

La persona: riconoscimento, dipendenza e responsabilità



Corso 70502 alla Licenza

Prof. Stephan Kampowski
Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

06 698 95 538

kampowski@istitutogp2.it

Le diapositive saranno disponibili dopo
ogni lezione su:

www.stephankampowski.com/corsi.html

La persona: riconoscimento, dipendenza e responsabilità

Schema del corso:

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona.
 2. “Un animale che può promettere”: Promessa, perdono e relazione
 3. Dipendenza creaturale e gratitudine
 4. La struttura antropologica del bene comune
 5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e i limiti
 6. Creare l'uomo nuovo? Critica dell'utopismo sociale e tecnologico
-

La persona: riconoscimento, dipendenza e responsabilità

Bibliografia:

- ❑ H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958. (Italiano: *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2000).
 - ❑ F. Botturi, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita & Pensiero, Milano 2009.
 - ❑ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Francoforte sul Meno 1979. (Italiano: *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 2002).
 - ❑ S. Kampowski, *Contingenza creaturale e gratitudine*, Cantagalli, Siena 2012.
-

La persona: riconoscimento, dipendenza e responsabilità

Bibliografia:

- ❑ S. Kampowski, *Ricordati della nascita*, Cantagalli, Siena 2013.
 - ❑ A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals*. Open Court, Chicago 1999. (Italiano: *Animali razionali dipendenti*. Vita e Pensiero, Milano 2001).
 - ❑ R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Klett-Cotta, Stoccarda 1996. (Italiano: *Persone. Sulla differenza tra 'qualcosa' e 'qualcuno'*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005).
 - ❑ K. Wojtyła, "La persona: soggetto e comunità", in: Id., *Metafisica della persona*, a cura di Giovanni Reale e Tadeusz Styczen, Bompiani, Milano 2003, 1329-1386.
-

La persona: riconoscimento, dipendenza e responsabilità

Da leggere per l'esame: uno dei seguenti tre libri:

