

Anatomia del fine ultimo in Robert Spaemann

GIORGIO FARO*



1. Premessa introduttiva: il contesto

In *Felicità e Benevolenza*, l'ultima opera di R. Spaemann tradotta in italiano (1999), il pensatore tedesco affronta qui un tema arduo come quello della felicità, o fine ultimo, attraverso una suggestiva ed impegnativa serie di argomentazioni filosofiche che intendono dimostrare la superiorità dell'impostazione di ricerca dell'etica eudemonista¹. Si tratta del problema della vita buona a partire dal soggetto, in prima persona (che cosa *io* voglio fare, o che tipo di persona *io* voglio diventare, a quale modo di esistere *io* voglio orientare la mia vita), rispetto alle etiche universalistiche, ovvero al problema della vita buona come "dover essere", o come etica impersonale, nel senso che abusa del pronome impersonale di terza persona (ipotizzando la figura di un giudice o di un osservatore neutrale: che cosa *si* deve fare, o quali sono le procedure che *si* debbono seguire, perché un'azione risulti corretta o scorretta; o ancora, quali caratteristiche deve possedere un'azione perché la *si* giudichi eticamente corretta o scorretta).

Le etiche eudemoniste, analizzando l'aspetto *intenzionale* del comportamento umano, nonché la sua natura e finalità, collocano l'etica nel campo filosofico-teologico che le è proprio: utilizzano un'analisi prioritariamente *ab intra* del soggetto-agente, immedesimandosi con il suo punto di vista. Infine, specificamente in Socrate, Platone ed Aristotele, suggeriscono le virtù, regolate dalla ragione,

* Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma, e-mail: faro@usc.urbe.it

¹ Abbrevieremo questo testo, fondamentale per il presente studio sul fine o bene ultimo, con la sigla FB; si riferisce a R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, e specificamente alla traduzione italiana di M. Amori, dal titolo *Felicità e Benevolenza*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

quale mezzo pratico per consentire il passaggio dalla natura umana com'è, a come dovrebbe essere. Il presupposto comune dell'eudemonismo etico è che, nel corso della storia, permangano comunque alcune caratteristiche antropologiche costanti, che consentono di giudicare e valutare la diversità tra i diversi sistemi di tradizione morale affiorati nei secoli e/o coesistenti tra loro. In *Moralische Grundbegriffe*, Spaemann blocca sul nascere le critiche relativiste alla pretesa stabilità della natura umana, ricordando tra l'altro che: «i punti in comune tra le idee morali in diverse epoche e culture sono molto più numerosi di quanto generalmente vediamo [...]. In tutte le culture vi sono doveri dei genitori verso i figli e dei figli verso i genitori; ovunque la gratitudine viene considerata “buona”; ovunque l'avarò è disprezzato ed il magnanimo è stimato; quasi ovunque l'imparzialità è considerata la virtù del giudice ed il coraggio la virtù del combattente...»².

Le etiche universalistiche, invece, tendono ad analizzare il comportamento umano secondo il modello delle scienze sperimentali, cioè *ab extra*, e riconducono la stessa etica ad una “meccanica” di eventi esterni, ed osservabili solo dall'esterno, ricorrendo anche ad una metodologia non filosofica (per la “legge di Hume”: dalla constatazione della natura umana com'è, non si deduce alcun dover essere). Secondo tale modello, *le virtù* si riducono semplicemente *alla virtù*, ovvero la conformità ad obbedire a regole o leggi esteriori, come il calcolo utilitaristico per ottimizzare le conseguenze del nostro agire nel mondo. Oppure, l'etica universalistica si può ancorare ad “imperativi categorici” di una ragione astratta, universale ed impersonale, sbandierata per la nostra vera interiorità, assolutamente libera da ogni condizionamento esterno ed incompatibile con ogni intenzionalità individuale, quindi con il punto di vista di prima persona (Kant).

La stessa teologia morale cattolica, sorta dalla seconda scolastica, ha finito per seguire il modello delle etiche universalistiche dimenticando, per lo meno nella sua “didattica”, che il cuore del cristianesimo non è l'obbedienza a comandamenti in quanto imposti da Dio, ma la carità, ovvero la tutela del bene delle persone, che giustifica i comandamenti stessi rivelandoci un Dio Padre, invece che “padrone”. Ecco perché appare in parte giustificata (nel relativo contesto storico) la tendenza di Kant ad identificare ogni religione rivelata (compreso il cristianesimo) come forma di “utilitarismo ultraterreno”, riducibile all'imperativo ipotetico (che degrada la libertà umana): “se vuoi andare in Paradiso, adempi ai comandamenti!”. Chi pratica la carità, insomma, lo farebbe solo in quanto “interessato”... Ci si è dunque dimenticati che tutta la *II pars* della *Summa Theologiae* (la *Ila Ilae*) di S. Tommaso d'Aquino segue piuttosto il modello aristotelico che studia il comportamento umano a partire dalle finalità intenzionali presenti nel soggetto. Quest'ultimo è equiparato dallo Stagirita, per analogia, all'artista-artigiano nei confronti della sua opera: ha a che fare, cioè, con il punto di vista di “prima perso-

² R. SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, Beck, München 1986; trad. it. di L.F. Tuninetti, *Concetti morali fondamentali*, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 23-24.

na”. Solo alla fine del XIX secolo e, in particolare, con il Concilio Vaticano II, la Chiesa Cattolica ha adeguato nuovamente la sua didattica in campo morale, recuperando l’impostazione tomista più genuina, di cui sopra.

Anche oggi, se vogliamo seguire una dizione kirkegaardiana, in campo etico dobbiamo comunque imparare (o re-imparare) a comportarci in modo assoluto con l’assoluto: il *kalòn*, o bene onesto, ovvero il bene in senso assoluto, in Platone; ed in modo relativo con il relativo: l’*agathòn*, o bene tecnico, utile, ovvero il bene relativamente a qualcuno e limitatamente ad una prospettiva parziale, sempre in Platone. E per Platone è chiaro che è il bene assoluto a dirigere e misurare quelli relativi. Non lo è invece per il recente premio Nobel in Economia, Amartya Sen, quando sottolinea la necessità, da parte di ogni economista, di includere i “valori etici” nel proprio orizzonte (dichiarazione di principio che avrà forse lusingato alcuni ingenui moralisti). L’azienda che si comporta rispettando i valori etici è infatti quella che, nel medio-lungo periodo, supererà (grazie all’affidabilità e trasparenza di immagine) tutti quei concorrenti che invece non annettono loro l’importanza dovuta. Insomma, il rispetto di principi o valori etici è solo segnalato come attuazione più vantaggiosa per raggiungere gli obiettivi economici proposti: l’etica come strumento, al servizio della miglior strategia economica nel medio-lungo periodo.

Invece, Platone sottolinea che ciò che più riesce “utile” all’uomo è proprio la condotta di vita che, avendo per obiettivo la felicità, privilegia la priorità del “bene morale” su quello “tecnico” (e di conseguenza dell’etica sull’economia). Anche per Socrate, il miglior “affare” che un uomo possa compiere è quello di prendersi cura della sua anima, e non di privilegiare obiettivi esterni da raggiungere. Si tratta della priorità dell’essere-diventare persona, rispetto all’avere (beni, successo, fortuna, ecc.): dimensione, quest’ultima, che comunque mantiene ed esige una sua valorizzazione etica, come riconoscerà lo stesso Aristotele; però, a partire dalla precedente.

