>357</sup> R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, cit., 10.

reciprocità s'istituisce il "realismo metafisico"<sup>358</sup>, che è costitutivo per l'essere-persona e denota, come già abbiamo ricordato, la rinuncia a considerare l'altro come simulazione o sogno *et quidem* il rifiuto a dubitare sulla realtà dell'altro o, nondimeno, a ridurla a mera ipotesi.

Tuttavia, il realismo metafisico spaemanniano, che caratterizza la singola relazione con l'altro da sé, non può limitarsi solamente a tale relazione. L'idea sottesa alla riflessione di Spaemann è che tale realismo metafisico sia ciò che inerisca alla distinzione fra l'essere nel mondo umano dal mondo animale. Ne consegue che esso non si riferisca soltanto alle persone, ma a tutti gli esseri viventi. Questo non abolisce, tuttavia, la differenza tra l'uomo e i viventi, ma significa che per le persone non esistono mere relazioni soggetto-oggetto. La relazione con la realtà è sempre, paritempo, una relazione nel senso di un "essere-con"<sup>359</sup> (*Mit-sein*).

Echeggiando Nietzsche, Spaemann afferma come il nostro rapporto con le cose, in quanto unità sostanziali, sia orientato al paradigma del nostro rapporto con le persone e nasca e muoia con questo. Ciò si chiarisce, ad esempio, mediante il nostro rapporto con gli animali. La reazione immediata e spontanea dinanzi al dolore sofferto da un animale, presuppone che il dolore di quest'ultimo sia reale nel senso che rinvia alla realtà di un fenomeno che, *de facto*, mai potrà essere "per noi". Difatti, questo dolore non è in alcun modo un fenomeno per noi. Piuttosto, i fenomeni ci possono costringere a un tale dolore, che mai potrà divenire un fenomeno per noi, proprio perché esso è simile in qualche maniera al dolore che viviamo come nostro.

In un tale orizzonte riflessivo ciò che urge a Spaemann sottolineare è che il realismo metafisico non pregiudica affatto una determinata teoria della conoscenza. Esso, infatti, non compromette nulla del rapporto tra le cose-in-sé e il fenomeno, ovvero non intacca nulla dello statuto ontologico

---

<sup>358</sup> Cfr. *Ib.*, *Persone*, 77. Ciò che a Spaemann urge precisare è che il "realismo metafisico" è la rinuncia a dubitare della realtà dell'altro o a ridurla, come si dice nel testo, a mera ipotesi. Per siffatta ragione, il "realismo metafisico" attesta semplicemente che nel caso della conoscenza delle persone la relazione unilaterale tra soggetto e oggetto non è sufficiente; le persone si danno solo nella reciprocità, l'essenza 'personale' richiede loro di trascendere la propria soggettività e di essere contemporaneamente soggetto e oggetto, cioè di essere-con-altri: «l'essere-persona è un essere-per-sé che gli altri possono sperimentare, ed è esperienza dell'essere-per-sé di altri» (R. SPAEMANN, *Persone*, 78).

<sup>359</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Persone*, 77.

delle nostre categorie di comprensione del mondo<sup>360</sup>. In sostanza, senza trascendere il fenomeno verso un essente che, paritempo, si manifesta e si cela, le persone non si danno nella reciprocità, poiché i soggetti sono anch'essi essenti che, nella corporeità, al medesimo tempo si velano e si svelano. Le persone, nell'orizzonte filosofico spaemanniano, si danno solo nella reciprocità, l'essenza "personale" richiama loro di trascendere la propria soggettività per essere, *simul*, soggetto e oggetto, cioè l'essere-con-altri:

L'essere persona è un essere-per-sé che gli altri possono sperimentare ed è esperienza dell'essere-per-sé di altri. Poiché la corporeità<sup>361</sup> è il *medium* dell'essere per altri, la corporeità dell'uomo appartiene essenzialmente alla sua personalità. La corporeità racchiude la possibilità della radicale oggettivazione da parte di altri. Tuttavia, è di nuovo caratteristico della personalità percepire nel corpo dell'altro il nascondimento e la rivelazione dell'altro essere-se-stesso e quindi il sottrarsi alla centralità costitutiva di tutti i viventi non personali<sup>362</sup>.

Da quanto fin qui argomentato si può ben concludere che, per il nostro autore, la dimensione della reciprocità inscritta nell'essere persona esclude che essa possa essere solamente pura soggettività (trascendentale). La riscoperta del volto dell'altro è sempre mediata dalla sua esteriorità, da ciò che noi inizialmente vediamo nell'altro e ciò determina la sua corporeità come inscindibile al suo essere persona. Tuttavia, la corporeità si dà nell'essere persona in un duplice senso: da un lato essa è passibile di oggettivazione da parte di altri, ma dall'altro iscrive in sé il velamento/s-velamento del suo *Selbstsein* (essere-sé).

In sostanza, dal momento che la comprensione dell'essere come *Selbstsein* nell'incontro con il volto dell'altro è, *de facto*, un'esperienza e non una conoscenza teoretica, il problema dell'essere, nell'orizzonte filosofico spaemanniano, risulta una questione pratica e Spaemann, a tal proposito, si rifà alla filosofia classica. Così egli afferma:

---

<sup>360</sup> Cfr. *Ib.*, 78.

<sup>361</sup> Riguardo al tema della 'corporeità o corpo', Spaemann, nel suo *Personen*, si limita a fugaci passaggi, privi di una tematizzazione specifica. Si può solamente ribadire, seguendo il testo spaemanniano, il fatto che il nostro autore intende la 'corporeità' come costitutiva del soggetto in due sensi opposti: da un lato, essa rappresenta la possibilità di una sua radicale oggettivazione da parte di altri (il corpo-oggetto), ma dall'altro, racchiude in sé insieme il nascondersi e il rivelarsi dell'essere-sé del soggetto.

<sup>362</sup> R. SPAEMANN, 78.

L'idea di essere è come l'idea di bene in Platone. Platone dice che non possiamo spiegare il bene in una forma oggettiva; ma se ne può parlare e, subito, essa diviene chiara come una luce. La stessa cosa vale, mi sembra, per l'idea dell'essere. Non possiamo definirla, ma se ne può parlare e, in un dato momento, la si comprende. È un problema pratico<sup>363</sup>.

Da quanto si evince da questo passaggio narrativo, l'essere è, dunque, una questione pratica: «non c'è etica senza metafisica. [...]». Ma l'etica non precede l'ontologia come filosofia prima, né questa quella: etica e ontologia si costituiscono *uno actu* nell'intuizione<sup>364</sup> dell'essere come essere-sè<sup>365</sup>», dunque nell'uomo. Questa intuizione, che precede la separazione tra filosofia pratica e teoretica, viene illustrata da Spaemann mediante la possibilità da parte del soggetto di quell'esperienza di libera accettazione della realtà, ove la vita si trascende attraverso un atto d'amore, che il nostro autore denota come *amor benevolentiae*.

Di questo vero atto d'amore, di cui si dirà ampiamente nel prossimo e conclusivo capitolo di questo lavoro di ricerca, è capace soltanto l'uomo, l'unico ente che, a differenza di tutti gli altri enti del reale, distingue l'intenzionalità dell'atto dal suo fine. Ne consegue, da un lato la percezione dell'oggetto della benevolenza come un essere dotato di un essere-proprio e di una natura-propria, dall'altro il suo perfezionamento mediante la realizzazione di un determinato fine<sup>366</sup>. In tal senso, l'esperienza dell'incontro del volto dell'altro, nell'impianto filosofico spaemanniano, non consiste soltanto nell'esperire l'esistenza di "qualcuno", bensì nel discernere (momento pratico) che, per questo "qualcuno", "qualcosa" è in gioco: la sua esistenza, o meglio, la sua vita buona.

Accostiamoci, allora, alla lettura critica dell'ultima opera spaemanniana in esame, *Felicità e benevolenza*, ove vengono messi a tema i nodi teoretici cruciali dell'etica filosofica del nostro autore.

---

<sup>363</sup> P.S. SABANGU, *La persona come paradigma dell'essere. Intervista a Robert Spaemann*, cit., 223.

<sup>364</sup> Spaemann è un metafisico e pertanto parla di 'intuizione' e non di 'esperienza'! Questo è, verosimilmente, il limite dell'impianto filosofico spaemanniano: cercare di strutturare una 'teoria della persona', a prescindere dall'esperienza.

<sup>365</sup> R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, cit., 7.

<sup>366</sup> Cfr. P.S. SABANGU, *Persona, natura, ragione*, cit., 100.

#### 4. FELICITÀ E BENEVOLENZA. L'ETICA FILOSOFICA

Nel capitolo precedente di questo lavoro di ricerca abbiamo sottolineato come la scoperta dell'essere come essere-sé (*Selbstsein*), ossia di un essere reale che si dà nel rapporto con l'altro, inerisca propriamente alla dimensione pratica della filosofia del nostro autore. Vale la pena, ora, fissare alcuni capisaldi dell'itinerario etico-filosofico spaemanniano descritti nell'opera *Glück und Wohlwollen*<sup>367</sup>, uno scritto in cui il nostro autore raccoglie un'ampia riflessione sull'origine e il dispiegarsi dell'esperienza morale. A tal fine occorre subito premettere che, nella concezione filosofica di Spaemann, se l'uomo è l'essere vivente dotato di un'estensione infinita, il cui centro è ovunque, a differenza della centralità autoreferenziale dell'istinto, allora egli è anche l'essere vivente decentrato capace d'incondizionatezza, in grado cioè di riconoscere il valore in sé di ciò che si dà nell'esperienza. Proprio perché il soggetto supera la condizionatezza dell'istinto, egli è capace di benevolenza e nella sua più formale formulazione la benevolenza è definita da Spaemann come «esser-desto alla realtà dell'esser-sé<sup>368</sup>». In questa espressione, che riprenderemo nel prosieguo della trattazione, il nostro autore sintetizza, potremmo dire, la sua concezione di realismo partecipativo<sup>369</sup>, che egli pone alla base dell'esperienza umana *qua talis*. Dunque, la benevolenza coinciderebbe, nella lezione spaemanniana, con l'apertura accogliente verso ciò che è, la benevolenza come *amor benevolentiae*, di cui, aristotelicamente, l'amicizia sarebbe la forma più elevata. In virtù della benevolenza, allora, il soggetto si apre alla realtà in senso universalistico, ma insieme si compromette nel particolare e nella scelta.

---

<sup>367</sup> R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen. Versuche über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, 1998<sup>4</sup>; trad. it.: *Felicità e benevolenza*, a cura di M. Amori, Vita e Pensiero, Milano 1998.

<sup>368</sup> Cfr. *Ib.*, 109-120.

<sup>369</sup> Cfr. F. BOTTURI, *Presentazione*, in R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, cit., VII-XV, XIII.

Nondimeno, è sempre in virtù della benevolenza che il soggetto incontra da uomo la realtà, non fermandosi quindi alla chiusura centripeta e particolaristica dell'istinto né, tantomeno, a quella centrifuga e astratta del puro universale. Mediante la benevolenza l'uomo realizza sé e, paritempo, inaugura la vita della moralità: difatti, la prassi morale è, secondo il nostro autore, la prassi della benevolenza. Se dunque il soggetto accoglie davvero l'altro da sé nel suo essere proprio, la benevolenza ne riconosce il progetto, la sua intrinseca teleologia, accompagnandone la realizzazione in maniera benefica<sup>370</sup>. Non sono, allora, l'imparzialità e la neutralità il fondamento della decisione morale, bensì la percezione partecipe dell'essere-sé di ciò che esiste. In tal senso, la benevolenza ha, *simul*, una funzione "ontologica", in quanto è dis-velamento dell'essere-sé degli enti tra cui, *in primis*, gli uomini; una funzione di "fondamento morale", in quanto accoglienza del dono dell'altro da sé che sta a fondamento di ogni dovere e, per ultimo, una funzione "felicitante", in quanto attuazione della riuscita dell'umanità del soggetto: secondo la formulazione leibniziana, infatti, nella «*delectatio in felicitate alterius*» moralità e *eudaimonia* tendono a coincidere.

Se da una parte l'uomo non è una soggettività priva di mondo e la ragione, come abbiamo già ricordato nel primo capitolo di questo lavoro di tesi, non si dà mai scissa da una certa e complessa "naturalità" (la natura infatti, nella lezione spaemanniana, giunge a sé solo come ragione), dall'altra, nel soggetto non esistono comportamenti meramente istintuali, ma unicamente gli atti umani che, re-interpretando sempre gli atti primari della "natura", determinano la responsabilità morale per tutte le forme delle datità naturali<sup>371</sup>, dal corpo umano (che è sempre il corpo di un uomo) alla natura esterna, vivente e non vivente, con cui l'uomo si trova ad essere costantemente in rapporto. Sebbene la nostra civiltà sia sempre più dominata dall'astrazione della teleologia del fare, questo non elude il fatto che ogni tipo di *poiesis* sia sempre inserita in una *praxis*, cioè in un agire in relazione ad altri esseri viventi, razionali e non-razionali, di cui occorre necessariamente prendersi cura. Il contenuto della responsabilità, infatti, risiede in questa cura o sollecitudine nei confronti di enti che non sono solo

---

<sup>370</sup> Cfr. *Ib.*, XIII.

<sup>371</sup> Cfr. *Ib.*, XV.



“presenze”, ma che essendo teleologicamente strutturati e orientati chiedono di giungere al loro buon fine<sup>372</sup>.