- ❑ H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958. (Italiano: *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2005).
 - ❑ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Francoforte sul Meno 1979. (Italiano: *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 2002).
 - ❑ A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, Open Court, Chicago 1999. (Italiano: *Animali razionali dipendenti*, Vita e Pensiero, Milano 2001).
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Per ciò che segue sul punto 1: cfr. R. Spaemann, *Personae*
 - ❑ Che cosa intendiamo quando usiamo il termine “persone”?
 - ❑ Boezio: «Persona est rationabilis naturae individua substantia – La persona è la sostanza / sussistenza individuale di una natura razionale (“razionabile”)».
 - ❑ “Persona” è un modo di essere.
 - ❑ Che cosa distingue il modo individuale nel quale esiste una natura razionale?
 - ❑ La persona esiste nel modo dell’auto-possesto e dell’auto-trascendenza.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ La persona può prendere distanza da tutto ciò che è.
 - ❑ La persona possiede se stessa, possiede la sua natura.
 - ❑ La persona è portatrice della sua natura.
 - ❑ Non vuol dire che possa decidere quello che è, ma che possa mettersi in relazione con ciò che è e in questo modo si auto-trascende.
 - ❑ Per essere persona, basta esistere in una natura che permetta questo auto-possesto e questa auto-trascendenza, cioè, in una natura razionale, anche se non tutte le potenzialità di questa natura sono già attualizzate oppure se sono state perse.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ K. Wojtyła: «La trascendenza è, in una certa misura, un altro nome per la persona» («Persona: Soggetto e comunità»)
 - ❑ H. Arendt: Dal momento in cui cerchiamo di dire chi qualcuno è, ci troviamo nella situazione di dire che cosa egli è.
 - ❑ Questo “chi” – come posso conoscerlo?
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- Tesi centrale di questa parte del corso:
 - ✓ Il modo di conoscere la persona prende sempre la forma di «riconoscerla».
 - Il riconoscimento della persona non è la conclusione di una deliberazione o di un ragionamento.
 - Conoscere la persona come persona, come “un chi”, vuol dire riconoscerla.
 - Come conosciamo le altre cose?
 - Le percepiamo.
 - Un primo elemento del riconoscimento: riconoscere che l'*esse* delle cose non equivale al loro *essere percepito*.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Gli esseri viventi: ci è chiaro che il loro *esse* è più di ciò che noi percepiamo.
 - ❑ Comunque l'interiorità dell'essere vivente è inaccessibile agli altri.
 - ❑ Nessuno che non sia questo essere vivente è capace di percepire il suo dolore, ad esempio.
 - ❑ Per cui, per Cartesio, era possibile negare che gli animali siano in grado di sentire il dolore.
 - ❑ Comunque, riconoscere che qualcuno è una persona è un atto che è strutturalmente diverso da un atto con il quale riconosciamo che qualcuno ha un dolore.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- Per sapere se qualcuno ha un dolore, che cosa faccio?
 - Posso chiedergli, oppure posso guardarlo e arrivare alla conclusione: egli ha un dolore.
 - Il dolore è dato soggettivamente nell'interiorità della persona che lo sente.
 - Il dolore è oggettivamente dato alla persona se osserva un'altra persona nel dolore, oppure se viene informata dall'altra persona del suo dolore.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Come facciamo a sapere se l'altro è una persona?
 - ❑ Potrei chiedere: «Sei una persona? Sei capace di riflettere, di prendere distanza dal tuo essere-così, di compiere atti intenzionali?»
 - ❑ Occorre forse fare prima il test di Turing (sviluppato per determinare se una macchina sia capace di comportamento intelligente) per poter concludere che egli è una persona?
 - ❑ No, la risposta a questa domanda non può essere data in termini oggettivamente costatabili.
 - ❑ Gli atti intenzionali caratteristici della persona possono essere percepiti soltanto nella comune condivisione.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Esiste un'analogia in questo caso, non con la domanda se qualcuno ha dolore, ma con la domanda se qualcuno abbia ben capito che cosa vuol dire la parola «dolore».
 - ❑ Questo può essere deciso solo insieme all'interlocutore.
 - ❑ Alla domanda se un essere ha la capacità di riflettere, tale essere non risponderà con “sì” o “no”.
 - ❑ Probabilmente risponderà scherzando o in modo arrabbiato: la domanda era insensata.
 - ❑ L'essere persona è data inter-soggettivamente, nella condivisione di atti intenzionali.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Il riconoscimento dell'altro come persona precede sempre la condivisione degli atti caratteristici della persona.
 - ❑ Essere persona non è allora qualcosa che prima si suppone e poi, se la supposizione è forte, si riconosce giuridicamente.
 - ❑ L'essere persona ci è dato soltanto nell'atto del riconoscimento.
 - ❑ Questo riconoscimento non è una conclusione analoga alla conclusione che passa dal mio dolore al dolore di un altro.
 - ❑ Neanche il mio essere persona mi è dato prima dell'essere persona degli altri.
-

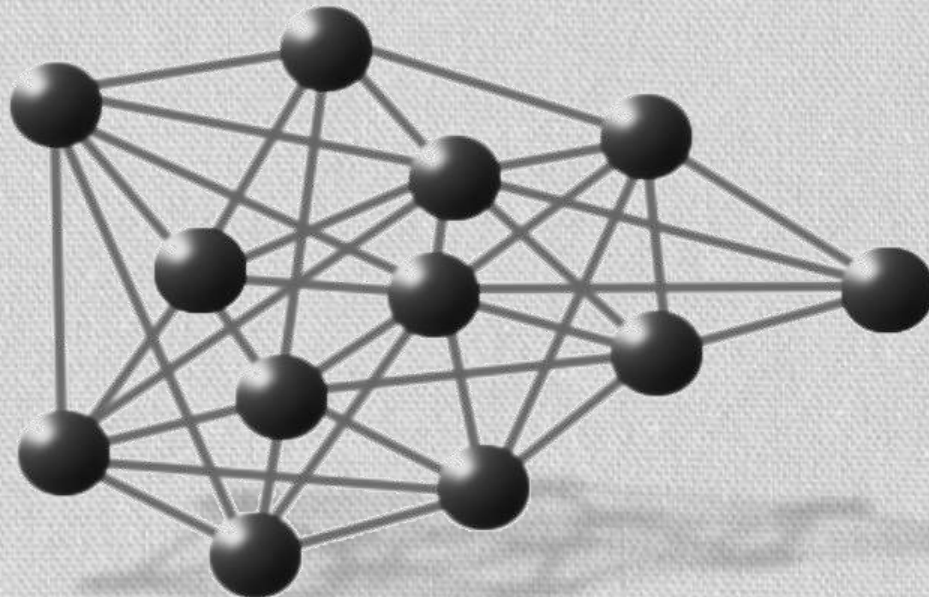
1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Cominciare a capirsi come persona è come cominciare a capire una lingua.
- ❑ Infatti non so se capisco una lingua prima di sapere se altri la capiscono.
- ❑ Essere persona vuol dire occupare un posto che non esiste senza uno spazio nel quale altre persone hanno i loro posti.
- ❑ Un'analogia: Lo spazio nel senso newtoniano: lo spazio assoluto è un contenitore.