Si tratta anche di riscoprire il valore del termine prettamente aristotelico di *telos*, che indica in greco (come il latino *finis*) sia il concetto di scopo che quello di limite³. Il fine della felicità o vita riuscita agisce come misura degli scopi del nostro agire e come meta tendenziale di tutta la nostra vita, o fine ultimo.

In questo senso, la contemporanea etica cosiddetta *teleologica* non potrà mai essere un’etica del *telos*, giacché interpreta unilateralmente il termine, espungendo il concetto di *limite*: dunque, sarà l’etica universalistica che nasce dal dovere di ottimizzare lo stato di benessere psicofisico del mondo (applicando in modo assai sofisticato, oggi, l’elementare massima sociale di J. Bentham: il maggior bene per

³ Cfr. R. SPAEMANN, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper, München-Zürich 1981. In quest’opera (scritta in collaborazione con R. Löw), il pensatore tedesco offre brillanti argomentazioni circa la necessità di riabilitare il finalismo nel pensiero moderno, tutto intento ad analizzare solo cause efficienti o motrici, secondo modelli meccanicistici o funzionalisti-naturalisti.

il maggior numero, ovvero un calcolo di ottimizzazione, quantificabile in parametri numerici). Il difetto di questa etica, detta oggi comunemente anche “della responsabilità” (o del “politico” in Weber: qui, infatti, il fine dell’ottimizzazione delle conseguenze giustifica qualsiasi mezzo), porta il soggetto-agente ad una ipertrofia delle responsabilità. Più che “etica della responsabilità”, occorrerebbe definirla come etica della “iper-responsabilità”. Chi opera secondo questo modello, dovrebbe coincidere quanto meno con Dio stesso per prevedere tutti gli effetti primari e secondari delle sue azioni nel mondo. Si ipotizza infatti di poter stabilire ciò che in un determinato momento si deve fare, perché risulti la migliore delle azioni possibili nelle circostanze date. Un’etica di tal genere ci appare alquanto pretenziosa: nessuno in fondo penserà di assumere un ruolo così elevato da confondersi con la Provvidenza nella storia. Spaemann è solito stigmatizzarla, citando una frase di Amleto: «che disgrazia che io sia venuto al mondo per sistemarlo!».

Il filosofo berlinese non prende neppure in esame la versione “umanizzata” di tale principio, per cui, fermo restando il dovere universale di ottimizzazione, si ammette che esso è condizionato da conoscenze e previsioni umane limitate, e quindi fallibili. Si richiede, come in Kant, la semplice buona volontà dell’agente, che in questo caso corrisponderà al fare, nelle condizioni date, del proprio meglio. Non si capisce come questa versione dell’etica teleologica (o della responsabilità) non finisca invece per rovesciarsi in un’etica della “convinzione”, di cui Kant è conclamato alfiere (la convinzione che, a prescindere da circostanze o conseguenze, un imperativo categorico universale debba sempre avere la precedenza su quelli ipotetici particolari). Infatti, il calcolo di ottimizzazione si riduce ad un dovere tendenziale, totalmente ipotecato dal puro probabilismo, e pertanto riducibile ad una “convinzione” astratta: il dovere di ottimizzare. Ecco perché, penso, Spaemann non ha perso tempo a disarticolare questa impostazione “debole” dell’etica teleologica. Personalmente, mi pare più che sufficiente la penetrante confutazione che ne fa il nostro Alessandro Manzoni, nella sua critica all’utilitarismo di J. Bentham. La si può condensare in questa considerazione: se l’etica si riduce a puro calcolo probabilistico (con tutta la buona volontà che si concede al soggetto agente), allora cessa, *ipso facto* ed in modo assoluto, di essere una scienza⁴.

Peraltro, nemmeno l’etica deontologica (o della supremazia dei doveri, detta anche “della convinzione” o, in Weber, “del santo”), può essere preferita ad un’etica eudemonista di prima persona, dal momento che i doveri vengono sempre dopo. Per obbedire a dei doveri, espressi come leggi o regole universali, autofondati dalla ragione umana, uno deve sapere prima *che cosa vuole*. Le etiche deontologiche separano la moralità dalla felicità: preferiscono la ragione, come principio di libertà assoluto, al mondo della vita. Vedono il *telos* piuttosto come *limite* (dovere) e non anche come scopo finale della vita (felicità). Appare pertanto logico che, per reazione, sorga poi chi antepone il mondo della vita a quello della

⁴ A. MANZONI, *Osservazioni sulla morale cattolica*, in *Opera Omnia*, III, Paoline, Milano 1965, specialmente pp. 527-531, ma anche le pagine seguenti.

moralità, vista come una specie di camicia di Nessò della personalità e creatività umana (F. Nietzsche); in tal caso, vitalismo irrazionalista e nichilismo esistenziale ne sono i degni corollari.

2. Breve sintesi dei contenuti generali di *Felicità e Benevolenza*

Del resto, Spaemann non si limita a criticare i due modelli attualmente tipici di etiche universalistiche: la teleologica, che ricava la bontà o malizia delle azioni dalle rispettive conseguenze (l'importante è ottimizzare i risultati); e la deontologica, che afferma la malizia o bontà intrinseca di determinate azioni, in base a principi che rendono irrilevanti qualunque circostanza o conseguenza (l'importante è obbedire all'ordine universale della ragione contro gli "egoistici" desideri individuali). L'etica eudemonista classica è, a sua volta, senz'altro criticabile in alcuni aspetti (vedasi la felicità in Aristotele come "compromesso" tra il normale comportamento virtuoso dell'uomo e l'irraggiungibile vita divina, o l'indeterminatezza di contenuto dell'idea di "bene" in Platone, oppure la sua identificazione con il "piacere" negli epicurei e la "virtù" negli stoici). Tuttavia ha il grande pregio di non divaricare i due termini: felicità e moralità. Spaemann, dunque, dopo averne evidenziato i limiti, non rinuncia a migliorare l'etica eudemonista, anche grazie all'apporto del cristianesimo (con il primario concetto di *ordo amoris* in Agostino ed il prudente richiamo di Tommaso d'Aquino a non pretendere di "voler conoscere la volontà di Dio", ma piuttosto quale sia la volontà di Dio per ciascuno di noi; ovvero le nostre responsabilità sono, per fortuna, limitate). Nell'etica eudemonista, infatti, il dover essere nasce come esigenza di voler esser-sé: diventare ciò che propriamente si è, come compito di tutta la vita.

Per Spaemann, in particolare, si tratta di un volere che nasce dalla contemplazione dell'essere che ci circonda e di quel particolare esser-sé a cui ognuno è chiamato. Questo esser-sé impone inoltre la rinuncia a strumentalizzare l'altro in funzione della "nostra felicità", ma a vedere come parte del nostro orizzonte di felicità anche quella altrui. Ogni persona, da questo punto di vista, è immagine dell'assoluto; per questo, e non solo perché "razionale", va sempre considerata anche come fine e non solo come mezzo. Lo sguardo di benevolenza sull'essere delle cose e delle persone invita poi la nostra intelligenza ad illuminare una felicità reale, e non solo apparente. Ossia a scoprire i valori reali e non solo apparenti delle cose, trascendendo la naturale dialettica tra piacere e dolore. Del resto, come ricorda Aristotele, «è a causa del piacere che compiamo le cose cattive ed è a causa del dolore che ci asteniamo dalle moralmente belle. Per questo, si deve essere in qualche modo guidati subito da giovani, come dice Platone, a rallegrarsi e dolersi delle cose di cui si deve»⁵.