Su questo sfondo, dei cinque nuclei teorici<sup>373</sup> contenuti nell’opera spaemanniana *Felicità e benevolenza*, ne considero due, che ritengo essere cruciali dell’itinerario etico-filosofico del nostro autore. Il primo nucleo

---

<sup>372</sup> Cfr. *Ib.*, XV.

<sup>373</sup> L’opera spaemanniana *Glück und Wohlwollen (Felicità e benevolenza)* non è un trattato di etica, ma un’ampia riflessione sull’origine e sul primo dispiegarsi dell’esperienza morale. Stilisticamente è un’opera scorrevole, ma non facile per un andamento discorsivo che tende all’aporismo e perciò nasconde facilmente la struttura argomentativa del pensiero. Vale, quindi, la pena di fissare i cinque nuclei teorici di cui si compone l’opera: 1) il primo nucleo mira a circoscrivere il luogo di relazione tra antropologia ed etica: è questa l’idea della ‘vita riuscita’, che traduce il concetto antico dell’*eudaimonia*. Per Spaemann, la ‘riuscita della vita’ non è un obiettivo dell’agire, ma il suo principio: essa è paragonabile al gioco o alla rappresentazione teatrale, in cui l’esercizio dell’azione è più importante del suo obiettivo. La riuscita della vita – secondo il nostro autore – è il trascendentale dell’agire umano; 2) il secondo nucleo della costruzione spaemanniana riguarda la condizione di possibilità dell’ideale della vita riuscita: è l’idea della vita come ‘totalità’ che trascende ogni esperienza, propria di un essere finito il cui spazio di esperienza è però infinito. Per questo la concezione eudemonica è in conflitto con ogni concezione oggettivistica della vita, come avviene in modi opposti nell’edonismo e nel naturalismo antichi e moderni. Solo nel platonismo e nel cristianesimo, secondo Spaemann, ciò che motiva l’azione morale è insieme ciò la cui soddisfazione è felicità, perché è in ultima istanza amore del bene come tale; ne consegue che, 3) se l’uomo è l’essere vivente dotato di un orizzonte di estensione infinita, il cui centro è però ovunque, a differenza della centralità autoreferenziale dell’istinto, allora egli è anche l’essere vivente decentrato capace di incondizionatezza, capace cioè di riconoscere il valore in sé di ciò che si dà nell’esperienza. Proprio perché l’uomo supera la condizionatezza dell’istinto, è anche capace di benevolenza. Nella sua formulazione più formale la benevolenza è definita da Spaemann come «esser-desto alla realtà dell’esser-sé». Grazie alla sua capacità di benevolenza, l’uomo realizza se stesso, ma nello stesso tempo inaugura la vita della moralità: la prassi morale infatti è la prassi della benevolenza (*la prassi morale come amor benevolentiae*); 4) da qui un’ampia digressione del pensiero spaemanniano al confronto polemico con altre teorie etiche: il consequenzialismo utilitarista, l’etica del discorso (alla Habermas), il funzionalismo (alla Luhmann) sono analizzati dal punto di vista della loro capacità di render conto dell’esperienza morale primitiva. Qui basti osservare che la critica che accomuna tali figure della coscienza etica contemporanea è appunto la loro fondamentale astrattezza rispetto al vissuto di prima persona. Sono tutte, infatti, in modo diverso e contrapposto, etiche di terza persona che appoggiano la loro teorizzazione su qualche elemento di portata universale che diventa regolativo del comportamento dei soggetti: sia esso il principio di ottimizzazione del mondo (consequenzialismo utilitarista) oppure la procedura discorsiva (Habermas) oppure l’appartenenza sistemica (Luhmann). A parere di Spaemann, se l’agire morale rinvia a una totalità di senso da accogliere e da realizzare nel concreto, allora è giustificata la polemica con qualunque orizzonte antropologico ed etico che si dispieghi nell’oblio del senso della totalità; 5) l’ultimo nucleo del testo è una trattazione articolata del grande tema della *responsabilità morale*. Nella visione di Spaemann l’uomo a motivo della sua apertura razionale infinita è ‘immagine’ o ‘raffigurazione’ dell’incondizionato. Questo è il fondamento della sua vocazione al rispetto incondizionato per sé, per l’altro uomo e per tutto ciò con cui egli ha rapporto, secondo la natura e il fine di ogni ente. Di qui la responsabilità morale per tutte le forme delle datità naturali, dal corpo umano alla natura esterna, con cui l’uomo è in rapporto. Il contenuto della responsabilità è infatti questa cura o sollecitudine per enti che non sono ‘semplici presenze’, ma che essendo teleologicamente strutturati e orientati chiedono di giungere al loro buon fine. Cfr. F. BOTTURI, *Presentazione*, in R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, cit., XII-XV.

teorico (4.1) prenderà in esame la prassi morale come *amor benevolentiae* e il secondo (4.2) verterà sull'intricato tema della responsabilità morale.

#### 4.1 La prassi morale come *amor benevolentiae*

Come abbiamo già in precedenza più volte ricordato, l'accoglienza dell'altro da sé per il suo essere proprio si traduce, a partire dal suo aspetto passivo di ricettività di un altro da sé che ingiunge, nella possibilità attiva di partecipare della manifestazione del medesimo, cioè di fare un'esperienza autentica dell'altro, lasciandosi investire dal valore finale e non strumentale di essere e bene che questi porta con sé e profonde dal proprio essere-sé.

Questo tipo di esperienza rende intuitivamente chiaro l'intimo rapporto tra metafisica ed etica: nell'orizzonte filosofico spaemanniano, il concreto incontro con l'altro da sé nel suo essere-sé da un lato rivela la gratuità della sua realtà e dall'altro il carattere teleologico, finalistico della sua natura. In tal senso, l'esperienza dell'accoglienza, a detta di Spaemann, può essere solamente un'esperienza d'amore e può essere attuata soltanto dall'essere umano. Mentre gli animali agiscono sempre sulla base di motivazioni istintuali, soltanto l'essere umano è capace di distinguere, aristotelicamente parlando, tra *finis quo* e *finis cuius gratia*, cioè tra l' 'a-che-scopo' dal 'fine ultimo':

La *benevolenza* presuppone due cose. Innanzitutto essa ipotizza la struttura teleologica dell'essere vivente, al quale le cose interessano, sono buone, utili e piacevoli: solo in questo caso egli può essere benevolente. In secondo luogo la benevolenza presuppone che quell'essere il cui bene è da volere sia visibile per come è in se stesso. Aristotele distinse un fine dall'altro, il *finis quo* dal *finis cuius gratia*, l' 'a-che-scopo' dal 'fine ultimo'. Quando è l'interesse dell'altro a essere in gioco questa distinzione non sembra avere un significato pratico. Possiamo avere la percezione dell'interesse dell'altro senza percepire lui stesso? Forse, però, in tal caso manchiamo il suo vero interesse e perseguiamo soltanto il nostro interesse per ciò che crediamo dovrebbe essere il suo. Tuttavia, non vi è dubbio che ciò non vale soltanto per il proprio interesse. Nell'immediato apparire dell'interesse è proprio il soggetto che scompare: l'animale non percepisce mai se stesso come ragione dei propri istinti e dei propri desideri. La ragion pratica si distingue dall'istinto per il fatto che in essa si manifesta la ragione profonda dell'agire stesso, vale a dire ciò 'per amore del quale' il soggetto agente agisce. In un primo momento, tuttavia, il proprio io si manifesta come ragione profonda soltanto in maniera indiretta: come l'altro dell'altro. Noi scopriamo che ciò

che facciamo sembra essere fatto innanzitutto e per lo più per amore di noi stessi<sup>374</sup>.

Il soggetto, dunque, nella lezione spaemanniana, è capace di riconoscere e distinguere quei moti che provengono alla sua coscienza dal suo istinto ed è, altresì, capace di non identificarsi, *statim*, con essi, ma di distanziarsi da essi e di decider-si per atti che appaiono più ‘ragionevoli’ in determinate situazioni e circostanze. Distanziandosi dalla propria istintività, il soggetto è in grado di percepire da una parte il suo essere ‘naturale’, sempre in tensione verso l’appagamento di specifici bisogni e dall’altra, il suo essere trascendente, che desidera un bene diverso, perché superiore rispetto alla mera istintività dell’autoconservazione, che è l’*eu zen*, il vivere bene o meglio, la vita buona. Il destarsi alla realtà, inscindibile al destarsi della ragione proprio dell’umano, in Spaemann risulta essere l’atto essenziale per poter parlare di benevolenza, che dice, pertanto, la peculiare sollecitudine del soggetto (*rationalis*) verso il bene dell’altro, ossia ‘un amore conforme a ragione’<sup>375</sup>.

#### 4.1.1 *L’indeducibilità del destarsi alla realtà della ragione umana dalla prospettiva dell’istinto*

Al fine di legittimare con efficaci motivazioni la tesi secondo cui quella variazione di prospettiva tipica del destarsi alla realtà della ragione umana, in cui come già detto si attua l’*amor benevolentiae*, sia ineducibile dalla dimensione dell’istinto, il nostro autore sviluppa un’accurata analisi intorno alla funzione del principio di autoconservazione del soggetto, ricomprendendolo come l’evidente esemplificazione dei nostri moti istintuali. A parere di Spaemann, l’identificazione dell’autoconservazione come fine delle nostre più profonde pulsioni è possibile solamente attraverso un atto riflesso della ragione soggettiva, che si colloca al livello del ‘fine ultimo’ (l’aristotelico *finis cuius gratia*):

Nella condizione di vita incosciente, istintuale non esiste il fine istintuale dell’autoconservazione; esiste la paura del dolore, la fuga dal nemico o la ricerca del nutrimento. Solo in quanto esseri razionali noi leggiamo questi impulsi dell’istinto come funzioni dell’autoconservazione, perché è solo a questo livello che in generale possiamo sull’io e sul suo possibile non-essere.

---

<sup>374</sup> R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, 121-122.

<sup>375</sup> Cfr. *Ib.*, 122-123.

Cominciamo così ad aver paura della morte, ma fintanto che noi interpretiamo questa angoscia o i desideri corrispondenti come ‘istinto di autoconservazione’, ricadiamo nell’ambiguità, e questo accade perché l’io non è un fine istintuale. Esso non è *finis quo* ma *finis cuius gratia*, non è l’‘a-che-scopo’ ma un ‘fine ultimo’. Ciò si mostra in tutta la sua evidenza se mi domando a che pro voglio la mia conservazione: chi può trarre svantaggio dal fatto che io non esisto più? Questa domanda, posta nel linguaggio dell’istinto, non ha alcun significato<sup>376</sup>.

In sostanza, nella prospettiva filosofica spaemanniana, è puramente in vista del nostro essere razionale<sup>377</sup> che siamo capaci di interpretare tali reazioni, quali appunto la paura o la fuga, come funzionali alla preservazione della nostra vita e di svolgere attività riflessa sull’esistenza del nostro io o sulla possibilità della sua scomparsa. Di converso, se permettiamo che la spiegazione dei nostri sentimenti e dei nostri atti si esaurisca nello scopo della conservazione individuale e giudichiamo paritempo questo scopo come il nostro fine ultimo, tralasciamo quella che per noi è la nostra realtà più eloquente, cioè la nostra realtà trascendente, rimanendo così ingabbiati nell’istintualità. Sempre parafrasando Spaemann, una visione di tal fatta è individuata nella filosofia di Schopenhauer, che conosceva l’io unicamente come fine dell’istinto di autoconservazione; ma nel momento in cui l’istinto si estingue, l’io riaffonda nell’irrealtà. È in ragione di una tale dinamica che, per Schopenhauer, destarsi alla realtà è sinonimo di scomparsa dell’io: l’istinto non può essere la ragione della sua libera affermazione<sup>378</sup>. Senza dubbio, incalza il nostro autore, il dolore contiene in sé una sufficiente ragione per non essere voluto, ma se permaniamo sul livello dell’istinto non è possibile per noi decidere se il raggiungimento di questo scopo deve essere rintracciato nella rimozione delle cause esterne del dolore oppure nel superamento dello stesso io che prova il dolore. Parimenti, neppure l’istinto dell’altro può costituire una ragione sufficiente per rispettare la sua esistenza<sup>379</sup>.

In definitiva, quindi, per Spaemann, la vita dell’uomo, dal punto di vista meramente istintuale, possiede solamente un valore relativo, che per tale ragione non le garantisce alcun rispetto necessario da parte di chi non

---

<sup>376</sup> *Ib.*, 123.

<sup>377</sup> Qui Spaemann vuole indicarci come la ‘*ratio*’, nel suo impianto etico-filosofico, s’identifichi come il ‘tutto’ del ‘qualcuno’.

<sup>378</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, 124.

<sup>379</sup> Cfr. *Ib.*, 124.

condivide la medesima prospettiva. L'unico elemento che può assicurare all'uomo un rispetto incondizionato da parte di sé e degli altri è, per il nostro autore, soltanto il riconoscimento della 'sacralità della sua vita'<sup>380</sup>, ossia la considerazione di sé come fine in sé, come portatore di un significato che non ha valore, poiché esso è superiore a qualsivoglia valore attribuibile, ed è appunto ciò che denotiamo come dignità. Una siffatta argomentazione, però, sorregge da parte di Spaemann l'inevitabilità di una visione religiosa della realtà, sia da un punto prospettico di ordine ontologico sia di ordine morale.