1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Lo spazio nel senso leibniziano: lo spazio è costituito dalle relazioni tra le cose.
- ❑ Le persone costituiscono uno spazio nel senso leibniziano, uno spazio in cui ognuno necessariamente ha il suo posto, dato che egli stesso co-costituisce lo spazio.



1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Il posto non gli viene assegnato da altri che erano prima di lui.
 - ❑ Le persone occupano un posto nello spazio delle persone come membri di diritto proprio, già in virtù del loro concepimento e della loro nascita.
 - ❑ Questo spazio delle persone, nel quale occupano un posto, viene percepito soltanto nel modo del riconoscimento.
 - ❑ Posso dire: “Giovanni è un re, ma io, i re non li rispetto”.
 - ❑ Non posso dire: “Giovanni è una persona, ma io, le persone non li rispetto”.
→ Non avrei capito la parola «persona».
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Riconoscere lo stato della persona vuol dire rispettare la persona.
 - ❑ Il rispetto è il modo specifico in cui le persone si sono date.
 - ❑ Cosa percepiamo quando percepiamo le persone come persone?
 - ❑ Come fenomeni ci sono date soltanto delle qualità oggettive.
 - ❑ Ma la persona, in quanto trascende tutte le sue qualità, per definizione non è un fenomeno.
 - ❑ L'altro non mi è mai dato soltanto come qualcosa di percepito, ma come qualcuno «convissuto».
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Gli atti intenzionali caratteristici della persona, il pensare, il riflettere, il volere, non ci sono dati oggettivamente.
 - ❑ Dobbiamo partecipare attivamente a questi atti per capirli.
 - ❑ La vita degli altri ci è data soltanto nel convivere.
 - ❑ H. Jonas: La vita può essere conosciuta soltanto dalla vita.
 - ❑ Questo convivere con i viventi è libero nel senso che ciascuno può distanziarsi intellettualmente (Cartesio).
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Quando parliamo di persone, questo distanziamento significa l'oggettivizzazione della persona ed è un atto malvagio.
 - ❑ Posso definirmi come persona soltanto in relazione con tutte le altre persone.
 - ❑ Se riduco un'altra persona allo stato di un mero oggetto, riduco anche me stesso allo stato di un oggetto.
 - ❑ Le persone sono esseri *con i quali* le altre persone possono parlare.
 - ❑ Ridurre le persone allo stato di un oggetto *del quale* si parla non ci è facile.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ E. Levinas: Il «volto dell'altro» (la parola russa «ЛИЦО» [*litso*] = «volto» o «persona») mi chiede una risposta. E' difficile restare in silenzio alla presenza dell'altro.
 - ❑ L'altro non è *qualcosa* di cui si parla ma *qualcuno* con cui si parla.
 - ❑ Il riconoscimento presuppone che l'altro mi è dato nell'esperienza sensoriale come l'essere vivente “uomo”.
 - ❑ Ma il suo essere persona non mi è mai dato nell'esperienza sensoriale, ma viene percepito nell'atto del libero riconoscimento.
 - ❑ Si tratta di atto di percepire che è allo stesso tempo un atto di riconoscere.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Il doppio senso della parola “wahrnehmen” in tedesco:
 - ✓ Percepire
 - ✓ Tutelare
 - ❑ Tuteliamo gli interessi di altri quando li facciamo nostri.
 - ❑ Percepiamo le persone quando tuteliamo loro.
 - ❑ Ogni dovere è basato sulla percezione dell'altro come persona, una percezione che è nello stesso tempo un atto di tutela.
 - ❑ “Dov'è il tuo fratello?”
 - ❑ “Sono io forse il custode di mio fratello?”
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Se riconosco l'altro come persona, saprò dove sta.
 - ❑ L'esperienza del dovere sorge dalla percezione della persona come persona.
 - ❑ La percezione della persona è un atto nel quale io riconosco l'altro come "uno-come-me".
 - ❑ Il riconoscimento della persona non è un postulato.
 - ❑ La persona non deve il suo essere persona al riconoscimento degli altri.
 - ❑ Il riconoscimento è piuttosto dovuto allo stato di essere persona.
 - ❑ Si riconosce la persona come si riconosce un'equazione: $2 + 2 = 4$.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Il riconoscimento dell'altro come “uno-come-me” non si basa sull'appartenenza alla stessa specie *homo sapiens* (P. Singer: “specismo”).
 - ❑ Dobbiamo infatti un riconoscimento ad ogni singola persona.
 - ❑ E' proprio questo riconoscimento che ci impedisce di sacrificare questa persona nell'interesse della specie.
 - ❑ La persona è incommensurabile, anche in rapporto con gli altri esseri umani.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- I. Kant: L'uomo non ha un prezzo.
 - L'uomo ha la dignità.
 - Mentre il prezzo è sommabile, la dignità non lo è.