⁵ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1104b, 8-12, trad. it. di Marcello Zanatta, BUR, Milano 1998³.

L'esperienza e l'uso educativo della virtù, che abilita a rapportarci al valore effettivo delle cose, ci ricorda che aspiriamo ad una felicità reale e non solo apparente. Il fine ultimo, o felicità, proprio perché ricercato come reale, costituisce dunque l'unità di misura su cui costruire il comportamento virtuoso, capace di superare la dialettica naturale tra piacere e dolore. Il principio di realtà non ci è quindi affatto ostile, come sostiene Freud. Anzi, il primo contatto con la realtà esterna di un bambino venuto alla luce è quello con il corpo della madre e, come sostiene Spaemann, proprio ciò implica, fin dall'inizio, un atteggiamento di fiducioso abbandono verso la realtà.

In poche parole, il filosofo tedesco sottolinea come metafisica ed etica (intesa come ricerca della vita buona, e quindi scienza ed esperienza del bene e del male) non si possano che dare insieme, ed insieme concorrono ad orientarci verso quell'orizzonte globale della felicità che Aristotele ha correttamente interpretato come un tutto esistenziale. Se poi la metafisica guarda alla realtà come ad un tutto, per cui si dice che la filosofia è scienza dell'intero, l'etica guarda alla condotta di vita ed alla stessa vita umana come ad un tutto, richiedendone non solo la consumazione, ma anche, come in Platone, Agostino e Kant, un andar oltre, un trascendere l'esperienza stessa della morte. Spaemann, alle prese con le antinomie della felicità, ama citare Pascal per ricordare che «la felicità non è né in noi, né fuori di noi, ma è in Dio: ovvero in noi e fuori di noi»⁶.

Per il pensatore tedesco, una felicità degna dell'uomo non ha a che vedere né con il tema dell'autorealizzazione, proprio dell'individualismo tipico dell'etica della responsabilità (il sociale è visto solo come contratto strumentale con gli altri, in funzione di una felicità individuale, ridotta a benessere psico-fisico nella dimensione immanente, che relega ogni altra aspirazione a felicità superiori alla sfera relativistica del privato-soggettivo); né con il tema dell'autoconservazione, caro alle etiche della convinzione, di impronta stoica (il sociale è visto come regno di un impersonale e meccanicistico altruismo, basato sull'osservanza di regole comuni liberamente autodefinitive, ma di fatto invivibile). La felicità è invece inseparabile dalla realtà (*condicio sine qua non*) e dalla moralità, che costituisce il mezzo per raggiungere la felicità: una felicità "vera", in quanto reale.

A tal proposito, Spaemann trova proprio in Hegel un insospettato alleato di autorevole spessore. Il filosofo di Stoccarda, in una delle sue geniali e profetiche intuizioni non esita ad affermare categoricamente che «il principio "nelle azioni bisogna trascurare le conseguenze" [etica della convinzione o deontologica] ed il principio "bisogna giudicare le azioni dalle conseguenze, e bisogna assumere queste ultime come misura di ciò che è giusto e buono" [etica della

⁶ B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg, Paris 1946, n. 465; trad. it. di A. Bausola e R. Tapella, in PASCAL, *Pensieri, opuscoli e lettere*, Rusconi, Milano 1978, p. 544; cit. in FB, p. 72.

responsabilità o teleologica], sono entrambi ugualmente frutto dell'intelletto astratto»⁷.

L'esser-sé implica dunque una relazionalità con il prossimo e con l'ambiente che nasce dallo sguardo contemplativo di benevolenza, ovvero da uno sguardo d'amore sulla realtà che contempliamo e su quella che ci costituisce come soggetti di tale amorosa contemplazione; ossia, chiamati all'auto-trascendenza (che implica una fiduciosa ricerca di assoluto e di apertura agli altri, immagine dell'assoluto) e non alla *curvatio in seipsa*, (ossia la chiusura nell'immanenza) tipica della natura non intelligente, e paradigma di ogni comportamento "egoista". Proprio questo sguardo di amore, questa esperienza della benevolenza che tende soprattutto a includere gli altri nella prospettiva di una vita felice, ci rende consapevoli dei doveri che abbiamo verso il prossimo ed il mondo. Doveri ineludibili, se vogliamo davvero riuscire nella vita, tenendo anche conto del fatto che la nostra responsabilità è, a sua volta, limitata dalla nostra stessa finitudine. Da ciò, la necessità di tollerare e di perdonare (evitando forme di connivenza e complicità) tipica dell'uomo che esprime benevolenza, anche perché consapevole dei propri limiti e del bisogno di reciproco aiuto.

Con ciò, ho voluto fornire, seppure in grado sommario, una breve panoramica dell'impostazione di ricerca e delle conclusioni globali che si possono trarre dall'ultima opera di Spaemann tradotta in italiano; ma ora si tratta di restringere l'analisi alla concezione eudemonista di impianto aristotelico, come la più corretta, in generale, a definire la ricerca della felicità o bene ultimo. Premesso che la posizione personale di Spaemann, come quella cristiana affiorata nel pensiero classico, non si identificano in pieno con quella di Aristotele (la sua resta un'etica umana di compromesso), l'impostazione di ricerca e la determinazione del problema del fine ultimo dello Stagirita è invece tuttora attuale, come ci accingiamo a chiarificare.

L'accesso al fine ultimo, a partire dalla fertile considerazione di Aristotele di concepire la vita felice, o riuscita, come un *tutto*, se attentamente analizzata appare infatti preferibile a qualunque altra prospettiva etica in generale, che finirà per apparire riduttiva ed aporetica, quando intenda invece farne a meno. La condivisione di tale prospettiva rende comunque compatibile la costruzione di etiche eudemoniste più o meno diverse, nella storia, da quella aristotelica: tra di esse, il personalismo etico-metafisico di Spaemann (che non è comunque l'oggetto specifico di questo saggio) è una possibile ed attraente variante, che si potrebbe compendiare in queste parole: «l'uomo è il luogo dell'apparizione dell'essere: il rispetto incondizionato per l'uomo coincide con l'adesione alla realtà. E, inversamente, l'essere non è una qualità oggettiva che si predica di qualcosa,

⁷ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 118; trad. it. di V. Cicero in G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, Rusconi, Milano 1996, p. 233. Cit. in FB, p. 187.

l'esistenza non è un "predicato reale", come afferma Kant: l'essere si rivela solo alla benevolenza e questo mostrarsi precede ogni dovere»⁸.