Cerchiamo, allora, di ricomprendere, seppur sinteticamente, la dimensione della sacralità della vita e l'incondizionatezza del ringraziamento nella concezione etico-filosofica spaemanniana.

#### 4.1.2 *L'incommensurabilità del sacro e l'incondizionatezza del ringraziamento*

Il sacro è l'incommensurabile, ciò che non può essere dedotto o fondato in maniera funzionale, il 'bene' inteso come predicato univoco. Il presupposto di ciò è che un essere sia uscito dalla centratura su di sé caratteristica della pura vita, per la quale tutto che gli si fa incontro possiede una familiarità soltanto in quanto funzione per un soggetto che, in quanto privo di familiarità con se stesso, resta nascosto. Soltanto uscendo da questa posizione, in questa *metanoia*, l'io si rende visibile come quella realtà fondamentale che fonda ogni 'valore'<sup>381</sup>.

In base alle parole del nostro autore, il superamento di qualsivoglia funzionalismo e l'incontro con il bene assoluto si danno solamente là dove l'uomo fuoriesce dal proprio egocentrismo e abbandona la dimensione istintuale *et quidem* entra proprio in quella dimensione di accoglienza in cui inabita l'*amor benevolentiae*. Difatti, ogni manifestazione di benevolenza nella nostra quotidianità, sia nella misura in cui ne siamo i propiziatori sia nel momento in cui essa è ingiunta dall'altro in quanto suoi beneficiari, proprio come qualsiasi incontro con la realtà in sé dell'altro, nel suo libero dar-si, per noi costituisce, *ab origine*, un'esperienza del sacro, dell'assoluto. La modalità con cui ci relazioniamo a questa dimensione incondizionata e

---

<sup>380</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione*, cit., 75-76: «Il fatto che l'uomo sia prezioso *in sé*, non soltanto per l'uomo, rende la sua vita qualcosa di sacro e questa è la sola ragione che può dare alla nozione di dignità umana quella dimensione ontologica senza della quale non è possibile concepire quello che questa parola significa. La parola "dignità" indica qualcosa di sacro: essa è in definitiva una parola religiosa o metafisica».

<sup>381</sup> R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, 125.

indeducibile è per il nostro autore quella di un'adesione totale, un'adesione cioè senza condizioni al fondamento incondizionato della realtà; non solo dunque un'adesione controvolgia, che non sarebbe un'adesione reale dal momento che verrebbe compiuta come prezzo per qualche cosa altra *et quidem* per qualcosa di finito. L'adesione senza condizioni ha il carattere del «ringraziamento, del ringraziamento per ciò che si mostra nella sua pura assolutezza, per ciò che nel linguaggio delle religioni di origine biblica si chiama 'gloria'<sup>382</sup>».

Pertanto, il mostrarsi di ciò che non possiede alcuna condizione, dell'assoluto, consiste nell'essere di quell'ente finito nel quale l'idea dell'essere assoluto si fonde con il ringraziamento. L'ente che pensa quest'idea (l'essere assoluto), cioè la vita cosciente, riceve egli stesso quella assolutezza, quella 'sostanzialità'<sup>383</sup> attraverso la quale diviene *imago* di ciò che riverisce e, oltremodo, diviene abile a riconoscere quella medesima immagine in tutti gli altri individui. Il rispetto, dunque, o 'riverenza'<sup>384</sup>, nel senso latino del lemma, è l'attitudine volontaria di tali soggetti. Nondimeno, una siffatta attitudine alla riverenza acquisisce una valenza negativa, nel senso che essa riduce l'intervento egocentrato del soggetto a beneficio del puro e semplice lasciar-essere dell'altro nella sua piena irriducibilità a essere-altro da sé.

In sostanza, poiché rispetto di sé, quest'attitudine vieta di ridurre il proprio essere a un'apparenza e di assoggettarlo all'istinto. Al contrario, essa propizia di considerare il proprio io come raffigurazione dell'incondizionato *et quidem* come qualcosa di definitivamente sottratto all'arbitrio personale: «i doveri nei confronti di se stessi non sono tali da permetterci di dispensarci da essi<sup>385</sup>». L'essere persona, la vita cosciente, è quindi manifestazione di quell'assoluto che solo il soggetto è in grado di comprendere, poiché, nell'istante in cui lo coglie, egli è già al di là della realtà relativa, ove si trova come essere naturale, e partecipa della realtà in sé. Il soggetto, allora, fa la scoperta di quella sostanzialità che si dà a fondamento di ogni oggettualità e la riconosce nel suo carattere

---

<sup>382</sup> *Ib.*, 126.

<sup>383</sup> Cfr. *Ib.*, 126.

<sup>384</sup> Cfr. *Ib.*, 126.

<sup>385</sup> *Ib.*, 127.

incondizionato in sé e in tutti gli altri uomini, imponendosi, altresì, il dovere di rispettarla e la proibizione di disporne in modo arbitrario come mero mezzo o materialità.

La scoperta dell'altro come sostanzialità reale e incondizionata che precede e fonda ogni aspetto esteriore e qualitativo che posso conoscere direttamente attraverso il mio sguardo o la mia percezione, mi mostra l'altro come unica e irripetibile manifestazione dell'assoluto *et quidem* come portatore di un significato incommensurabile, che egli non assume dal mio punto di vista o in virtù del fatto che è per me, ma che appartiene in se stesso, universalmente. Ciò vale anche nei confronti di me stesso: il sentimento di rispetto dinanzi all'assoluto e la capacità di riflessione sulla mia natura come su quella dell'altro mi permette di comprendere che anch'io non sono solo un organismo guidato istintivamente verso l'autoconservazione, né sono solamente 'l'altro dell'altro'<sup>386</sup>; anche in me esiste, difatti, un fine ultimo, incondizionato, che fa della mia vita un bene inviolabile e che si mostra all'altro nel momento in cui lui mi guarda con gli occhi della benevolenza, dell'accoglienza disinteressata. In altre parole, nel momento in cui un uomo abbandona il proprio sguardo oggettivante nei confronti dell'altro, per trascendere nella dimensione dell'essere in sé, tanto la sua realtà quanto quella dell'altro si aprono nello spazio della libertà e divengono vicendevolmente visibili. L'amore che si rivolge all'altro quando si accetta di vederlo nella sua spontaneità infinita e libera è, pertanto, lo stesso che rivolgiamo a noi stessi; anche noi, difatti, rimaniamo celati al nostro stesso sguardo, non ci comprendiamo e non ci conosciamo sino a che non ritroviamo nell'esperienza della ragione quella distanza da noi che ci permette di riconoscerci come un soggetto dotato di una dignità in sé e meritevole di un rispetto incondizionato da parte di tutti gli altri esseri umani.

In tal senso, Spaemann vuole sottolineare che l'amore che proviamo nei confronti di noi stessi rispecchia un atteggiamento di benevolenza, di "riconoscimento della realtà al di là dell'oggettività"<sup>387</sup>, un dischiuderci a noi stessi senza per questo porci al di sopra degli altri o

---

<sup>386</sup> *Ib.*, 122.

<sup>387</sup> T. BUCHHEIM – R. SCHÖNBERGER – W. SCHWEIDLER (a cura di), *Die Normativität des Wirklichen. Für Robert Spaemann zum 70. Geburtstag*, Klett-Cotta, Stuttgart 2002, 10.

indirizzare ogni nostro atto alla considerazione solipsistica del nostro 'io': «al re la mia vita ma non il mio onore<sup>388</sup>», è l'espressione che ci suggerisce il nostro autore per accompagnarci nella comprensione della sua idea di amore di sé. L'onore di una persona, la sua dignità, è ciò che ognuno di noi percepisce come la cosa più intima di sé, ciò che lo caratterizza come soggetto ancor prima di qualsiasi qualità fisica o mentale, in virtù della dimensione infinita ed extra-temporale che proietta l'uomo oltre la condizionatezza propria della sua esistenza meramente materiale. Nella stessa direzione va, parimenti, l'invito cristiano: «ama il tuo prossimo come te stesso», che esprime l'apertura benevolente verso l'altro e, *simul*, «implica quell'amore di sé nel quale la persona diventa reale a se stessa»<sup>389</sup>.

A questo punto, ci si potrebbe domandare: è sempre dall'amore di sé che si muove il primo passo verso l'amore dell'altro oppure è la realtà propria che si svela in quanto tale grazie e in seguito al disvelamento di quella altrui? Spaemann non dichiara la priorità dell'una realtà sull'altra. Nella comprensione della struttura teleologica delle forme di vita non coscienti o degli enti inanimati l'uomo procede attraverso un ragionamento analogico, tracciando un rapporto di somiglianza tra sé e gli altri enti (antropomorfismo o anche solo biomorfismo, per intendere l'analogia generale con cui si considerano i non viventi a partire dai viventi). Quando, però, si tratta di aprirsi alla realtà in sé di ogni essere umano, tale processo di analogia non ha luogo, poiché la realtà dell'altro mi si svela spontaneamente in tutta la sua alterità, che non dipende da me, né può essere compresa come tale a procedere da un confronto con la mia realtà. Io posso riconoscere, grazie alla facoltà riflessiva, riconoscere la mia sostanzialità incondizionata a partire da me stesso, ad esempio dalla constatazione del mio rapporto 'ragionevole' con la mia parte istintiva, ma da questo primo passo non segue la comprensione della realtà dell'altro nei termini «se io sono reale, allora anche l'altro è reale»<sup>390</sup>. Di converso, come asserisce Spaemann, potrebbe accadere «che sia l'amore per il prossimo il percorso lungo il quale avviene il destarsi del proprio io. Il significato della mia vita per un'altra persona può diventare per me il motivo per prendere

---

<sup>388</sup> R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, 127.

<sup>389</sup> *Ib.*, 127.

<sup>390</sup> Cfr. *Ib.*, 128.



sul serio me stesso<sup>391</sup>». Anche in questo caso, tuttavia, non si parla di analogia tra la realtà dell'altro e la mia, ma di due esperienze concrete di accoglienza della realtà, entrambe vissute personalmente, non derivate logicamente l'una dall'altra, la seconda dalla prima.

Ebbene, abbiamo sin qui cercato di argomentare, seppur per sommi capi, come nell'etica spaemanniana esperire la realtà dell'altro non vuol dire immediatamente esperire la mia, ma piuttosto percepire nell'altro quel carattere assoluto di cui, *simul*, sento di appartenere anch'io per il solo fatto di percepirlo, e di lì desiderare di rivolgere a me stesso il medesimo sguardo libero che ho rivolto all'altro da me, lasciandomi investire dal mostrarsi-dischiuso del mio essere sé. Per il nostro autore, quindi, una volta trascesa la prospettiva 'oggettivistica' del soggetto, ci si muove ormai nello spazio dell'accoglienza, ossia del già più volte menzionato *sein-lassen*, il lasciar-essere, ove ogni realtà è libera di mostrar-si nella sua vera 'natura'.

Dopo quanto argomentato sin qui, cerchiamo adesso di riprendere e ripensare in maniera critico-sistematica questo passaggio narrativo-teoretico cruciale dell'etica filosofica spaemanniana, ove il nostro autore sembra quasi dar-ci una sintesi eloquente di quell'*amor benevolentiae* che è 'bene-volenza', ossia il luogo dove la realtà dell'altro si mostra per come è in se stessa, cioè come una 'luce amabile':

La vita (*dell'uomo*) è desta quando la ragione (*pratica*) non è più uno strumento al servizio dell'istinto ma diventa forma della vita. Essa allora cessa di contrapporsi astrattamente alla vita, diviene concreta, si riempie di forze vive, si trasforma in fantasia creativa e volere deciso: bene-volenza. In essa la realtà (*dell'altro*) si mostra per come è in se stessa, cioè come luce amabile<sup>392</sup>.

#### 4.1.3 *L'amore bene-volente. Ripresa etico-sistematica*

Mi sembra anzitutto necessario precisare che, nel passaggio narrativo sopra citato, la descrizione spaemanniana dell'*amor benevolentiae* (bene-volenza) non debba essere fraintesa con quel sentimento che nasce tra due persone come forma intima di affetto privato, nel quale senza dubbio prevale una forte componente istintiva, che mi induce a desiderare l'altro, ma che risulta spesso inconciliabile con la felicità (una 'luce amabile'), che

---

<sup>391</sup> *Ib.*, 128.

<sup>392</sup> *Ib.*, 135. [*Il corsivo tra parentesi tonde è nostro*].

pure si desidererebbe per l'altro nel momento in cui l'altro non corrispondesse a tale sentimento. In una simile esperienza, la bene-volenza, di cui argomenta Spaemann, non perde affatto la sua efficacia. Difatti, nella scoperta dell'altro, il soggetto non nega il suo naturale essere senziente, ma lo supera, contenendolo paritempo, per dirla con Boomgaarden, 'integrato' in sé<sup>393</sup>. Si può allora ben comprendere come un profondo desiderio soggettivo per l'altro non invalidi il soggetto nella sua attitudine a voler-bene (*wohl-wollen*), ma è esso stesso un carattere propriamente umano che non può e non deve essere obnubilato.