 - La dignità di dieci uomini non vale più della dignità di un singolo uomo.
 - La persona è incommensurabile.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Il riconoscimento dell'altro come “uno-come-me” non si riferisce alla *similitudine* dell'altro con me.
 - ❑ Piuttosto, si riferisce all'altro come *eguale* a me:
 - ✓ eguale nell'unicità.
 - ❑ Gli uomini, in quanto uomini (membri della specie homo sapiens) sono più o meno simili.
 - ❑ Le persone in quanto persone non sono *simili*, ma *eguali* nel senso che sono uniche e incommensurabili nella dignità.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- Cosa vuol dire il riconoscimento?
 - I. Kant: “Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona che nella persona di ogni altro, sempre anche come fine e mai soltanto come mezzo.”
 - Si tratta di un cambiamento di prospettiva.
 - L'essere vivente, l'animale, sta sempre al centro del suo ambiente.
 - Tutto ciò che incontra ha un significato soltanto in quanto funzionale nel sistema.
 - Anche gli uomini sono esseri viventi.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Ma gli uomini possono entrare nello spazio personale.
 - ❑ Come primo passo, riconoscere la persona implica rinunciare a vedere tutte le cose solo dal punto di vista del loro significato nel contesto della *mia* vita.
 - ❑ Riconoscere l'altra persona vuol dire rispettarla come un centro che ha un proprio contesto di significato, che per me non deve mai diventare un oggetto.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- Cosa vuol dire “rispettare la persona come fine a se stessa”?
 - Significa permetterle di proseguire i propri fini?
 - ✓ Non sembra essere abbastanza.
 - Significa mai usarla per i propri fini?
 - ✓ Ma abbiamo bisogno gli uni degli altri.
 - L'ideale sarebbe la cooperazione.
 - Viene proposto il tentativo di un'intesa a livello discorsivo sull'interesse comune che permetta agli uomini di collaborare effettivamente (ad. es. J. Habermas, K.-O. Apel): l'etica del discorso.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Ma questo tentativo è finora sempre fallito.
 - ❑ E' proprio l'ideale del comune che porta gli uomini a combattere in un modo disumano.
 - ❑ Proprio in nome dell'ideale viene negato agli oppositori di questo ideale di essere riconosciuti come persone.
 - ❑ Nessun conflitto di interessi privati ha prodotto il numero di vittime pari a quelle che ha prodotto l'ideale del superamento di ogni conflitto.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ La ragione è comune e si potrebbe immaginare che gli esseri razionali siano in grado di interpretare i loro interessi come interessi comuni.
 - ❑ Ma le persone sono anche individui, e ciò nel senso estremo.
 - ❑ Proprio i loro modi individuali di concepire ciò che è comune li fa lottare gli uni contro gli altri molto di più dei loro interessi individuali.
 - ❑ E i loro interessi individuali hanno anche sempre un effetto su come intendono ciò che è comune.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Che cosa può significare “riconoscere la persona” nel caso del conflitto?
 - ❑ Non può voler dire permettere all’altro di raggiungere il suo fine, perché nel conflitto *per definitionem* il suo fine è opposto al nostro fine.
 - ❑ Lo Stato costituzionale moderno ha riconosciuto la lotta come legittima e allo stesso tempo l’ha addomesticata, dandole delle regole di gioco.
 - ❑ Il riconoscimento e il rispetto di queste regole di gioco rappresenta la forma istituzionalizzata del riconoscimento della persona.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Nel caso che un universalismo si opponga ad un altro universalismo, lo Stato costituzionale moderno formula delle regole procedurali per affrontare questo conflitto.
 - ❑ Non si tratta della sostituzione della domanda della giustizia con regole procedurali formali e vuote.
 - ❑ Si tratta del riconoscimento delle persone coinvolte nel conflitto su ciò che è giusto.
 - ❑ Le persone hanno il diritto di sostenere la loro visione di ciò che è giusto contro altre visioni diverse su ciò che è giusto.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Lo Stato costituzionale moderno non intende superare l'antagonismo dei diversi universalismi, ma li riconosce e li addomestica.
- ❑ Le persone vengono riconosciute come esseri che *hanno* la loro prospettiva e che non *sono* la loro prospettiva; non sono riducibili ad essa.
- ❑ Le persone spesso hanno delle convinzioni che sono incompatibili con le convinzioni di altri.
- ❑ Le persone possono rispettare le convinzioni contrarie alle convinzioni proprie in quanto
 - ✓ possono rispettare colui che le ha,
 - ✓ perché nessuno è mai semplicemente identico con ciò che possiede.