3. Il fine ultimo esiste, o è un'invenzione dei filosofi?

In realtà, se si rispondesse affermativamente a tale domanda, come ci prepariamo peraltro a fare, ne sorgerebbe immediatamente un'altra relativa a quale sia dunque il contenuto di questo fine ultimo o beatitudine, come Kierkegaard ci ricorda quando, evidenziando i limiti di un approccio solo razionale ad un tema così elevato, afferma: «ma dirà forse qualcuno dei signori desideranti, un uomo serio, il quale vuole certamente fare qualcosa per la sua eterna beatitudine "non si potrebbe allora con precisione sapere con poche e chiare parole cos'è una beatitudine eterna? Non potresti descrivermela mentre sto facendo la barba, come si descrive la bellezza di una donna, o la porpora regale o una terra lontana?". Fortuna che io non ho una natura di poeta, né quella di un buon diavolo di pastore [di anime], perché allora sarei in grado di cominciare a farlo e forse, chissà, anch'io riuscirei... a presentare la beatitudine eterna con categorie estetiche...»⁹.

Il presente saggio non affronterà però la domanda sul contenuto del fine ultimo, che lasceremo intenzionalmente aperta, quanto piuttosto quella che apre il presente paragrafo: se un fine ultimo, che dirige la nostra vita, ci sia. Ed in secondo luogo, quale sia la sua corretta descrizione anatomica, nel corpo dell'agire morale, seguendo specialmente (ma non esclusivamente) le considerazioni di R. Spaemann svolte in *Felicità e Benevolenza*.

Ci sono molti modi di rispondere alla reale esistenza di un fine ultimo nella nostra vita. Intanto, da un'analisi fenomenologica, appare chiaro che nessuno può desiderare di fallire nella propria vita, ma vuole riuscire, realizzarsi, essere felice; ovvero sviluppare al meglio le proprie potenzialità, per sé e per gli altri. Inoltre, l'uomo è un essere storico e sociale: dunque la felicità autentica non potrà che essere relazionale (sociale) e seguire una trama narrativa. Questo è infatti l'unico modo di esporre le nostre esperienze vitali (la storia della nostra vita).

Nessuno, quindi, può essere veramente felice se non vede felici (e non apparentemente, ma realmente) anche le persone che ama, collaborando a facilitare loro tale meta, pur senza sostituirsi ad esse (ne andrebbe di mezzo la libertà). Per di più, nessuno potrà dire di aver fallito o di aver raggiunto una vita felice, se non alla fine della sua esperienza esistenziale in quanto esperienza morale. E che la nostra vita sia sotto osservazione ce lo ricorda sempre la nostra coscienza. Per questo, nelle varie tappe della vita, ci analizziamo, rettifichiamo, ci mettiamo in

⁸ FB, p. 135.

⁹ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 475.

discussione, chiediamo consiglio e consigliamo, chiediamo perdono e perdoniamo, ricominciamo...

Mi sembra sia dunque impossibile che una vita si possa strutturare senza questa volontà primordiale di felicità relazionale, inserita in una trama storico-narrativa, ed insita in ogni persona. Dunque il fine ultimo, per chiunque è *necessario*. Il fatto che poi il suo contenuto sia complesso da determinare, ci ricorda solo che tale fine ultimo «è sì necessario, ma non necessitante»¹⁰. Sta alla nostra libertà ricercarne il contenuto con rettitudine di intenzione; ed una volta determinato in buona fede, adeguare ad esso il nostro agire (sviluppando le virtù e lottando contro i vizi). Ciò implica anche l'attuazione della nostra capacità razionale di riflettere sulla vita e di progettarela: nessuno, in fondo, sarà mai disposto a credere che la piena realizzazione della propria vita, la felicità, possa essere frutto esclusivo del caso o di un comportamento morale qualsiasi. La posta in palio è alta: la storia della nostra vita può ricalcare la trama narrativa di una commedia, quindi con un finale lieto: la riuscita; oppure la tragedia, ovvero una conclusione penosa: il fallimento. In tal senso, la nostra vita è tutto un poema cavalleresco alla ricerca del *Sacro Graal* (il fine ultimo o felicità). Non è però una *fiction*, ma un'avventura reale, con i suoi momenti difficili, con alternanza di delusioni e di speranze, con insuccessi e conferme, a volte inattese, di essere sulla strada giusta.

Torniamo però alla questione che ci pone il titolo del paragrafo e lasciamo intervenire Spaemann. In questo saggio-commento, ho pensato di partire dal fatto che, per il filosofo tedesco, è importante sottolineare quella frustrazione che ci pervade quando, nel raggiungimento di un fine, ci sentiamo delusi perché prometteva più di quello che effettivamente ha dato¹¹. Dove poi tale fenomeno sia di natura patologica, lo si definisce nevrosi ossessiva. Si guarirà il paziente solo facendolo riflettere sul fatto che ciò che ricerca continuamente in modo assoluto non potrà mai soddisfarlo, perché in realtà è altro ciò che persegue. Il fine ultimo, infatti, proprio per implicare la consumazione di tutta la vita, come vedremo, resta sospeso anche sul dopo. Ha a che fare con *il senso della vita*, come V. Frankl ha individuato mettendo a punto, in psichiatria, la sua nota "logoterapia". In base anche alla sua esperienza di deportato ebreo in un lager nazista, Frankl poteva infatti affermare che «a noi premeva di cercare il senso dell'esistenza come un tutto che comprende anche la morte; e non garantisce solo il senso della vita, ma anche il senso della sofferenza e della morte: per questo abbiamo lottato!»¹².

¹⁰G. CHALMETA, *Etica applicata*, Le Monnier, Firenze 1997, p. 12.

¹¹Questa tematizzazione è magistralmente trattata nell'opera principale di M. BLONDEL, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, 1894, recentemente riproposta nella trad. it.: M. BLONDEL, *L'azione: saggio di una critica della vita e di una scienza della pratica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993. Tutto si impernia sulla dialettica tra "volontà volente" (*quod procedit ex voluntate*), e "volontà voluta" (*quod voluntas objectum fit*). Quest'ultima risulta sempre inferiore alle attese, da cui si evince sempre una sproporzione tra ciò che siamo e ciò che tendiamo ad essere.

¹²V. FRANKL, *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano 1982, p. 96.

Quando invece un uomo trascorre tutta la vita passando “di desiderio in desiderio” (Hobbes), significa che ha perso la libertà, rendendosi schiavo dell’unica esperienza che gli è consentita: quella della soddisfazione momentanea e soggettiva (tipica attuazione nel campo epicureo-edonista, corrispondente allo “stadio estetico” in Kierkegaard). Per questo deve consumare continuamente un materiale nuovo, il cui senso genuino non può realmente apprezzare¹³.

Da quanto finora detto, Spaemann trae la seguente importante conclusione: *ogni azione mantiene in sé una duplicità di fini: uno determinato e compiuto con l’azione; un altro, a latere, parallelo, che ci orienta alla vita riuscita, sottolineando al contempo la relatività di quel fine determinato appena conseguito*. Da questa esperienza nasce la nota esclamazione di S. Agostino: «inquieto resta il nostro cuore, finché non riposa in Te, Signore!»¹⁴.

Detto in altri termini, nessuna azione relativa esplica solo all’esterno nell’*hic et nunc* le sue conseguenze, ma esiste un effetto retroattivo sull’agente che consente a San Gregorio di Nissa di affermare anche che “siamo figli dei nostri atti”, nel senso che l’azione compiuta ci avvicina o ci allontana dal fine ultimo; e ciò nella misura in cui la “seconda natura” che costruiamo con i nostri atti, e di cui siamo responsabili, sia viziosa o virtuosa in relazione a tal fine.