Pertanto, ciò che mi pare importante sottolineare è che nell'etica filosofica spaemanniana il desiderio dell'altro non vuole prevaricare sul rispetto e sulla volontà altrui, ma al contrario inclina a rimanere un passo indietro rispetto al mio impegno di propiziare la felicità dell'altro, in modo gratuito, disinteressato. L'essere persona, infatti, è nella prospettiva filosofica di Spaemann un individuo in un senso incomparabile<sup>394</sup> e ciò denota, *in primis*, un suo essere in sé del tutto singolare, unico e irriducibile, che non deriva dalla presenza (o assenza) di altri individui nella sua comunità. Nondimeno, la specifica attitudine autotrascendente dell'essere-persona lo connota nella sua esistenza ontologica, prima ancora che nella sua dimensione politica, economica e sociale. L'assunto spaemanniano, per il quale le persone si danno solo al plurale<sup>395</sup>, in un'irriducibile e intrinseca relazionalità, non ha il fine di limitare l'esistenza della persona *qua talis*, né tantomeno di ridurre il termine persona all'accezione di uno *status* sociale, ossia nel significato che il termine assumeva nel mondo greco-classico e romano-precristiano. Al contrario, l'accento posto da Spaemann sul costitutivo carattere relazionale dell'essere-persona mette bene in evidenza la dimensione morale che, *intrinsece*, appartiene al soggetto come manifestazione dell'assoluto e che ne costituisce l'essere alla luce di una realtà originaria, che anticipa la dicotomia tra etica e ontologia.

---

<sup>393</sup> Cfr. J. BOOMGAARDEN, «Eudäimonie und Liebe. Eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Robert Spaemann», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* LIII/1-2 (2005) 262-277, 269.

<sup>394</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Persone*, cit., 5.

<sup>395</sup> Cfr. *Ib.*, 4.

Nella lezione spaemanniana, la moralità comporta necessariamente una comunità di persone che reciprocamente si relazionano in maniera moralmente buona o malvagia, in virtù della piena libertà<sup>396</sup> che le determina e, nondimeno, incalza il nostro autore, solo l'evidenza della realtà dell'altro e della propria in quanto soggetti e non oggetti dell'istinto<sup>397</sup> rappresenta, *de facto*, la base di ogni etica. Per questo motivo, a detta di Spaemann, non esiste etica senza metafisica<sup>398</sup>. Il solipsismo, infatti, non può spingersi fino a fondare un'obbligazione morale e finché si ritiene il behaviorismo come l'unica verità riguardo agli altri esseri viventi che sentono e che pensano, e finché si rigetta anche il sentire e il pensare stesso come ipotesi metafisiche, non potrà esistere oggetto di un'obbligazione morale<sup>399</sup>.

Tuttavia, il quadro della fondazione etica spaemanniana fin qui delineato non è ancora completo. L'evidenza della realtà dell'altro, infatti, può risultare ad alcuni meno evidente che ad altri, nella misura in cui ogni soggetto ha la possibilità di accettare o rifiutare determinate ipotesi metafisiche in ordine all'essere-persona. Per tale ragione, l'evidenza della realtà dell'altro necessita di essere fondata in virtù di una qualche pretesa universale di verità<sup>400</sup>. Il problema di una tale fondazione è assai complesso, dal momento che ogni tentativo di risoluzione del problema in questione, quale ad esempio la via discorsiva<sup>401</sup>, ricade inevitabilmente nel presupposto di un riconoscimento reciproco *a priori* dell'essere-persone *qua talis*, che guarda caso è proprio la pretesa di verità che si cerca di fondare.

Ora, il nostro autore riconosce quanto «questa evidenza 'metafisica' fondamentale non è tale da risultare assolutamente inattaccabile da ogni possibilità di dubbio<sup>402</sup>» e, a tal proposito, ricorda la radicalizzazione della potenza dubitativa esercitata dal pensiero nietzscheano. Il filosofo di Röcken, difatti, aveva mostrato come il dubbio abbia la possibilità di erodere ogni nostro assioma metafisico e, nondimeno, di mettere in questione il senso di ogni nostra espressione linguistica. Nietzsche, tuttavia,

---

<sup>396</sup> Cfr. *Ib.*, 4.

<sup>397</sup> Cfr. *Ib.*, *Felicità e benevolenza*, 130.

<sup>398</sup> Cfr. *Ib.*, 130.

<sup>399</sup> Cfr. *Ib.*, 130.

<sup>400</sup> Cfr. *Ib.*, 130.

<sup>401</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, Laterza, Roma – Bari 2009<sup>6</sup>.

<sup>402</sup> R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, 130.

a parere di Spaemann, non aveva l'intenzione di rinnegare totalmente la metafisica, al contrario la difendeva, asserendo che essere capaci di attentare alla validità di qualsivoglia verità non vuol dire che sia bene farlo.

Spaemann condivide la conclusione alla quale, sempre secondo la sua lettura del filosofo di Röcken, è pervenuto Nietzsche, sostenendo che «la necessità di affermare la realtà dei viventi non deriva da una cogenza teoretica<sup>403</sup>, ma è dello stesso genere dell'evidenza morale<sup>404</sup>», nell'istante stesso in cui noi ci rapportiamo con l'altro mediante quell'*amor benevolentiae*, che certo non può dubitare della sua realtà.

L'essere-persona che ci sta dinanzi, quindi, rendendoci partecipi del suo essere-sé in una prospettiva che alla nostra percezione solipsistica rimane di converso nascosta, esiste realmente e assolutamente; essa è forma irriducibile e irripetibile di manifestazione dell'assoluto, che per tale ragione non può essere confusa con il concetto trascendente di un essere generalmente fittizio. Di converso, infatti, il dubbio sulla realtà dell'altro infrange il nostro rapporto d'amicizia con essa, poiché l'*amor amicitiae*, aristotelicamente parlando nell'impianto filosofico spaemanniano, non ammette alcuna *epochè* dell'essere, nessuna esitazione sul suo esser-ci concreto, ma al contrario e di necessità esige "un'affermazione ontologica":

L'amicizia non permette nessuna astinenza ontologica, nessuna *epochè*, essa implica un'affermazione ontologica; nel caso dell'amicizia questa affermazione non è un postulato ma un'implicazione necessaria. Dove, però, il rapporto con l'altra persona non possiede l'intensità dell'amicizia ma è caratterizzato dalla pretesa da parte di ciascuno di essere 'rispettato', qui la pretesa morale diviene un postulato metafisico, il postulato del riconoscimento dell'altro come 'reale'. Tale postulato, tuttavia, non si lascia mai dedurre da una legge, ma non esprime altro che l'immediata pretesa del reale a essere colto. La percezione del vivente *in quanto* vivente comunque è, come Kant ha mostrato, un *atto di libertà*<sup>405</sup>.

---

<sup>403</sup> Qui Spaemann intende sottolineare come la realtà dei viventi non debba mai essere confusa con il *concetto* astratto di un essere generale fittizio o sognato: «il riconoscimento dell'altro come 'reale', non si lascia mai dedurre da una legge, ma non esprime altro che l'immediata pretesa del reale a essere colto» (R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, 131).

<sup>404</sup> ID., *Felicità e benevolenza*, 131. In questo passaggio, sembra che la riflessione di Spaemann inclini a un recupero del pratico che è in contraddizione con quanto si è fin qui affermato, sostenendo che la realtà dei viventi, cioè l'essere-desto-alla-realtà-dell'essere-sé dell'altro giunge a sé solo come ragione. Ora invece il nostro autore afferma che essa (cioè la realtà dei viventi) è dello stesso genere dell'evidenza morale, che è propriamente un atto pratico del soggetto, che nell'atto stesso si autodetermina, decide di sé!

<sup>405</sup> *Ib.*, 131.

In definitiva, potremmo anche dire che l'accettazione del reale (la benevolenza) è anche, nell'orizzonte etico del nostro autore, un atto di 'fedeltà' da parte dell'essere-persona in quanto essere razionale, cioè implica l'accoglienza 'fiduciosa' della verità dell'essere e delle parole dell'altro da sé, riconoscendo la dignità della sua persona e provando rispetto per la dimensione ab-soluta che in lui ci si mostra, che ci ingiunge. In una frase sintetica si potrebbe così condensare il nodo teoretico cruciale dell'"etica-ontologica" spaemanniana: «l'uomo è il luogo di apparizione dell'essere: il rispetto incondizionato per l'uomo coincide con l'adesione alla realtà<sup>406</sup>». In tal senso, il mostrarsi della realtà all'uomo benevolente, cioè la benevolenza stessa, è descritto da Spaemann come un 'dono', «che sta a fondamento di ogni dovere possibile<sup>407</sup>». Si può ben comprendere, allora, come questo dono, in ultima battuta, sia la felicità, che noi percepiamo quando ri-comprendiamo la nostra vita come una 'vita riuscita': è l'*eudaimonia*, la riuscita della vita, la quale sul piano della pura condizione di vivente e dell'istinto poteva, di contro, apparirci avvolta in antinomie insolubili. Solamente la vita è 'desta' quando la ragione è in grado di questa 'riuscita'. La vita è desta quando la ragione non è più un mezzo a servizio dell'istinto ma diviene, come già ricordato precedentemente, 'forma' della vita. Essa, allora, cessa di contrapporsi astrattamente alla vita, ma diviene concreta, si trasforma in fantasia creativa e volere deciso: bene-volenza: «in essa la realtà si mostra per come è in se stessa, cioè come luce amabile<sup>408</sup>».

La questione sin qui discussa in riferimento all'importanza da parte del soggetto del riconoscimento dell'altro da sé nelle sue implicazioni pratiche, inclina ora la nostra riflessione ad un ultimo rilevante affondo nell'impianto etico-filosofico spaemanniano: l'intricato tema della responsabilità morale. Cerchiamo allora, in sintesi, di ricostruirne i passaggi salienti.

---

<sup>406</sup> *Ib.*, 135.

<sup>407</sup> *Ib.*, 135.

<sup>408</sup> *Ib.*, 135.

## 4.2 La responsabilità morale

Nei paragrafi precedenti abbiamo potuto apprendere dalla lezione spaemanniana come il riconoscimento della persona *qua talis* e il rivolgerle quell'atteggiamento di *amor benevolentiae*, che abbiamo evidenziato essere proprio del nostro essere-sé, significhi riconoscere e tutelare i suoi diritti fondamentali. Un tale riconoscimento comporta necessariamente da parte nostra l'assunzione dei corrispondenti doveri nei confronti dell'altro *et quidem* un impegno di responsabilità, che, *in primis*, si esprime nel rispettarlo e nel prendersi cura dei suoi bisogni:

Chiamiamo *rapporto rispettoso* quel modo di agire nel quale il soggetto agente non è soltanto uno scopo o non si pone e persegue soltanto scopi, ma è in una relazione di reciproco scambio con l'altro. In tale relazione l'altro si sviluppa nella propria teleologia e così appare com'è in se stesso: il rapporto rispettoso svela ciò con cui abbiamo una relazione. La ragione in quanto destarsi alla realtà, la benevolenza nella quale ciò che è reale diviene tale per ognuno, nasce in questa modalità di rapporto e resta a essa legata. Il rapporto rispettoso è più originario<sup>409</sup> della ragione<sup>410</sup>.

Nell'orizzonte speculativo spaemanniano, dunque, è a partire dal rapporto rispettoso che si danno il destarsi alla realtà e l'*amor benevolentiae*, di cui l'essere-persona è capace in virtù della sua ragione e della sua attitudine riflessiva. La presa di coscienza, poi, del fatto che nel rapporto interpersonale l'essere-sé dell'altro da sé è potenzialmente sempre presente, avviene nella modalità della responsabilità, che coincide con un aver-cura<sup>411</sup> dell'altro e che assume la forma di quella che il nostro autore denota nella nozione di 'assistenza' (*Fürsorge*)<sup>412</sup>:

L'assistenza rinvia all'essere-sé di colui con il quale ho rapporto e che si trova coinvolto dalle conseguenze del mio agire individuale o collettivo, e, in certi casi, anche dai miei atti di omissione. Il dovere all'assistenza che sorge dalla percezione del reale, infatti, fonda anche i doveri dell'agire.

---

<sup>409</sup> Secondo Spaemann il *rapporto rispettoso* è addirittura antecedente alla ragione (*pratica*), la quale nasce in esso e vi resta indissolubilmente legata; è quindi dal rapporto di rispetto che si hanno il destarsi alla realtà e l'*amor benevolentiae*, di cui l'uomo è capace in virtù della sua ragione (*pratica*) e della sua riflessione.

<sup>410</sup> R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, 226.

<sup>411</sup> Sulla possibile distinzione fra la nozione di 'aver-cura' (forma ontologica dell'essere-sé) e del 'prendersi-cura' (forma affettivo-strumentale dell'essere-sé), rimando all'ottimo studio di A. PAPA, *L'identità esposta. La cura come questione filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

<sup>412</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Seminari di Zollikon*, Guida Editori, Napoli 2000, 200; anche ID., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2010, 240-241.

Della responsabilità e dell'assistenza si può trattare unicamente in riferimento a un ente che è strutturato teleologicamente, a un ente, dunque, per il quale ciò che accade ha una familiarità<sup>413</sup>; non è infatti possibile soccorrere alcun ente che sia ridotto al genere di essere proprio della semplice presenza perché esso è ciò che è e fintanto che lo è<sup>414</sup>.