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Riconoscere una persona nel caso del conflitto non vuol dire abbandonare la propria posizione.
 - ❑ Non vuol dire neanche abbandonare l'idea di una verità sul bene o su ciò che è giusto.
 - ❑ Leo Strauss, *Natural Right and History*: il conflitto sul giusto non è un argomento in favore di un relativismo culturale ed etico, ma piuttosto la prova dell'esistenza di un «giusto naturale».
 - ❑ L'esistenza di un giusto naturale è la condizione di possibilità perché un conflitto sul giusto abbia senso.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ La pace:
 - ✓ Assenza della guerra e del conflitto
 - ✓ Non la mera assenza, ma un fare la pace, un stringere un patto
 - ❑ La pace fatta, il patto stretto, delimita le pretese e in questo modo trasforma le pretese in diritti: si parla di un ordine giuridico.
 - ❑ La forma dell'ordine giuridico talvolta è essa stessa oggetto del conflitto.
 - ❑ Nessun ordine giuridico può garantire se stesso definitivamente come se fosse il Regno di Dio.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- Il riconoscimento forse cessa in assenza dell'ordine giuridico della pace?
- La lotta o la guerra forse sono eventi apersonali?
- No.
- È vero che il conflitto reale si basa sull'interruzione della comunicazione reale tra le parti del conflitto.
- Ma anche per quanto riguarda la guerra dobbiamo farci la domanda: che cosa sarebbe accettabile per l'altro, cioè, che cosa è giusto?
- Ora rispondiamo a questa domanda unilateralmente.

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ In questo caso il criterio dell'accettabilità non può essere il vero consenso dell'altro.
 - ❑ La comunicazione sospesa rimane aperta almeno potenzialmente (ad es. la bandiera bianca).
 - ❑ Colui che cerca la giustizia rimane sempre disponibile a dare conto pubblicamente, cioè anche davanti al suo oppositore, della sua lotta contro di lui.
-