A prescindere, dunque, da come si possa determinare quale sia il fine ultimo ed il suo contenuto, appare evidente *il fenomeno della relativizzazione dei fini*. Proprio l’orizzonte che trascende ogni fine relativo è ciò che gli antichi chiamavano *eudaimonia*. In *Felicità e Benevolenza*, questa pienezza di vita è quanto vuole intendere Spaemann con il termine che in italiano si potrebbe rendere con *vita riuscita*.

Già queste sintetiche valutazioni preliminari inducono il nostro filosofo a stabilire almeno tre punti fermi: a) *l’idea che la vita possa riuscire o fallire*; b) *che nessuno possa aspirare ad una vita fallita*; c) *che la realizzazione della vita non è frutto del caso o di fattori irrazionali*. Da ciò si deducono ulteriormente tre altre considerazioni di senso comune:

a) *che la vita sia qualcosa che si possa considerare come un tutto o che, per lo meno, si possa provare a concepirla come tale*;

b) *che l’imperfezione morale relativa al fine globale della vita è tale, perché non si possiede una conoscenza completa di tutte le condizioni necessarie ad una vita riuscita, altrimenti anche queste sarebbero volute; infatti la vita riuscita non ha prezzo che sia troppo alto*; ovvero il soggetto-agente, quando sceglie, deve anche rischiare, assumendosi la responsabilità del proprio agire: non esistono certezze assolute in campo morale; ovvero non esistono azioni “buone per natura” che messe in un certo ordine conducano necessariamente alla vita riuscita, come una serie ineluttabile di mosse a vincere, in una partita a scacchi;

c) *che le azioni moralmente imperfette sembrano non essere neppure azioni*

¹³ Cfr. FB, p. 63.

¹⁴ AGOSTINO, *Confessioni*, I,1.

reali: non sono niente. Pertanto dietro una pratica scorretta ci sarebbe un errore teorico (mancanza di conoscenza) o un vizio di volontà (poca fermezza), o eteronomia (mancato esercizio della propria libertà); ma è lo stesso Spaemann a sottolineare anche che è esperienza di vita riconoscere che ci sono, certamente, anche alcune azioni che, se compiute e non rettificate, sono in grado di compromettere la felicità come fine ultimo: quelle che, in altro contesto, il filosofo berlinese cataloga tra gli assoluti morali¹⁵.

Da queste tre considerazioni, che non vanno separate tra loro, si arguisce che l'eudemonia, per essere accessibile, esige *chiarezza di visione*; e, non a caso, Spaemann cita Dante, quando dipinge la massa di dannati che popola l'Inferno come «gente afflitta che ha perso il bene della conoscenza»¹⁶; o Aristotele che — nell'*Etica Nicomachea* — afferma che: «ogni malvagio non sa ciò che deve fare e ciò da cui star lontano; e per una mancanza simile l'uomo diventa ingiusto e, in generale, cattivo»¹⁷.

Se dunque mancasse il suddetto orizzonte del fine ultimo, i fini delle nostre azioni sarebbero incommensurabili tra loro e sarebbe perciò impossibile azzardarne una gerarchia ed un ordine di compatibilità e di composibilità. Innanzitutto, dunque, l'eudemonia (ricerca della felicità o vita riuscita) appare come unità di misura che ci consente di assegnare i valori di cambio tra i fini relativi. Dunque, *una vita riuscita è il fine cui tutti necessariamente convengono, almeno come desiderio; invece un fine particolare è un fine non necessario, liberamente scelto*. Anche per quest'ultimo fine vale la distinzione meglio/peggio, ma solo in senso relativo. Spaemann cita ad esempio il parere del medico, del consulente finanziario e dello psicologo del lavoro, i cui consigli saranno buoni *nella misura in cui* al loro assistito interessi di più, in quel momento, la salute, l'incremento del proprio patrimonio o inserirsi nell'attività professionale più confacente¹⁸. Con l'idea di vita riuscita, si afferma dunque l'esistenza di un *fine inclusivo*, che ingloba tutti gli altri fini e che ci consente di affermare la libertà dell'inclinazione¹⁹.

¹⁵Cfr. R. SPAEMANN, *La responsabilità personale...*, cit., pp. 19 e 24. In particolare, l'autore indica tre sfere dove non ci si può comportare in modo meramente strumentale senza ledere la propria e l'altrui dignità personale: lo sviluppo della vita organica, il linguaggio e la sessualità. In quest'ultimo caso, forse, sarebbe meglio parlare di corporeità, visto che poco oltre, Spaemann include anche il ricorso alla tortura fisica. Si tratta, comunque, di azioni che non potranno mai essere considerate meri errori, o semplici mancanze, da parte di chi le commette e a prescindere dal fine che si propone.

¹⁶DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, III, 17-18; cit. in FB, p. 19.

¹⁷ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., 1110b 28-30; cit. in FB, p. 19.

¹⁸Cfr. R. SPAEMANN, *Concetti morali fondamentali*, cit., pp. 19-21.

¹⁹Cfr. FB, p. 30.

4. Quale tipo di relazione precisa il rapporto tra fine ultimo e fini relativi?

Per evitare ambiguità, Spaemann segnala che il termine greco *telos* (fine), rivela due connotazioni che Aristotele distingueva in questo modo: *quello cui aspiriamo*; e *ciò per cui aspiriamo a qualcosa*. Ovvero, certi fini di determinate azioni rinviano ad ulteriori fini. Per cui occorre distinguere tra fini, in senso proprio, e fini in quanto mezzo per altri fini. Orbene, quando ci proponiamo la realizzazione piena della nostra vita, ci proponiamo il fine più elevato. Sorge allora la domanda: ma questo fine ultimo per chi, o per amore di chi, lo vogliamo?

La risposta “ognuno per amor proprio” non è adeguata, sottolinea Spaemann. Infatti, «la mia vita è il mio essere, ed io sono la mia vita. Volere che la propria vita sia riuscita vorrebbe, in tal caso, significare semplicemente volere la consumazione della propria vita»²⁰. In tal caso, non si potrebbe distinguere più tra lo stato di cose cui aspiro, da quelle per cui aspiro a tale stato. Si tratta di un'autorelazione paradossale ed improponibile, tipica peraltro della prospettiva stoica antica e moderna, rappresentata dal tema dell'autoconservazione. Questa prospettiva finisce per assolutizzare l'ideale autarchico, entrando in conflitto con quella felicità relazionale, che ci sembra più confacente alla natura umana.

Spaemann ricorda, poi, che i fini conformano la struttura del nostro volere. Offrono infatti la possibilità di operare, facendo inoltre selezione tra una serie di effetti infinitamente complessi che si causano all'esterno. In un fatto fisico, molti effetti hanno una catena causale che li collega, ma molti restano ridotti alla dimensione di mezzi, costi o fini secondari. Ebbene, quando nella nostra vita gli effetti secondari acquistano proporzioni vistose per ottenere un certo fine, parliamo di costi. L'agente che opera razionalmente soppesa i costi ed i benefici di una determinata azione. In questo caso, i costi rappresentano anche i mezzi per ottenere il fine; e se vogliamo il fine, non ci resta altro che volerne i mezzi. Tuttavia, volere il mezzo significa anche dare origine ad un'azione genuina che implica, a sua volta, un volere indipendente; ovvero, il mezzo non si considera solo più come esclusivamente mezzo, ma anche come fine in sé, come riconosce lo stesso Hegel²¹.