Da questo passaggio spaemanniano, ciò che mi sembra importante rilevare è che l'assistenza si rivolge all'altro da sé nella misura in cui l'altro viene coinvolto nel mio agire; di più, l'altro viene implicato nelle conseguenze che il mio agire individuale o collettivo innesca nel breve-lungo periodo. Per tale ragione, la responsabilità morale nei confronti dell'altro, la sua 'cura', si può realizzare solo verso enti strutturati teleologicamente, poiché solo per essi i miei atti possono essere di aiuto o d'impedimento al compimento della loro finalità; di converso, sempre per il nostro autore, risulta insensato parlare di soccorso o di danneggiamento nei confronti di enti che esistono unicamente nella modalità della loro semplice presenza: « di più non si può dire: non si può fare nulla di bene o nulla di male per qualcosa che esiste semplicemente nel modo della semplice presenza<sup>415</sup>». Certamente, sottolinea inoltre Spaemann, ogni concetto di una totalità individuale non-atomica<sup>416</sup> contiene già un elemento teleologico di tal fatta. Ciò che mi pare voler evidenziare il nostro autore è che questa totalità si distingue, *de facto*, da qualsivoglia conglomerato casuale e che può ritornare a scomporsi in ogni istante, per il fatto che noi, detta totalità, la consideriamo come *telos* della cooperazione delle sue parti, *et quidem* come qualcosa che può riuscire o fallire, che può conservarsi oppure, nel peggiore dei casi, distruggersi. Soltanto se riusciamo a concepire l'idea di tali 'progetti'<sup>417</sup>, ha senso, per il nostro autore, parlare di responsabilità, poiché solo in questo caso diviene possibile discernere «atti utili da azioni inutili<sup>418</sup>», atti convenienti da azioni sconvenienti.

Inoltre, il fatto che la responsabilità sia coinvolta nel dinamismo della coscienza dell'essere-sé dell'altro con una forma di attenzione nei suoi

---

<sup>413</sup> Con il termine "familiarità", Spaemann intende «un ente con il quale ho rapporto e che si trova coinvolto dalle conseguenze del mio agire individuale o collettivo, e, in certi casi, anche dai miei atti di omissione» (R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, 226).

<sup>414</sup> R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, 226-227.

<sup>415</sup> *Ib.*, 227.

<sup>416</sup> Cfr. *Ib.*, 227.

<sup>417</sup> Cfr. *Ib.*, 227.

<sup>418</sup> *Ib.*, 227.

riguardi, di ‘cura’, evidenza, a mio parere, la connessione profonda che lega la responsabilità all’*amor benevolentiae*, ed entrambi al loro nesso con la *quaestio* del riconoscimento. Difatti, riconoscere ogni uomo come persona, ossia come soggetto di un proprio essere-sé, che si mostra nella sua libertà e spontaneità *et quidem* percepire la sua realtà, per Spaemann risulta lo snodo teorico cruciale per fondare un atteggiamento di benevolenza verso l’altro da sé, al fine di sentirsi responsabili nei suoi riguardi. Ne consegue, che, nell’impianto etico spaemanniano, il riconoscimento funge da nozione fondamentale per la ri-comprensione sia del concetto di responsabilità, sia di *amor benevolentiae*, denotandoli, nondimeno, di significazione. Se, infatti, il nostro rapporto con l’altro fosse privo di riconoscimento, non avrebbe senso parlare di attenzione o di cura all’altro nella riuscita della sua vita, così come non potrebbe esserci un senso di dovere responsabile nei confronti del suo benessere presente e futuro, poiché verrebbe meno quell’accoglienza e quell’adesione incondizionata alla realtà, sulla quale il nostro autore fonda l’esistenza interpersonale.

Spaemann distingue tra due livelli di rapporto responsabile: da una parte, egli vede la responsabilità come un rapporto adeguato nei confronti di tutto ciò che «fonda la familiarità<sup>419</sup>», quindi appunto nei confronti del bene in senso assoluto, di cui ogni ente fine in sé partecipa; dall’altra, il nostro autore parla di responsabilità riguardo a tutto ciò che è «buono per qualcosa<sup>420</sup>», ossia relativamente a ciò con cui si possiede effettivamente una ‘familiarità’ e che merita rispetto e aiuto. Questi due livelli descrivono rispettivamente «il di-che-cosa siamo responsabili e l’a-chi rispondiamo<sup>421</sup>». Quest’ultimo livello è quello che ci conduce all’esperienza concreta della responsabilità. Difatti, è a procedere dalla realtà in sé di colui verso il quale siamo responsabili che giungiamo a comprendere ‘di-che-cosa’ siamo responsabili, cioè in che cosa realmente possiamo rispettare l’altro e aiutarlo: «noi rispondiamo con la nostra responsabilità a tutto ciò che può possedere una familiarità riguardo ad un essere-sè<sup>422</sup>», cioè ad ogni realtà che si sa come tale e che può chiedere conto di ogni nostra azione contro o a

---

<sup>419</sup> *Ib.*, 228.

<sup>420</sup> *Ib.*, 228.

<sup>421</sup> *Ib.*, 228.

<sup>422</sup> *Ib.*, 228.



favore di essa, che può chiederci perché stiamo agendo in quel modo o con che diritto. Nel momento in cui sappiamo dinanzi a chi agiamo, siamo responsabili di tutto ciò che per esso ha un qualche valore.

Ora, nella misura in cui tale responsabilità considera la realtà inanimata, la responsabilità verso di essa è tale nei confronti di coloro che possono usufruirne, anche goderne e al più contemplarla. Solamente in questo divenire oggetto di un'esperienza l'ente inanimato perviene alla sua piena realtà, alla posizione del suo essere-sé. E noi rispondiamo con la nostra responsabilità a tutto quello che è in grado di possedere una familiarità riguardo a un essere-sé. Colui, quindi, al quale noi rivolgiamo la nostra responsabilità è qualsivoglia essere che dà fondamento alla familiarità, che si sa come tale e che, perciò, può chiedere di conto. In sostanza, per il nostro autore, noi abbiamo il dovere di rendere conto a ogni realtà che sia in grado di porre la domanda «Perché? E con quale diritto?<sup>423</sup>», e siamo responsabili, così, di tutto ciò che per essa ha un qualche valore. A questo punto, Spaemann, rilancia e concentra ancor più l'interrogativo sul soggetto e si chiede a chi rendiamo conto, di fatto, per la vita dell'altro?<sup>424</sup> La risposta di Spaemann non può essere che una: «a noi stessi<sup>425</sup>». Cerchiamo, allora, di mostrare la rilevanza di quest'ultimo passaggio spaemanniano.

#### *4.2.1 La responsabilità nei confronti dell'altro*

Come abbiamo già in precedenza ricordato la responsabilità presuppone qualcuno al quale rispondere, un destinatario, cioè qualcuno che possa chiedere conto e che sia aperto ad argomentazioni. L'unico essere capace di chiedere conto di cui siamo a conoscenza è l'uomo, non solamente l'altro, ma anche noi stessi:

Chiamiamo 'coscienza' quell'istanza che è presente in noi stessi, che, nel discorso interiore, chiede ragione e con la quale non è possibile scendere a compromessi. La coscienza, tuttavia, non è un'istanza fonologica che ci esenta dal dovere di render conto all'altro. Al contrario: solo la disponibilità a rispondere in linea di principio a qualunque uomo venga coinvolto dal

---

<sup>423</sup> Cfr. *Ib.*, 228.

<sup>424</sup> Cfr. *Ib.*, 230.

<sup>425</sup> *Ib.*, 230.

nostro agire, conferisce credibilità alla sentenza della propria coscienza e la distingue dall'arbitrio o dall'ideologia privata<sup>426</sup>.

La linea di fondo ribattuta dalla lezione spaemanniana appare alquanto chiara: siamo, in generale, responsabili nei confronti di ogni uomo. Tuttavia, dover rispondere al soggetto non coincide con l'essere responsabili di 'ogni' soggetto. Abbiamo, difatti, evidenziato come oggetto e destinatario della responsabilità si dispongono su due differenti livelli. Il primo consiste nell'atto di aiuto, di cura che portiamo all'ente strutturato teleologicamente per 'riuscire' nel proprio essere; il secondo, invece, cioè il destinatario, è il soggetto nella sua libertà d'agire.

Ebbene, ciò che mi appare degno di nota, al fine di pensare l'integrità dell'impianto filosofico spaemanniano, è che ciò in cui ci si imbatte primariamente in questa considerazione dell'altro come soggetto ed insieme destinatario della responsabilità è, essenzialmente, un atto del riconoscimento, ove abbiamo la possibilità di riconoscere appunto l'altro come 'soggetto reale' in grado di responsabilizzarsi per gli altri e d'essere cosciente del nostro responsabilizzar-ci per lui. Nell'istante in cui noi percepiamo l'altro nella sua realtà in sé e lo riconosciamo come persona, egli assume al nostro sguardo una peculiare posizione, chiedendoci di relazionarci a lui in un'adeguata modalità. Pertanto, ancor più rimarca il nostro autore, la nostra responsabilità 'per e nei' riguardi degli uomini si fonda sulla pretesa di ogni soggetto di essere percepito da tutti gli altri soggetti come essere-sè<sup>427</sup>, e il fatto che poi non tutti i soggetti possano indomitamente far sempre valere questa pretesa nei confronti degli altri deriva dalla finitezza dell'uomo, che ha, nondimeno, la sua espressione in ciò che la tradizione ha connotato come *ordo amoris*<sup>428</sup>. Il continuo influire, dunque, degli uni nella vita degli altri, sia per il perseguimento dei propri fini, sia allo scopo di prestare cura e soccorso al prossimo, mostra come gli uomini non si trovino gli uni di fronte agli altri come dei soggetti esistenti unicamente per se stessi, *et quidem* autosufficienti nella loro libertà, ma del tutto indifferenti agli altri, bensì, di converso, dipendono tra loro:

---

<sup>426</sup> *Ib.*, 233.

<sup>427</sup> Cfr. *Ib.*, 235.

<sup>428</sup> Cfr. *Ib.*, 235.

Noi non dipendiamo gli uni dagli altri solo per il fatto di disporre di un'unica terra in comune per dispiegare il nostro essere. Noi abbiamo bisogno gli uni degli altri anche per acquistare realtà come esseri liberi: senza interpersonalità non vi è persona. Infatti, il bambino non ancora in grado di parlare diviene essere parlante e capace di autodeterminazione soltanto dopo che altri lo hanno preso sotto la propria responsabilità. Questa assunzione di responsabilità non si fonda su un principio o su una massima ma su una percezione<sup>429</sup>. È perché il bambino esiste e ha bisogno della madre che la madre c'è per lui, non occorre nessun tipo di principio che intervenga a mediare tra di essi<sup>430</sup>.

Su queste note spaemanniane d'indubbia sensibilità speculativa, possiamo al momento concludere che la percezione dell'interpersonalità è, per il nostro autore, motivo di fondamento per qualsivoglia persona, al fine di acquistare la propria costitutiva realtà come essere libero. È solo, infatti, sotto la nostra responsabilità, continua il nostro autore, che ogni bambino apprende a comunicare e a decidere di sé, ossia a divenire ciò che egli è, e l'atto che ci spinge ad 'avere cura' di lui non si fonda assolutamente su un principio, ma al contrario sull'affermazione della realtà del suo essere-sé, grazie alla quale lo riconosciamo come essere-sé dal primo momento della sua esistenza e che è un tutt'uno con il nostro esser-ci per lui<sup>431</sup>.

#### 4.2.2 *Un'ultima domanda: «C'è una responsabilità dell'uomo in quanto uomo, una responsabilità che ha ogni uomo?»*

Rimane ancora una domanda che pungola il pensiero di Spaemann e che risulta essere fondamentale in ordine alla dimensione antropologica e morale dell'essere-persona: «C'è una responsabilità dell'uomo in quanto uomo, una responsabilità che ha ogni uomo? E ci sono determinate azioni con le quali egli vi contravviene?<sup>432</sup>». Per rispondere a tali domande, il

---

<sup>429</sup> «La percezione del vivente *in quanto* vivente è un *atto di libertà*» (R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, 131). Per Spaemann, l'affermazione della realtà dell'essere-sé è un *atto libero* e s'identica con la 'benevolenza'.

<sup>430</sup> R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, 235-236.

<sup>431</sup> Cfr. *Ib.*, 236.

<sup>432</sup> R. SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München 1986; trad. it.: *Concetti morali fondamentali*, a cura di L.F. Tuninetti, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1993, 84. Occorre qui sottolineare come, a partire da quest'opera, *Moralische Grundbegriffe*, e fino ai contributi più recenti, tra i quali *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns* (2001) e *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne* (2007), ma anche il piccolo saggio *Divorzio e comunione*, in S. BELARDINELLI, *Diciamoci la verità: non è tutto una favola. Il cristianesimo e le sfide del tempo presente* (2015), Spaemann continui a riproporre sempre la dicotomia tra l'oggettività della norma e la soggettività del giudizio di coscienza (concezione intellettualista). Anzi, proprio nell'ultimo saggio sopracitato, Spaemann, rifacendosi a una citazione tratta da Boezio, asserisce che un atto non può essere

nostro autore richiama alla nostra attenzione l'imperativo categorico kantiano nella sua seconda formulazione, che ci vieta di considerare l'uomo solamente mezzo e non insieme sempre anche come fine:

Kant ha formulato l'imperativo che si pone ad ogni uomo nei seguenti termini: non ci è lecito in un'azione usare noi stessi o degli altri semplicemente come mezzo. A questa affermazione è stato obiettato che ciascuno di noi usa continuamente gli altri come mezzo per ottenere determinati scopi; tutta la vita sociale poggia in definitiva su questa realtà. Ma questo lo sapeva naturalmente anche Kant. Quello che egli voleva dire è che noi possiamo usare gli altri sempre solo parzialmente come mezzo. Approfittiamo di certe capacità e attività dell'altro. Ma con ciò non viene tuttavia negato che l'altro sia a sua volta uno scopo in se stesso e che egli abbia ugualmente il diritto di fare ricorso al servizio di altri uomini come lui. Questi perciò non viene negato in quanto persona<sup>433</sup>.