1. Il riconoscimento come modo di conoscere la persona

- ❑ Nel diritto internazionale l'idea della “causa giusta” fu relativizzata dall'idea del *justis hostis* – viene infatti supposto che il nemico crede nella giustizia della sua causa.
 - ❑ La tregua di Natale del 1914 tra gli eserciti britannici e tedeschi.
 - ❑ La guerra non è un'azione punitiva ma ha luogo tra eguali.
 - ❑ Il rapporto personale basato sul rispetto si dimostra particolarmente nel trattamento dei prigionieri e dei nemici morti.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Per ciò che segue, cfr. S. Kampowski "A Promise to Keep: Which Bond, Whose Fidelity?", *Anthropotes* 30 (2014), pp. 187-215.
 - ❑ Che cos'è una promessa?
 - ❑ La promessa è vincolante, e se sì, perché?
 - ❑ Perché promettiamo?
 - ❑ A chi o a che cosa promettiamo fedeltà nell'atto di promettere?
 - ❑ Che cosa vi è di specifico nella promessa coniugale?
-

2. «Un animale che può promettere»:

1. La promessa come convenzione sociale in David Hume e in Thomas Hobbes

- ❑ David Hume (1711-1776): “Una promessa non è intelligibile, se non viene stabilita dalle convenzioni umane; e anche se fosse intelligibile, non sarebbe accompagnata da alcun obbligo morale” (*Trattato sulla natura umana*).
 - ❑ L’istituto della promessa esiste nella società perché le promesse sono indiscutibilmente utili e vantaggiose per la società stessa.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Hume fornisce l'esempio di chi organizza l'imminente raccolto:
 - ❑ se oggi il tuo grano è maturo e il mio lo sarà domani, e se nessuno di noi due ha capacità sufficienti a fare il raccolto da solo, io ti chiederò di aiutarmi oggi e ti prometterò di lavorare con te domani.
 - ❑ Nell'antropologia di Hume, gli esseri umani sono essenzialmente interessati soltanto di sé stessi, perciò vi è poca speranza che tu mi aiuti solo per senso di fratellanza.
 - ❑ Mi aiuterai oggi soltanto se hai la certezza che io ti aiuterò domani.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Per Hume, scopo dell'istituto della promessa è far sì che le persone facciano ciò che vogliamo che facciano senza dover ricorrere alla forza o all'inganno.
 - ❑ Perché, secondo lui, le promesse ci obbligano?
 - ❑ L'obbligazione si deve esclusivamente alla sanzione che il non mantenere la parola data comporta.
 - ❑ Chi non mantiene le sue promesse non potrà più convincere gli altri che aiutarlo sta nel loro interesse.
 - ❑ Non si potrà più beneficiare in futuro dell'istituto della promessa: si ritroverà senza aiuto quando ne avrà bisogno.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Un'analoga concezione della promessa si trova in Thomas Hobbes (1588-1679).
 - ❑ Anche per lui, la promessa è un istituto creato dalla società per il suo vantaggio.
 - ❑ Tuttavia, a differenza di Hume, per Hobbes la sanzione per chi non mantiene le promesse non è soltanto il rischio di non essere creduto in futuro.
 - ❑ L'istituto della promessa riveste la massima importanza per lo Stato.
 - ❑ Perciò lo Stato (il «Leviatano») impone l'obbligo di mantenere la promessa per mezzo della minaccia concreta della punizione:
 - ❑ “Senza spada i patti non sono che parole, prive di ogni forza per rendere sicuro un uomo” (*Leviatano*).
-

2. «Un animale che può promettere»:

- Perché promettiamo secondo Hobbes?
 - Ancora una volta, per far fare agli altri ciò che vogliamo che facciano.
 - Perché manteniamo le nostre promesse?
 - Perché in caso contrario dovremo pagare una multa o affrontare il carcere.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Perché discutere queste due concezioni della promessa proprio in questa sede?
 - ❑ Oggi queste concezioni legalistiche della promessa sono ancora molto attuali.
 - ❑ La promessa è vista come qualcosa di completamente impersonale.
 - ❑ La persona cui la promessa è fatta non entra mai in scena.
 - ❑ La promessa non ha nulla a che fare con l'amore per l'altro.
 - ❑ Quindi la «fedeltà» che la promessa comporta è soltanto fedeltà all'istituto della promessa.
 - ❑ In ultima analisi fedeltà soltanto all'*utilità* di tale istituto.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Diventa arduo capire perché mai un'autorità competente non potrebbe dispensare qualcuno da qualsiasi promessa che egli abbia fatto.
 - ❑ Alla fine il carattere obbligatorio di tali promesse risiede unicamente nella minaccia di una sanzione imposta proprio da quell'autorità.
 - ❑ Il “vincolo” creato dalla promessa è un obbligo esterno imposto dalla società.
 - ❑ Perché poi l'autorità competente non dovrebbe poter sciogliere l'individuo dal vincolo od obbligo creato dalla promessa?
-