Per analogia possiamo constatare, nell'attuale movimento ecologista, una reazione antifunzionalistica che ha messo in crisi quella concezione della natura quale mero strumento manipolabile, finalizzata al solo progresso e al dominio dell'uomo sul mondo, impostasi fin dagli inizi della cosiddetta “rivoluzione scientifica” (fine del XVI secolo). Le più genuine istanze della contemporanea “rivoluzione ecologica”, sottolineano infatti che la natura è sì al servizio dell'uomo, ma che è anche degna di rispetto e tutela, come fine a sé stante²². Il parallelo

²⁰FB, pp. 30-31.

²¹Cfr. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, III, 2 Abs., 3 Kap.; cit. in FB, p. 32.

²²Questa tematica la si ritrova commentata nell'articolo di R. SPAEMANN, *Zur Ontologie der*

vale per il fine relativo di ogni singola azione, che appare pertanto dotato di una sua autonomia. Per di più, nel concetto di vita riuscita, manca la funzione selettiva propria del fine. *La vita riuscita non è un effetto ulteriore dell'azione, di fronte al quale tutti gli altri diventano effetti secondari o costi*; anche se appare ammissibile, ammette Spaemann, che si debba pagare un prezzo per raggiungere la vita riuscita. L'equilibrio occorre stabilirlo tra costi e fini dell'azione; ma, in tal caso, se la vita riuscita è unità di misura che ci consente di relativizzare i fini di tutte le singole azioni, come si può “misurare l'unità di misura”?

Il filosofo berlinese ricorre all'esempio dell'uomo d'affari. Nessun uomo d'affari è solo uomo d'affari. Il buon esito della sua impresa è solo uno dei fini che si propone. Se il prezzo del successo economico è infatti pagato con il fallimento familiare, ecco che può arrivare alla conclusione che non ne valeva la pena; che la sua vita complessivamente è fallita. Ne deduciamo che ci possono essere costi esterni all'impresa, davvero rilevanti, anche se non rientrano nella contabilità commerciale. *La vita riuscita, invece, non ha alcun costo esterno*. Per questo Spaemann afferma «che non si potrà mai dire: “quella vita si è perfettamente realizzata, ma il costo per la sua riuscita non ne valeva la pena”»²³. La vita riuscita non ha prezzo. È semplicemente incommensurabile. Di conseguenza, possiamo anche concludere che *non c'è nessuna azione che, una volta compiuta, sia in grado di realizzare l'ideale della vita riuscita*. Ed infine, che il rapporto tra fine ultimo e fini relativi implica una supremazia politica, ma non dispotica, del primo sui secondi. Stiamo qui utilizzando la stessa terminologia di Aristotele quando questi descrive il rapporto tra filosofia e scienze particolari e, a livello antropologico, tra facoltà volitivo-razionale ed appetiti sensibili e passioni. Il vero “politico” è chi governa rispettando le autonomie; laddove il “despota” le calpesta con la forza della repressione (totalitarismo).

In sintesi possiamo affermare, con Spaemann, che *questo singolare fine ultimo non implica la riduzione di tutti i fini relativi delle azioni in altrettanti mezzi*. Il filosofo tedesco censura, infatti, il naturalismo funzionalista e strumentale tipico dell'edonismo, dell'utilitarismo e delle filosofie basate sull'istinto di autoconservazione, nella loro versione antica e moderna, con argomenti assai convincenti²⁴. In altro contesto, Spaemann definisce l'eudemonia come «un concetto di per

Begriffe “rechts” und “links”. Was die Wirklichkeit lehrt, Golo Mann zum 70. Geburtstag, [Sull'ontologia dei concetti “Destra” e “Sinistra”. Cosa insegna la realtà, da: In onore dei 70 anni di Golo Mann] hrsg. von V.H.V. HENTIG und A. NITSCHKE, Frankfurt a.M. 1979.

²³FB, p. 33.

²⁴Si veda, ad esempio, la serrata critica che Spaemann oppone, sempre in FB, alle filosofie impregnate sull'autorealizzazione (cfr. il cap. intitolato *Edonismo*, pp. 41-55) ed a quelle stoiche dell'autoconservazione (cfr. il cap. intitolato *Autoconservazione*, pp. 57-69); sull'impossibilità di un'etica naturalista, si veda poi R. SPAEMANN, *Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie?*, in *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis, herausgegeben von R. Spaemann, P. Koslowski, R. Löw*, Civitas Resultate band 6, Acta Humaniora, Weinheim 1984, pp. 73-91.

sé impregnato di contenuto etico: è il nome per una pienezza di senso della condizione umana, non per un fine [*Ziel*] che sia definibile comunque, indipendentemente dai mezzi necessari a raggiungerlo, così che poi la scelta dei mezzi possa essere derivabile da questa funzione finalistica [*Zielfunktion*]»²⁵.

5. Anatomia e struttura del fine ultimo in Spaemann, in base all'analisi aristotelica

Proviamo a chiarire meglio quanto affermato alla conclusione del precedente paragrafo. Se il piacere, ad esempio, fosse il fine ultimo della vita, tutti gli altri fini diverrebbero strumentali ad ottenerlo; e con ciò si provocherebbe l'omogeneizzazione di tutti i contenuti delle singole azioni, che risulteranno confrontabili, in ragione del piacere che possano o meno determinare. Tale calcolo è presente anche nelle teorie di J. Bentham. Una visione riduttiva di tale portata, induce a perdere i contenuti dei fini, cui saremmo connaturalmente aperti, se entrassero nella logica strumentale di cui sopra. E questo, ricorda Spaemann, era già stato perfettamente intuito da Aristotele. In prima approssimazione, possiamo ora dire che *il rapporto tra fini relativi e vita riuscita è caso mai analogo a quello delle parti rispetto al tutto*²⁶.

A tal proposito, ripropongo ora le immagini cui Spaemann fa ricorso per mettere meglio a fuoco il concetto di vita riuscita, in quanto particolarmente chiare ed eloquenti. La relazione tra singole azioni e realizzazione della vita riuscita non corrisponde all'analogia tra pennellata del pittore e quadro, ma tra parti del quadro stesso ed il quadro finito. Ciò significa, anche, che le parti costitutive del quadro non sono intercambiabili: se questo avvenisse in una sinfonia, per esempio, non ci troveremmo più di fronte alla stessa sinfonia, ma ad un'altra.

Tuttavia, anche questa analogia con l'arte è ancora insufficiente. L'opera d'arte, infatti, è il risultato di una *pòiesis*, di una produzione che si include a sua volta nella vita dell'artista. Il tempo impiegato, la concentrazione e lo sforzo non si possono però annoverare tra le componenti dell'opera d'arte, né risultano il punto di partenza per giudicarla²⁷. Dunque, la vita riuscita si distingue dall'opera d'arte conclusa perché in essa non valgono solo i fini realizzati (le parti del quadro), ma anche tutte le azioni che sono state necessarie ad ottenerli e che in sé rappresentano parte della riuscita o fallimento dell'opera.