Per Spaemann, dunque, la responsabilità di ogni essere-persona si dà proprio nel rispettare, al di là di tutto, la dignità della persona, *et quidem* nel porre questo rispetto a fondamento dell'atto del riconoscimento dell'altro da sé. Chi, infatti, dimentica la dimensione umana del fine in sé non riconosce l'uomo in quanto persona e questo avviene quando, ad esempio, un uomo viene torturato, ridotto in schiavitù o ucciso seppur innocente. Queste azioni, continua Spaemann, vanno al di là della relatività circostanziale del bene e del male e sono cattive in ogni caso<sup>434</sup>, poiché ledono la dignità umana. Là dove la dignità viene calpestata, cade ogni calcolo delle conseguenze, sia a breve che a lungo termine. Pertanto, la responsabilità di ogni soggetto risiede proprio in questo, cioè nel rispettare più di ogni altra cosa la dignità della persona e nel fare di questo rispetto la base per ogni tipo di considerazione successiva riguardo a effetti e conseguenze; in una parola, la responsabilità dell'uomo in quanto uomo nei confronti dell'altro sta nell'atto del riconoscimento. Per una siffatta ragione, prosegue il nostro autore, colui che si oppone all'uccisione dell'altro-

---

parzialmente buono, ma è tale solo quando lo è integralmente. La presenza di un difetto qualsiasi priva l'atto della sua bontà. Alla base di quest'assunto, sta evidentemente la dottrina dell'*intrinsic malum*, di cui anzi esso coincide con la parte positivamente riguardante il bene. Più radicalmente, inoltre, qui appare nascondersi una posizione d'idealismo morale astratto dalla complessità della storia. Al riguardo, cfr. M. CHIODI, *Amoris Laetitia: il capitolo VIII. Testo, contesto e questioni teoriche*, dispensa di Teologia morale fondamentale-I, Ciclo di Specializzazione, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano 2017-2018, 11.

<sup>433</sup> *Ib.*, 84.

<sup>434</sup> Qui sembra proprio che Spaemann sottenda alla sua filosofia la tradizionale concezione dell'*intrinsic malum*.

innocente non è responsabile della morte degli altri dieci uomini che il suo ricattatore sterminerà. Difatti, la speranza di salvare quelle vite non dà a costui il diritto né la giustificazione morale di ucciderne una per propria mano. L'uomo buono è, infatti, per il nostro autore, colui la cui «coscienza traduce il “non mi è lecito farlo” in un “non mi è possibile farlo”<sup>435</sup>», ossia colui che omette sulla base di un principio morale anche le azioni che altrimenti, da una prospettiva puramente fisica, sarebbe invece in grado di attuare. Questo è quanto accade nella coscienza: secondo Spaemann, la dimensione che porta l'essere-persona a essere responsabile nella giusta misura, cioè a comprendere che cos'è bene e che cos'è male, è la coscienza e, sempre parafrasando la lezione spaemanniana, se è vero che mediante la coscienza il soggetto, in quanto singolarità, diviene l'universale, cioè una totalità di senso, allo stesso modo è anche vero che per l'essere umano non vi può essere bene, senso, giustificazione, se l'universale, cioè ciò che obiettivamente è buono e giusto, non si mostra alla coscienza del soggetto stesso come appunto buono e giusto (l'universale si dà nel singolare e viceversa):

La coscienza è la presenza di un punto di vista assoluto in un essere finito; il radicamento di questo punto di vista nella sua struttura emozionale. In questo modo l'universale, l'obiettivo, l'assoluto è già presente nel singolo uomo: per questa e per nessun'altra ragione parliamo di dignità dell'uomo. Se è vero allora che attraverso la coscienza l'uomo stesso, il singolo uomo, diventa l'universale, una totalità di senso, è vero però anche che per l'uomo non vi può essere bene, senso, giustificazione, se l'universale, cioè che è obiettivamente buono e giusto, non si mostra per lui nella sua coscienza come buono e giusto<sup>436</sup>.

Dunque, la coscienza viene descritta da Spaemann come un doppio movimento spirituale: da un lato, un movimento eleva il soggetto al di sopra di sé, al livello dell'universale, conducendolo alla ricerca di ciò che è buono e giusto in sé e spingendolo, paritempo, a relativizzare i suoi interessi e le sue valutazioni particolari; dall'altro, il secondo movimento della coscienza riporta il soggetto a se stesso, cioè alla propria individualità (singolarità) particolare, imponendogli, proprio in virtù del suo essere una totalità in se stesso, di assumersi le sue responsabilità come singolo senza imputarle alla coscienza altrui o attribuirle semplicemente alla morale della sua epoca:

---

<sup>435</sup> R. SPAEMANN, *Concetti morali fondamentali*, 85.

<sup>436</sup> *Ib.*, 89.

La coscienza deve essere descritta come un doppio movimento spirituale. Un movimento porta l'uomo al di sopra di sé. Questo movimento gli fa relativizzare i suoi interessi e desideri, gli fa cercare che cosa sia buono e giusto in sé. E per essere sicuro di non ingannare se stesso l'uomo deve vivere confrontandosi con altri a proposito del bene e del giusto, in una comunità morale. [...]. Non vi è coscienza senza la disponibilità a formare e ad informare. [...]. Ma la coscienza comporta poi anche il secondo movimento che riporta di nuovo l'individuo interamente a se stesso. [...]. L'individuo deve dunque decidere quando abbandonare l'infinità delle ponderazioni, mettere fine alla discussione razionale e passare con convinzione all'azione. Questa convinzione che ci fa mettere fine alla discussione razionale la chiamiamo appunto coscienza<sup>437</sup>.

Da questo passaggio spaemanniano possiamo comprendere che, se da una parte un movimento della coscienza eleva il soggetto al di là di sé, a un piano universale, portandolo alla ricerca di ciò che è buono e giusto in sé e, *simul*, inducendolo a relativizzare i suoi interessi particolari, dall'altra, il secondo movimento della coscienza riconduce il soggetto a se stesso, ossia alla propria singolarità, imponendogli – proprio grazie al suo essere potenzialmente universale, cioè una totalità in sé, come precedentemente si ricordava – di assumersi le sue responsabilità come soggetto singolare senza imputarle all'altrui coscienza o attribuirle, *sic et simpliciter*, alla morale del suo tempo. Certo è che, nella concezione del nostro autore, la coscienza non esige da parte del soggetto la realizzazione di ciò che è obiettivamente il meglio, bensì ciò che, in conformità alle nostre possibilità, percepiamo essere la migliore soluzione:

Essa (*la coscienza*) non consiste nella certezza di fare ciò che è obiettivamente il meglio. Il politico, il medico, il padre o la madre non fanno sempre con certezza se quello che fanno o consigliano di fare sia il meglio alla luce della totalità delle conseguenze. Ma ciò che essi possono sapere è che è il meglio di ciò che è per loro possibile al momento attuale e stando alle loro conoscenze, e questo basta perché la coscienza sia convinta<sup>438</sup>.

Si potrebbe, quindi, anche asserire che il soggetto che sente dalla propria coscienza di non poter agire *et quidem* di non voler-poter-agire in una modalità che gli appare nociva e, nondimeno, lesiva alla propria e all'altrui dignità, non è per tale ragione prigioniero della propria interiorità; al contrario, egli può esprimere in modo eloquente la propria libertà: «quest'uomo è libero. È, infatti, come dicevano i greci, in amicizia con se

---

<sup>437</sup> *Ib.*, 89-91.

<sup>438</sup> *Ib.*, 91. [*Il corsivo tra parentesi tonde è nostro*].

stesso<sup>439</sup>». Una coscienza delicata e libera è, allora, a detta di Spaemann, il segno di un uomo interiormente aperto e libero e non ha niente a che vedere con un soggetto pieno di scrupoli che invece di guardare il bene e il giusto guarda, al contrario, continuamente a se stesso, osservando, nondimeno e sospettosamente, i suoi passi: «questa è una forma patologica<sup>440</sup>». Vi sono inoltre alcuni, continua Spaemann, che pensano che l'inquietudine della coscienza sia sempre una malattia. Costoro ritengono che sia compito degli psicologi liberare il soggetto da questa *inquietudo*, cioè dai cosiddetti sensi di colpa<sup>441</sup>. In realtà, al nostro autore preme sottolineare come sia una “malattia” il non essere in grado di avere la coscienza inquieta, il non essere capace di avere sensi di colpa, così come è una “malattia” il non essere in grado di sentire il dolore. Difatti, il dolore è pedagogico alla vita, poiché esso è il segnale di un pericolo che la minaccia. È “malato”, a detta di Spaemann, soltanto colui che sente dolore senza che vi siano cause organiche a provocarlo e ugualmente “malato” è l'uomo pieno di scrupoli che senza avere colpa ha la coscienza inquieta, perché nell'essere umano sano l'inquietudine della coscienza è il segnale di una colpa, di un atteggiamento che contraddice la propria natura e quella della realtà.

Un'osservazione conclusiva da parte del nostro autore riguarda il carattere personale (singolare-universale) della coscienza, cioè la coscienza è sempre coscienza di una singolarità, che interpreta come giusto e buono ciò che il soggetto percepisce come giusto e buono. In sostanza, nella struttura etico-filosofica spaemanniana, ciò che rende buona la coscienza dell'essere-persona, anche nel momento in cui il soggetto compie un atto erroneo, è la capacità dell'essere-sé e la sua disponibilità a ripensare in modo serio sui propri giudizi; quindi, ad aprirsi al confronto sincero e moderato con gli altri, che lo conduce, paritempo, al rispetto per gli altri come riconoscimento del *loro* essere-sé e della «sacralità della loro coscienza<sup>442</sup>», quella sacralità di cui il filosofo precristiano Seneca scriveva: «abita in noi uno spirito sacro che osserva e vigila sulle nostre buone e cattive azioni».

---

<sup>439</sup> *Ib.*, 93.

<sup>440</sup> *Ib.*, 95.

<sup>441</sup> Cfr. *Ib.*, 95.

<sup>442</sup> *Ib.*, 99.

## CONCLUSIONE

In questo lavoro di ricerca vorrei tentare, in modo sistematico, di articolare i nodi cruciali della riflessione filosofica di Robert Spaemann.

Nel testo che precede, sullo sfondo della sua biografia intellettuale (cap. 1), sono stati sviluppati tre nuclei teorici fondamentali: il concetto di 'natura' e l'inversione della teleologia (cap. 2), la definizione della nozione di 'persona' (cap. 3) e, infine, il dispiegamento dell'esperienza morale mediante i principi dell'*amor benevolentiae*, del riconoscimento dell'altro e della responsabilità morale (cap. 4).

Ho cercato così di dialogare, in senso critico, con il contributo filosofico e teologico di Robert Spaemann in ordine alla *quaestio* dell'essere-persona e della dignità dell'uomo, temi che riscuotono un grande interesse nel panorama culturale odierno e che continuamente ritornano al centro di accesi dibattiti soprattutto nel campo della teologia, della filosofia della politica, del diritto e della bioetica. L'interesse specifico della ricerca si è concentrato sull'indagine teoretica delle ragioni che fondano le nostre concezioni ontologiche sull'essere umano e sulla natura, e che, *simul*, ci forniscono un orizzonte peculiare da cui osservare il mondo. In particolar modo, ho provato a mostrare come l'ontologia teleologica spaemanniana possa trovare una collocazione nel panorama filosofico contemporaneo come un nuovo tentativo di combattere la prospettiva dualistica cartesiana di *res cogitans et res extensa*, riportando alla luce una concezione unitaria dell'essere-persona tipicamente classica, che cerca di armonizzare non solo l'uomo con se stesso, riavvicinando corporeità e interiorità, ma anche l'uomo con l'ambiente in cui vive, completando in tal modo il difficoltoso percorso di autocomprensione dell'essere-persona, che impegna ogni soggetto nella ricerca del giusto rapporto che lo lega alle circostanze della sua esistenza.



L'anello di congiunzione che permette un tale approccio filosofico in ordine alla concezione dell'essere-persona, Spaemann lo individua nella nozione di 'vita': "vivere è l'essere dei viventi", asseriva infatti Aristotele, e Spaemann aggiunge: la *ratio* è la "forma della vita", dichiarando così l'uomo l'unico essere vivente capace di comprendere il senso dell'esistenza e di 'aver cura' (*fürsorgen*), in modo responsabile, di tutte le altre specie viventi. *In primis*, dunque, per Spaemann l'uomo è un essere vivente, che condivide insieme agli altri esseri viventi il proprio esistere nel mondo, il proprio essere reale. Tuttavia, a differenza di tutte le altre forme di vita, l'uomo non coincide con la sua natura, ma la 'possiede' e, grazie alla *ratio*, è capace di oltrepassarla, abbandonando così la sua prospettiva autocentrata, propria – *naturaliter* – di ogni essere vivente. In altre parole, l'individuo, in virtù della sua capacità di 'autotrascendersi', cioè di abbandonare la propria soggettività e di cogliere l'essere in quanto essere, nella sua realtà libera da qualsivoglia prospettiva oggettivante, è una 'persona', un essere morale.

La considerazione dell'uomo come 'persona' rappresenta, in questo lavoro di ricerca, il nucleo centrale delle riflessioni ontologiche e antropologiche del nostro autore: "la persona è ogni appartenente alla specie umana". L'affermazione che la persona, cioè l'uomo, è ciò che discende dall'uomo, potrebbe subire l'accusa da parte di qualsiasi filosofo di essere una sorta di *petitio principii*; Spaemann, invece, la afferma con vigore e consapevolezza e ne fa il baluardo della sua (possibile) 'teoria sull'uomo'.

Parimenti, il nostro autore non si ritrae davanti al pericolo di essere criticato per il suo linguaggio biologistico: l'uomo, asserisce Spaemann, è indubbiamente membro della specie *homo sapiens*, cioè individuo naturale che non può essere descritto come pura soggettività o interiorità; tuttavia, egli ha un modo di appartenere alla propria specie totalmente diverso dal modo in cui ogni altro essere vivente appartiene alla propria specie. La specie umana, infatti, non designa per Spaemann solamente una comunità biologica; al contrario, la sua definizione è inseparabile dagli elementi storici, sociologici, culturali e morali che interessano l'esistenza dell'uomo e che lo descrivono nella sua completa realtà. In sostanza, parlare della specie *homo sapiens* significa per Spaemann parlare dell'"umanità". Lungi, quindi, da qualsivoglia riduzionismo che tenti di esaurire l'ontologia umana

nei suoi aspetti esteriori, naturalistici e oggettivabili, o di converso nella sua dimensione soggettiva, interiore e spirituale, l'intento della riflessione spaemanniana è quello di cogliere l'essere dell'uomo nella sua "totalità" reale. Rimane però, a mio parere, aperta la domanda e fondato il sospetto che, pur con tutte le accortezze critiche di Spaemann, il suo discorso rimanga oscillante tra un inesauribile intellettualismo e il corrispondente naturalismo. Non a caso, infatti, l'essere dell'uomo non si esaurisce per il nostro autore nella sfera dell'essere, nell'ontologia, ma si esprime nella sua realtà più vera nell'etica; ossia, l'essere è, al pari del bene, un problema 'pratico'.

Quest'asserzione di Spaemann è d'importante rilevanza filosofica ed è anche il *fil rouge* che ha condotto la presente ricerca: l'articolazione triadica della tesi è, infatti, pensata per mostrare il percorso di autocomprensione dell'essere umano, che inizia, nel secondo capitolo, dalla concezione ontologico-metafisica della natura umana e della sua capacità di autotrascendenza e arriva, nel quarto capitolo, all'espressione 'pratica' di tale natura e autotrascendenza, che si manifestano realmente solo nell'etica, mediante l'"*amor benevolentiae*" e il "riconoscimento" della persona. È importante notare come, in questo percorso di autocomprensione dell'umano, l'essere dell'uomo trovi la sua realtà in una dimensione che precede la differenziazione di teoria e prassi e che le comprende in sé in un'unità (la costituzione *uno actu* di metafisica ed etica), la quale non è vuota di significato, ma al contrario è concreta, poiché sempre rivolta all'uomo reale, non astratto, cioè a quello che Spaemann chiama l'"essere-sé" (*Selbstsein*). Per cogliere questa realtà il soggetto deve compiere un atto morale, cioè un atto di *amor benevolentiae*, con cui egli decide di abbandonare la propria soggettività 'naturale' per dischiudersi all'altro, per "lasciar-lo essere" (*sein-lassen*). Pertanto, afferma qui Spaemann, aprendo una prospettiva interessante, l'essere-sé, l'essere reale dell'altro, non deve essere 'conosciuto' (dalla ragione), bensì appella di essere 'esperito', incontrato dentro una relazione, ove egli si mostra al soggetto a condizione che il soggetto medesimo sia disposto ad accoglier-lo, a lasciar-lo essere nella sua spontaneità. Se, dunque, l'altro è riconoscibile

solo mediante un atto morale, la dimensione della relazione interpersonale diventa l'elemento chiave per l'esperienza della realtà.

Secondo Spaemann, difatti, la consapevolezza dell'essere-persona è la consapevolezza dell'essere con gli altri, dell'essere-persona tra le persone, cioè parte di una comunità d'individui dotati di una finalità propria, assoluta, di una "dignità inviolabile" e, tuttavia, diverse l'una dall'altra, in virtù di un'individualità unica, irriducibile e irripetibile.

In tal senso, il discorso spaemanniano del riconoscimento dell'altro come essere-sé s'intreccia con il concetto di "dignità umana". Ogni uomo, infatti, gode – *naturaliter* – di una dignità inviolabile, che appartiene al suo stesso essere, cioè al suo fine in sé, manifestazione dell'assoluto e detentore di un significato interiore incommensurabile, che si sottrae al carattere accidentale o relativo delle condizioni empiriche. Ne consegue che l'esigenza che guida Spaemann a insistere sul carattere incondizionato del riconoscimento è dettata dal fatto di voler puntare l'indice contro la situazione allarmante esplosa nella società moderna, dove la dignità umana appare, al suo sguardo, minacciata dalla considerazione oggettivistica e impersonale dell'uomo da parte dello scientismo. Di qui, l'affondo di Spaemann nel rimarcare l'importanza di non cedere mai a quelle proposte socio-politiche o filosofiche che tentano di dividere l'umanità in classi di "persone" e di "non-persone" e che consegnano in mani umane il diritto, e in taluni casi anche il dovere, di discriminare le seconde rispetto alle prime. L'essere-persona, sottolinea sempre il nostro autore, fa parte della natura dell'uomo, anzi coincide con essa nella sua totalità e nella particolarità del suo sapersi trascendere; non ne raffigura soltanto alcuni aspetti specifici, quali la razionalità o l'autocoscienza, né può essere accreditata a qualcuno da parte di altri attraverso un atto di cooptazione.

All'interno, quindi, di una siffatta prospettiva ontologica, appare evidente come l'atto del riconoscimento rappresenti la chiave di volta che regge tutta l'etica filosofica spaemanniana. Si può ritrovare qui l'inizio di un superamento dell'intellettualismo? Fino a che punto l'autore è andato fino in fondo nel perseguire quest'interessante apertura? Nel quarto capitolo di questo elaborato di ricerca, il riconoscimento occupa, difatti, la posizione centrale tra l'*amor benevolentiae* e il principio di "responsabilità", dal

momento che esso è l'asse portante di questi due momenti etici. Nessun atto di benevolenza potrebbe aver luogo senza il presupposto del riconoscimento dell'essere-persona: solo le persone sono capaci di benevolenza e solo le persone sono in grado di apprezzare (o rifiutare) l'atto di benevolenza che viene loro rivolto. Parimenti, solo le persone sono soggetti "responsabili", che devono rendere conto a se stessi o ai propri simili delle conseguenze e della moralità dei propri atti, anche nei confronti di altri esseri viventi o inanimati. Solo nell'atto del riconoscimento è, pertanto, possibile, secondo Spaemann, la realizzazione di ogni nostra relazione o atto morale e, ancor prima di qualsivoglia altra cosa, è possibile il nostro "essere-persona". Come si è potuto appurare nella scrittura di questa tesi, dalla *quaestio* del riconoscimento, così come ci viene offerta da Spaemann, è possibile ripercorrere tutti i concetti fondamentali in ordine alla nozione di persona nelle sue accezioni ontologiche e morali, e riconfermare, pertanto, la necessità di risalire da una pluralità di prospettive diverse, indotte dalla riflessione moderna e contemporanea, ad una visione unitaria del soggetto, in grado di cogliere ogni individuo nella sua esistenza concreta, nel suo ambiente storico-sociale e personale, cioè nella sua dimensione "vitale".

In quest'orizzonte di senso, mi è sembrato di cogliere l'originalità, ma anche lo sviluppo coerente e completo della filosofia di Spaemann. Credo, in sostanza, che il contributo di Spaemann alla concezione dell'uomo e della realtà, così come alla nozione di persona, che da essa deriva e in essa si sviluppa, sia un arduo tentativo di muoversi controcorrente rispetto alla strada seguita dalla modernità, per cercare di combattere quella forma di cartesianesimo latente che è spesso sottesa anche nelle teorie scientifiche più recenti.

Tuttavia, come tutte le costruzioni filosofiche anche quella di Spaemann ha, *naturaliter*, i suoi limiti, che si esprimono principalmente nell'incapacità (fors'anche nell'impossibilità) di sviluppare le implicazioni pratiche connesse ad alcuni concetti chiave, come, per esempio, le scelte etiche relative alla crisi ecologica, o ancora i limiti concreti del 'riconoscimento' nelle situazioni di attualità di evidente misconoscimento della persona e della dignità umana. La ragione di questo sta nel fatto che, in diffusi passaggi riflessivi della sua produzione filosofica, Spaemann

sottenda un'impostazione intellettualistica, tipica della sua pregressa formazione neoaristotelica. In particolare, occorre sottolineare come, nell'ontologia metafisica spaemanniana, l'istanza dell'universalità dell'essere-persona venga facilmente "oggettivata" in una "facoltà antropologica", che è identificata nella *ratio*, con il relativo difetto di reificare in essa l'universalità storica del sé. Nella pretesa di far coincidere metafisica ed etica (appunto la loro costituzione *uno actu*, secondo la lezione spaemanniana), la ragione metafisica spaemanniana appare, di converso, essere 'arbitro' della ragione pratica! Ne consegue che l'istanza universale del soggetto è, sì, necessaria, perché dice l'appello veritativo all'universalità che è inscritto nella coscienza, ma non può essere ridotta ad una 'facoltà' dell'uomo, quasi sezionandone la singolarità e unicità irripetibili<sup>443</sup>.

In questo senso, ritengo che sia impossibile un'ontologia (metafisica) che prescindia dall'esperienza e dal fenomenologico. Qui si radica il profondo limite della filosofia di Spaemann. Difatti, l'ontologia (metafisica) del nostro autore non cerca di riformulare le esperienze fenomenologiche in una concettualità universale, ma l'esperienza del soggetto rimane sempre un'esperienza del soggetto trascendentale ("intuizione"!), valutata da una ragione (metafisica). Pertanto, ciò che difetta la proposta filosofica di Spaemann non è il mancato tentativo di elaborare una "teoria della persona", ma la pretesa di elaborare una teoria della persona che non proceda dall'esperienza concreta del soggetto. Infatti, proprio perché l'esperienza è riferita alla coscienza, essa implica un'ermeneutica, che risulta essere assente nell'impianto ontologico spaemanniano. Di converso, quindi, alla proposta teoretica esaminata, è il nodo dell'ermeneutica che apre alla ripresa ontologica della fenomenologia. L'esperienza etica, difatti, in quanto esperienza di interpellazione da parte di un'istanza che nella sua absolutezza si presenta in grado di autorizzare la decisione, abbisogna dell'ontologia: dal suo interno, infatti, l'esperienza morale postula l'ontologia, poiché in questa viene tematizzata la questione della verità, dell'altro come essere-sé, garantendo in questo modo il

---

<sup>443</sup> Cfr. M. CHIODI, *Teologia morale fondamentale* (Nuovo Corso di Teologia Morale 1), Queriniana, Brescia 2014, 537; 540-541.

“fondamento” (non intellettualisticamente inteso) ontologico, l’assolutezza, all’esperienza etica stessa, nel suo dar-si alla coscienza.

Nonostante le implicite fragilità dell’elaborazione teorica dell’edificio filosofico spaemanniano, posso concludere che l’impostazione ontologica e antropologica del nostro autore meriti comunque un’attenzione, in virtù di un suo solido e ampio bagaglio culturale di storia della filosofia e di una capacità riflessiva poliedrica e multiforme. Ritengo, infatti, che ognuno di noi possa trovare un fecondo stimolo educativo e formativo – sia a livello personale che sociale – nella proposta spaemanniana di ritornare, dinanzi alle situazioni problematiche che scuotono il nostro attuale senso etico, a riflettere in maniera profonda su cosa significhino ancora le parole “persona”, “dignità” e “rispetto”.

## BIBLIOGRAFIA

### Opere di Robert Spaemann

SPAEMANN R., *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur philosophische Anthropologie*, Pieper, München – Zürich 1987; trad. it.: *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, a cura di L.F. Tuninetti, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006.

SPAEMANN R., *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Klett-Cotta, Stuttgart 2007; trad. it.: *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità* (Come se Dio non fosse 1), a cura di L. Cappelletti e S. Kritzenberger, Cantagalli, Siena 2008.

SPAEMANN R., *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald*, Kösel, München 1959, Stuttgart 1998<sup>2</sup>; trad. it.: *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione. Studi su L.G.A. de Bonald*, a cura di C. Galli e L. Allodi, Laterza, Roma – Bari 2002.

SPAEMANN R., *Essere persone*, in G. BROTTI (ed.), *Essere persone* (Orso blu 25), Editrice La Scuola, Brescia 2013.

SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen. Versuche über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, 1998<sup>4</sup>; trad. it.: *Felicità e benevolenza*, a cura di M. Amori, Vita e Pensiero, Milano 1998.

SPAEMANN R., *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, 2002<sup>2</sup>.

SPAEMANN R., *Moralische Grundbegriffe*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München 1986; trad. it.: *Concetti morali fondamentali*, a cura di L.F. Tuninetti, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1993.