Per questo, Spaemann (seguendo Aristotele, che fu il primo a captare tale differenza) può concludere che la vita riuscita non è il risultato di una *pòiesis*, o produzione, bensì di una *praxis*, di un'attività operativa. Ora, incalza Spaemann,

²⁵R. SPAEMANN, *La responsabilità personale ed il suo fondamento*, in *Etica Teleologica o etica deontologica?*, CRIS, 49-50, Roma 1983, p. 13.

²⁶Cfr. FB, p. 34.

²⁷*Ibidem*, p. 35.

possiamo comprendere come sia possibile realizzare un fine rilevante e, malgrado ciò, lamentarci del tempo che ci è costato. Forse, per realizzarlo abbiamo trascurato quel mondo della vita che adesso ci pare un costo non indifferente. Così come può accadere il contrario: pur non avendo raggiunto il fine che ci eravamo proposti, siamo contenti perché ne abbiamo raggiunti altri che non vedevamo, o semplicemente perché abbiamo lavorato con allegria²⁸.

Possiamo quindi asserire, con il nostro, che *la vita riuscita non dipende esclusivamente dal fatto che si realizzino i fini delle nostre singole azioni; ma anzi, è proprio essa che offre alla singola azione un significato che agli inizi non appariva in modo alcuno nell'intenzione dell'agente, né nel suo modo immediato di pensare.*

Spaemann osserva, inoltre, che c'è un ambito nel mondo della vita, in cui la relazione tra le azioni ed i rispettivi fini si inverte: quello sportivo. Il vero fine dello sportivo, infatti, consiste proprio nell'azione di competere. Per questo anche nelle Olimpiadi storiche, nate in Grecia, l'importante era partecipare per competere (e possibilmente vincere). È l'ambito stesso del gioco.

Se qualcuno si rammarica di aver perso tempo, partecipando ad un gioco di società, rileva il filosofo berlinese, il fatto è che ha confuso il gioco con la vita reale. Qui il fine che costituisce l'azione, è dunque l'azione stessa: c'è un'inversione nel rapporto tradizionale tra azione e fine. Questo appare in maniera evidente nel teatro, dove l'azione scenica, che poi è spesso simbolo di quella reale, è il fine stesso dell'opera. Qui, l'azione è più esibita, che realizzata in senso compiuto. L'interesse nasce dal fatto che l'azione di un calzolaio sulla scena — l'esempio è sempre di Spaemann — continua a mantenere il fine proprio (costruire o riparare scarpe), ma ne è sufficiente la parvenza, perché tale fine costitutivo non è più il fine proprio dell'azione teatrale: si tratta infatti di dare l'impressione, allo spettatore, di un lavoro da calzolaio.

Nel teatro, il fine particolare dell'azione viene trasceso da un altro fine particolare, quello della messa in scena. I due fini, peraltro, concorrono alla riuscita complessiva dell'opera. Infatti, tanto più verosimile è l'azione scenica del calzolaio, o la recitazione dell'attore, tanto più efficace è il risultato teatrale. In tal caso, rileva Spaemann, non è nemmeno necessario che l'azione del mondo della vita venga veramente realizzata. Basta solo darne l'illusione, con un po' di destrezza.

Ecco, *nella vita riuscita accade qualcosa di analogo: la differenza più importante è che, però, ogni azione che vi concorre non può essere solo apparente, ma deve accadere sul serio.* Occorre che sia un'azione autentica: per il resto, l'analogia con il mondo dello spettacolo regge. Infatti, la singola azione che perviene al fine relativo, collabora e concorre (in senso positivo o negativo) al progresso verso la vita riuscita.

Nel mondo della vita reale, *le azioni si possono esibire solo quando sono autentiche: solo allora contribuiscono e concorrono, a latere, alla realizzazione*

²⁸*Ibidem*, p. 36.

della vita riuscita²⁹. C'è poi chi ritiene che anche le azioni reali abbiano un loro spettatore assoluto. Spaemann cita Seneca: «in noi abita uno spirito sacro che come osservatore vaglia le nostre azioni buone e cattive»³⁰.

Dunque, *perché una singola azione concorra alla vita riuscita occorre che, senza venir meno al fine proprio* (intentio recta), *conviva e si complementi con il fine ultimo* (intentio obliqua); *e senza che questo sostituisca quello*.

In poche parole, occorre che vita e ragione cooperino, che si istituisca un rapporto armonico, e non conflittuale-escludente. Kant sceglie il mondo della ragione, astraendo dalla vita. L'edonismo antico e moderno opta per quello della vita (piacere e/o utile) abolendo riflessivamente la ragione (ridotta a puro strumento al servizio di un animale superiore). Nell'antichità Aristotele sceglie, più che altro, una soluzione di compromesso, che in tal sede non abbiamo il tempo di ripilogare³¹. A sua volta, la soluzione di compromesso di Aristotele si può contrapporre ad un altro modo alternativo di atteggiarsi verso il fine ultimo. Infatti, di fronte alla difficoltà di concepirne il significato, si può semplicemente rinunciare all'idea di una felicità assoluta. Nella filosofia contemporanea può essere il caso di Sartre, che tematizzando la libertà come il massimo privilegio della dimensione umana (anzi l'essenza stessa dell'uomo), deve amaramente constatare che la *libertà di*, con cui si esprime l'uomo, è condizionata dai nostri simili che pongono una seria ipoteca alla sua *libertà da* ("l'inferno sono gli altri"). Per di più, in mancanza di una *libertà per* (il fine ultimo), ogni libera scelta restringe il nostro orizzonte esistenziale, invece di allargarlo (ogni volta che scelgo, infatti, mi precludo possibilità alternative). Il risultato è che la libertà, più che un privilegio diventa un peso insostenibile, che schiaccia progressivamente ed inesorabilmente l'uomo, inducendolo alla "nausea" ed alla constatazione che la vita è una "passione inutile", in attesa della morte.

L'altra posizione possibile è, invece, quella di ribadire prepotentemente l'aspirazione al fine ultimo, depurandolo però da ogni significato trascendente, e pretendendo di poterlo costruire quaggiù, quale sorta di "paradiso in terra" (l'utopia marxiana).

Riprendendo ora il filo del discorso, per Spaemann, *ciò che avviene nella relazione che simultaneamente collega la singola azione con il progresso verso il fine ultimo, è dato dal fatto che la intentio obliqua misura, relativizzandola, la intentio recta propria della singola azione*. Sarebbe altrimenti impossibile risolvere, in modo razionale, qualsiasi conflitto di interessi soggettivi. Finirebbe piuttosto per imporsi la legge della jungla, ossia quella del più forte. Infatti, la differenza tra un uomo ed un animale è che l'animale si muove esclusivamente nella

²⁹ *Ibidem*, p. 37.

³⁰ SENECA, *Epistola* 96, trad. it. di M. Natoli, p. 1239; cit. in FB, p. 68.

³¹ A questo proposito, si veda anche M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale: fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 1994, con espliciti riferimenti al cap. dedicato al "compromesso aristotelico" in FB, alle pp. 94-106.

totale impossibilità di essere un *io*: «la volpe e la lepre non discutono tra loro sulla vita giusta. Ciascuna va per la sua strada, oppure l'una divora l'altra»³². L'uomo, invece, ha sempre la consapevolezza di essere un soggetto agente che opera intenzionalmente. Perciò, conclude Spaemann, può perseguire dei fini e può non limitarsi a fare semplicemente delle cose, quando può decidere di farle bene. È proprio questa possibilità ad aprirgli un regno di interessi rilevanti.