SPAEMANN R., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996, 1998<sup>2</sup>, 2006<sup>3</sup>; trad. it.:

*Persone. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*, a cura di L. Allodi, Laterza, Roma – Bari 2005.

SPAEMANN R., *Philosophische Essays*, Reclams, Stuttgart 1983, 1993<sup>2</sup> (ampliata con i saggi: *Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie* (1984); *Funktionale Religionsbegründung und Religion* (1985); *Das Ende der Modernität?* (1987)).

SPAEMANN R., *Rousseau. Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur*, Pieper, München – Zürich 1980, München 1992<sup>2</sup>.

SPAEMANN R., *Tre lezioni sulla dignità della vita umana*, Lindau, Torino 2011.

SPAEMANN R., *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*, Klett, Stuttgart 1977; trad. it.: *Per la critica dell'utopia politica*, a cura di S. Belardinelli, Franco Angeli, Milano 1994.

SPAEMANN R., *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Kohlhammer Klett-Cotta, Stuttgart 1963, 1990<sup>2</sup>.

### **Contributi di Robert Spaemann**

SPAEMANN R. – LÖW R., *Natürliche Ziele: Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005.

SPAEMANN R., *Divorzio e comunione*, in S. BELARDINELLI, *Diciamoci la verità: non è tutto una favola. Il cristianesimo e le sfide del tempo presente* (Famiglia lavori in corso), Cantagalli, Siena 2015.

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

### **Raccolte di saggi in onore di Robert Spaemann**

BUCHHEIM T. – SCHÖNBERGER R. – SCHWEIDLER W. (a cura di), *Die Normativität des Wirklichen. Für Robert Spaemann zum 70. Geburtstag*, Klett-Cotta, Stuttgart 2002.



LAUFS A., *Laudatio auf Robert Spaemann. Rede in der Aula der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg anlässlich der Verleihung des Karl Jaspers-Preises am 28. November 2001*, inedito. Disponibile solo la versione digitale all'indirizzo: <http://www.uni-heidelberg.de/press/news/2111laufs.html>.

LÖW R. (a cura di), *OIKEIΩΣΙΣ. Festschrift für Robert Spaemann*, Acta Humaniora, Weinheim 1987.

### **Studi critici su Robert Spaemann**

ADAM K., «Robert Spaemann: ein konsequent unabhängiger Denker», *Die Welt* (2001).

ALLODI L., «Destra e sinistra dopo la modernità», *Ideazione* IX/2 (2003) 191-198.

AMORI A., «Il pensiero di Robert Spaemann tra critica della modernità ed ontologia teleologica», *Rivista di teologia neoscolastica* XCVII (2005) 55-103.

BOOMGAARDEN J., «Eudämonie und Liebe. Eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Robert Spaemann», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* LII/1-2 (2005) 262-277.

DIEHL U., «Wie ist es, ein Jemand und kein Etwas zu sein?», *Internationale Zeitschrift für Philosophie* VIII/1 (2001) 104-112.

ISAK R., *Evolution ohne Zeit? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag*, Herder, Freiburg/Br. – Basel – Wien 1992.

JANTSCHKEK T., «Von Personen und Menschen. Bemerkungen zu Robert Spaemann», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* XLVI (1998) 465-484.

KUHLMANN A., «“Ist da jemand?”. Robert Spaemann und die Bioethik», *Merkur* LI/2 (1997) 539-543.

LANGTHALER R., «Über “Seelen” und “Gewissen”. Robert Spaemanns Aktualisierung thomistischer Motive», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* XLVI (1998) 485-500.

- LARMORE C., «Personen und Anerkennung», in «Symposium zu: Robert Spaemann: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen “etwas” und “jemand”», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* XLVI/3 (1998) 459-464.
- LÜBBE H., *La politica dopo l'Illuminismo. Saggi filosofici*, a cura di L. Allodi, Editrice Ideazione, Roma 2005 (orig. ted. *Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze*, W. Fink Verlag, München 2001).
- NISSING H.-G. (a cura di), *Grundvollzüge der Personen. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2008.
- REHBOCK T., «Zur Gegenwärtiger Renaissance und Krise des Personsbegriffs in der Ethik-ein kritischer Literaturbericht», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* XXIII/1 (1998) 61-86.
- SABANGU P.S., «La persona come paradigma dell'essere. Intervista a Robert Spaemann», *Ideazione* IX/2 (2003) 217-227.
- SABANGU P.S., «Natura, persona e ragione: l'impostazione antropologica di Robert Spaemann», *Ideazione* IX/2 (2003) 204-209.
- SABANGU P.S., *Persona, natura e ragione. Robert Spaemann e la dialettica del naturalismo e dello spiritualismo*, Armando, Roma 2005.
- SCHÖNBERGER R., *Robert Spaemann*, in NIDA-RÜMELIN (a cura di), *Philosophischen der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Von Adorno bis Wright*, Stuttgart 1999<sup>2</sup>.
- SUN HSIAO-CHIN, *Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? Die Kontroverse über Theologie und Deontologie in der Moralgündung unter besonderer Berücksichtigung von Josef Fuchs und Robert Spaemann*, EOS, München 1994.
- WELSCH W., *Unsere moderne Postmoderne*, Acta Humaniora, Weinheim 1987.
- ZABOROWSKI H., «Menschen, Personen und die Natur jenseits des Biologismus. Eine Antwort auf kritische Einwände gegen Robert Spaemanns Philosophie des Personseins», *Philosophisches Jahrbuch* CIX (2002) 185-195.

## Saggi, articoli, contributi filosofico-teologici consultati

- AA. VV., *Filosofia pratica e scienza politica*, a cura di C. Pacchiani, Francisci, Abano-Padova 1980.
- AA. VV., *Teorie etiche contemporanee*, a cura di C.A. Viano, Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- ABBAGNANO N., *Storia della filosofia. La filosofia contemporanea*, UTET, Torino 1994.
- ANGELINI G., «Antropologia teologica. La svolta necessaria», *Teologia* 34 (2009) 322-349.
- ARENDT H., *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964 (orig. ingl. *The Human Condition*, 1958; trad. ted. *Vita activa oder vom tätigen Leben*, 1960).
- BUBNER R., «Eine Renaissance der praktische Philosophie», *Philosophische Rundschau* 22 (1975) 1-34.
- BUBNER R., *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984.
- CHIODI M., *Etica della vita. Le sfide della pratica e le questioni teoriche* («Lectio» 6), Glossa, Milano 2006.
- CHIODI M., *Teologia morale fondamentale* (Nuovo Corso di Teologia Morale 1), Queriniana, Brescia 2014.
- GADAMER H.-G., *Verità e metodo. Vol. 1: Lineamenti di un'ermeneutica filosofica*, Bompiani, Milano 2001 (orig. ted. *Wahrheit und Methode*, 1960).
- HABERMAS J., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1988; trad. it. a cura di M. Calloni, *Il pensiero postmetafisico*, Laterza, Roma – Bari 1991.
- HABERMAS J., *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1973.
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2010.
- HERMANNI F. – BUCHHEIM T. (a cura di), *Das Leib-Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinischnaturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, Fink, München 2006.

- ILTING K.-H., «Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik»,  
*Philosophisches Jahrbuch LXXII* (1964-1965) 38-58.
- ILTING K.-H., «Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit»,  
*Philosophisches Jahrbuch LXXII* (1964-1965) 84-102.
- MARX K. – ENGELS F., *Werke*, vol. I, Dietz, Berlin 1976.
- PARFIT D., *Ragioni e persone*, trad. it. a cura di R. Rini, Il Saggiatore,  
Milano 1989.
- PLESSNER H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die  
philosophische Anthropologie*, Walter de Gruyter, Berlin 1952.
- RIEDEL M., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach,  
Freiburg i.Br. 1972-1974.
- RITTER J. – GRÜNDER K. – GABRIEL G., *Historisches Wörterbuch der  
Philosophie*, vol. 7, Basel 1989.
- RITTER J., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*,  
Surkamp, Frankfurt a.M. 1969; trad. it., *Metafisica e politica*,  
Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983.
- STRAUSS L., «Scienza sociale e umanesimo», *Ideazione* 1 (2004) 198-208.
- STRAUSS L., *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977.
- TENBRUCK F.H., *Die unbewältigte Sozialwissenschaften oder die  
Abschaffung des Menschen*, Styria, Graz 1984.
- VÖGELIN E., *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1964 (orig. ingl. *The  
New Science of the Politics*, 1952).

## Fonti

- DENZINGER H. – SCHÖNMETZER A., *Enchiridion Symbolorum (=DS)*,  
Barcellona – Freiburg – Roma 1976<sup>36</sup>.  
*La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2009.

## Classici greci e latini

- AGOSTINO, *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2004<sup>2</sup>.
- ARISTOTELE, *De generazione animalium*, a cura di H.J. Drossaart Lulofs,  
Oxford University Press, Oxford 1972.

- ARISTOTELE, *Ethica nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma – Bari 2003.
- ARISTOTELE, *I frammenti dei dialoghi*, a cura di R. Laurenti, Loffredo, Napoli 1988.
- ARISTOTELE, *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2003<sup>2</sup>.
- ARISTOTELE, *Politica*, a cura di C.A. Viano, Rizzoli, Milano 2002.
- ARISTOTELE, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma – Bari 2005.
- BOEZIO S., *Patrologiae Latinae*, 64, Brepols, Turnhout (Belgio) 1979.
- GAIUS, *Le istituzioni di Gaio*, a cura di M. Balzarini, Giappichelli, Torino 1998.
- PLATONE, *La Repubblica*, trad. it. a cura di F. Sartori, Laterza, Roma – Bari 2003<sup>2</sup>.
- SENECA, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994.

#### **Altre opere consultate**

- AA. VV., *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, Marietti, Genova 1990.
- ARGINOFFI A. – BECCHI P. – ANSELMO D. (a cura di), *Colloqui sulla dignità umana. Atti del Convegno internazionale (Palermo, Ottobre 2007)*, Aracne, Roma 2008.
- BERKELEY G., *Trattato sui principi della conoscenza umana*, trad. it. a cura di M.M. Rossi, Laterza, Roma – Bari 1984.
- BERTI E., *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma – Bari 1992.
- BUBNER R., *Azione, ragione, linguaggio*, Il Mulino, Bologna 1985.
- CALABI C., *Perceptual Illusions: Philosophical and Psychological Essays*, Palgrave Macmillan, London 2012.
- CASSIRER E., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 1, Pgreco, Roma 2015.
- CORTELLA L., *Aristotele e la razionalità della prassi. Un'analisi del dibattito sulla filosofia pratica in Germania*, Jouvence, Roma 1987.
- DA RE A., *L'etica tra felicità e dovere*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1986.
- DIELS H. – KRANZ W., *I Presocratici: Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, trad. it. a cura di A. Lami, Rizzoli, Milano 1984.
- GOETHE J.W., *Tutte le poesie (I Meridiani)*, trad. it. a cura di M.T. Giannelli, vol. 2, Mondadori, Milano 1994.

- HABERMAS J., *Etica del discorso*, Laterza, Roma – Bari 2009<sup>6</sup>.
- HEIDEGGER M., *Seminari di Zollikon*, Guida Editori, Napoli 2000.
- HOBBS T., *Leviathan*, a cura di W. Molesworth, John Bohn, London 1839.
- HUME D., *Trattato sulla natura umana*, trad. it. a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2001.
- KANT I., *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1967.
- KANT I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma – Bari 2002.
- LEWIS C.S., *L'abolizione dell'uomo*, trad. it. a cura di F. Marano, Jaca Book, Milano 1979.
- MALRAUX A., *La condizione umana*, trad. it. a cura di A.R. Ferrarin, Bompiani, Milano 2001.
- PAPA A., *L'identità esposta. La cura come questione filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 2014.
- PESSINA A., *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Bruno Mondadori, Milano 1999.
- PESSINA A., *Paradoxa. Etica della condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2010.
- RILKE R.M., *Poesie*, a cura di G. Cacciapaglia e A. Lavagetto, Einaudi-Gallimard, Torino 1995.
- ROUSSEAU J.J., *Il contratto sociale*, trad. it. a cura di R. Carifi, Mondadori, Milano 1997.
- SCHELER M., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, trad. it. a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2000 (orig. ted. *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), in *Gesammelte Schriften*, vol. IX (*Späte Schriften*), Francke Verlag, Bern 1976).
- SELIGMAN A., *Modernity's Wager*, Princeton University Press 2000; trad. it. a cura di M. Bortolini e M. Rosati, *La scommessa della modernità. Sé, autorità, trascendenza*, Moltemi, Roma 2002.
- SPINOZA B., *Etica*, a cura di G. Gentile – G. Durante – G. Radetti, Bompiani, Milano 2007.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, a cura di C. Pera, Marietti, Torino – Roma 1961.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Casa Editrice Salani,  
Sancasciano (FI) 1968.

### **Documenti digitali**

DICHIARAZIONE UNIVERSALE DEI DIRITTI UMANI (1948), in [http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/itn.pdf](http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/itn.pdf).

GRUNDGESETZ FÜR DIE BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND, par. I, art. I, in [www.dircost.unito.it/cs/pdf/19490523\\_germaniaLeggeFondamentale\\_nota.pdf](http://www.dircost.unito.it/cs/pdf/19490523_germaniaLeggeFondamentale_nota.pdf).