6. Conclusione

Il tema del fine ultimo, che sembra coincidere (ma non esaurirsi) con l'orizzonte della ragione, resta comunque problematico e misterioso, come testimoniano le domande che alla fine del capitolo *Eudaimonia* ci pone ancora Spaemann nel suo libro *Felicità e Benevolenza*. Cos'è infatti l'orizzonte della ragione?

Da quanto scritto finora appare come l'ambito che rappresenta la totalità della vita dal punto della sua realizzazione compiuta, ossia in quanto "riuscita". Tuttavia, è possibile avere criteri razionali per decidere quando una vita sia riuscita e quando invece sia fallita? Non è forse vero che solo alla fine potremo stimare se la nostra vita o quella altrui è riuscita o fallita? Ed in tale giudizio, quanto conta ancora la soggettività? Può considerarsi "riuscita" la vita di un uomo che si considera fallito?³³.

Possiamo comunque anche fare un esempio inverso, che mi permetto di addurre per meglio esplicitare il pensiero di Spaemann. Poniamo che il fine ultimo del generale Maginot sia stato quello di costruire la possente catena di fortificazioni che avrebbe reso invulnerabile la Francia da un attacco tedesco. Supponiamo ora che egli sia morto poco dopo il completamento dell'opera, convinto di aver realizzato l'obiettivo; giusto in tempo per non vedere, dopo qualche giorno, l'invasione tedesca della Francia e l'inutilità della linea Maginot (aggirata violando la neutralità del Belgio). Possiamo dire che quest'uomo ha realizzato il fine ultimo della sua vita, semplicemente perché è morto soggettivamente convinto di esserci riuscito?

Da domande di questo tipo, Spaemann ci fa capire che il problema del fine ultimo va oltre i confini stessi della vita (come già intuivano Platone, Agostino e Kant), ed induce ad affiancare alla prospettiva della ragione filosofica, quella religioso-esistenziale (l'esperienza della benevolenza inter-personale). Si tratta di mantener ferma l'apertura alla trascendenza volitiva che si desume dall'insaziabile bisogno di felicità infinita, insito in ogni uomo finito. Uomo finito, vivente in un mondo finito, ed artefice di azioni dotate di fini relativi (e dunque finiti). Altrove, lo stesso autore ama citare Pascal, quando dice che *l'homme transcende infiniment l'homme*.

³²R. SPAEMANN, *Concetti morali fondamentali*, cit., p. 31.

³³Cfr. FB, pp. 38-39.

Come precisato agli inizi, in questa sede non viene trattata la questione del fine ultimo, nella sua centralità (contenuto), ma solo il modo acuto e dialettico, in cui Spaemann presenta, nella sua complessità, il tema della necessità e struttura tra fine ultimo e fini relativi, eliminando quelle interpretazioni che finiscono per apparire fuorvianti nella storia della filosofia.

Prima di terminare questo rapido *excursus*, ricorro ad un'ultima citazione di Pascal, che Spaemann di certo ha ben presente: «desideriamo la verità, e non troviamo in noi che incertezza. Cerchiamo la felicità, e non troviamo che miseria e morte. Noi siamo incapaci di non desiderare la verità e la felicità, e siamo incapaci della certezza e della felicità»³⁴. Alcuni sottolineano che sono proprio paradossi di questo tipo che richiamano la cosiddetta *prova psicologica* dell'esistenza di Dio, presente nel tema caro a Pascal dell'uomo come *re decaduto* (d'altronde, il tema di una caduta originale non è estraneo nemmeno a Platone). In questa sede, può essere sufficiente a denotare come la tematica del fine ultimo, secondo la linea interpretativa eudemonista, approfondita e analizzata criticamente da Spaemann, inviti necessariamente ad ordinare entrambe le prospettive, quella etico-filosofica e quella religiosa, alla dimensione trascendente implicita nel fine ultimo (e dunque nella costituzione antropologica dell'uomo) come aspirazione ad una felicità assoluta, oggettiva e soggettiva insieme.

In sintesi, ogni agire morale sviluppa almeno tre fini: quello oggettivo (*finis operis*) e quello soggettivo (*finis operantis*), nella *intentio directa*; infine, quello oggettivo-soggettivo del fine ultimo, nella *intentio obliqua*. Si tratterà, dunque, di integrare la prospettiva orizzontale (immanente) con la prospettiva verticale (trascendente) dell'agire umano. E con ciò riteniamo di aver risposto, in base alle considerazioni di Spaemann, ai seguenti quesiti:

1) necessità dell'esistenza di un fine ultimo come misura di cambio di tutte le azioni morali della persona (anche se non appare subito chiaro quale sia il contenuto di tale fine ultimo, se non cercandolo e scoprendolo per approssimazioni successive nella trama narrativa dell'esperienza vitale, in quanto morale; coadiuvati, inoltre, da un'educazione etica che nasce dal contesto di relazione tra persone capaci di benevolenza e di perdono; se no, chiunque dovrebbe ripetere gli errori di chiunque);

2) impossibilità per ognuno di raggiungere comunque il fine ultimo della felicità o vita riuscita, se la identifica in un bene finito e temporale, o se ritiene che ci sia una determinata azione finita, capace di conseguirlo nel corso della nostra vicenda esistenziale (lo prova l'esperienza di delusione di chi raggiunge un bene finito, dopo averlo soggettivamente assolutizzato; è in evidente contrasto con la nostra naturale aspirazione ad una felicità permanente ed oggettiva); il fine ultimo suggerisce dunque la considerazione della vita come un tutto: è un orizzonte inclusivo che implica l'apertura ad una dimensione trascendente;

³⁴B. PASCAL, *Pensieri*, Brunsvicg, BUR, Milano 1952, n. 437.

3) determinazione di quale sia la corretta relazione tra fine ultimo (dimensione verticale) ed i fini intermedi (dimensione orizzontale) perseguiti dalle singole azioni morali: ovvero una supremazia direttiva di tipo “politico” (orienta i fini intermedi, riconoscendone al contempo l’autonomia), esercitata tramite la coscienza e l’agire virtuoso; e non, dunque, una supremazia di tipo “dispotico” (non li riduce a puri mezzi strumentali, omogeneizzandoli tra loro). L’autonomia relativa dei fini intermedi delle nostre azioni concorre comunque ad avvicinarci (condotta virtuosa) o ad allontanarci (condotta viziosa) dal fine inclusivo della nostra esistenza. Esige dunque un ordine (e non un ordine qualsiasi) della ragione, nonché l’uso della libertà personale e delle sue conseguenze (virtù o vizio?), in vista di una felicità che si apre al mistero: richiede di varcare la morte ed il tempo.

Non si tratta però di un mistero che ci attende solo dopo la morte, ma di un mistero che nasce già dal sorprendente fatto di constatare la nostra stessa esistenza (sociale e storica) e quella del mondo (situazionale): il nostro esserci-insieme-nel-mondo. Non è forse ciò che è comune ed ordinario già un “miracolo” in sé?