2. «Un animale che può promettere»:

2. La promessa come fedeltà a se stessi in Immanuel Kant e in Friedrich Nietzsche

- ❑ Per Kant (1724-1804) non è del tutto chiaro perché promettiamo.
 - ❑ Però è evidente che l'obbligo di mantenere le nostre promesse discende da un'applicazione dell'imperativo categorico con il suo principio di **universalizzabilità**:
 - ❑ “Io devo sempre comportarmi in modo tale da poter volere che la mia massima divenga una legge universale”.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Prima di rifletterci su, potrei sentirmi tentato di tirarmi fuori dai pasticci per mezzo di una promessa che non ho intenzione di mantenere.
 - ❑ Ma non potrei certo desiderare che la menzogna diventasse legge universale.
 - ❑ Una simile abitudine sarebbe irragionevole ed equivarrebbe ad abolire l'istituto della promessa.
 - ❑ Per Kant, l'obbligo di mantenere la parola data deriva dalla necessità che ha la ragione di non contraddirsi.
 - ❑ Ciò significa che la fedeltà implicata nella promessa è in ultima analisi fedeltà a me stesso come agente razionale.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Kant mette troppa fiducia nel suo principio di universalizzabilità, il che bene da principio euristico:
 - ❑ “Che cosa succederebbe se tutti facessero così?”.
 - ❑ Come fondamento ultimo della morale sembra però carente.
 - ❑ Non può rispondere alla domanda sulla motivazione:
 - ❑ Perché dovrei volere essere razionale o coerente con me stesso?
 - ❑ Walt Whitman (1819-1892): “Mi contraddico? Benissimo, allora vuol dire che mi contraddico; sono vasto, contengo moltitudini” («Song of Myself»)
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Il principio di universalizzabilità, come osserva Alasdair MacIntyre, incontra gravi difficoltà già su un piano molto più ovvio.
 - ❑ MacIntyre (*1929), nel suo *Dopo la virtù*, riesce a dare esempi di massime che possono essere coerentemente universalizzate, ma che sono assurde o immorali:
 - ❑ «Nell'intero corso della tua vita mantieni tutte le promesse salvo una».
 - ❑ «Perseguita tutti coloro che sostengono false credenze religiose».
 - ❑ «Mangia sempre cozze nei lunedì di marzo».
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ E poi la teoria kantiana della promessa - come quella di Hume e di Hobbes - non considera la persona alla quale la promessa è fatta.
 - ❑ Per loro promettere non è una realtà intersoggettiva e non ha niente a che fare con l'amore per l'altro.
 - ❑ Per Hume e per Hobbes l'obbligo creato dalla promessa risiede nella relazione fra individuo e Stato.
 - ❑ In Kant tale obbligo si basa sulla relazione fra l'agente razionale e se stesso.
 - ❑ Per Kant, la promessa è dunque una realtà intrasoggettiva.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Quest'ultima constatazione vale anche per Nietzsche (1844-1900).
 - ❑ E' per questo che lo abbiamo affiancato a Kant in questa sede.
 - ❑ Nietzsche dedica una corposa sezione della sua *Genealogia della morale* al tema dell'“allevare un animale cui sia consentito fare delle promesse”.
 - ❑ Avanza l'ipotesi che la capacità di promettere possa costituire la differenza specifica fra l'essere umano e gli animali.
 - ❑ La presenta come un privilegio, anziché come un dovere.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Essere in grado di dare la propria parola in modo tale che altri se ne possano fidare è una grande conquista della volontà.
 - ❑ L'uomo “divenuto libero, che realmente può promettere, questo signore del libero volere”, è il “possessore di una durevole, incrollabile volontà” .
 - ❑ Ciò che lo distingue da altri è che egli “dà la sua parola come qualcosa su cui si può fare affidamento, poiché si sa abbastanza forte da mantenerla persino contro casi avversi, persino ‘contro il destino’” .
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Per Nietzsche, la promessa è “la memoria della volontà”.
 - ❑ E’ nella volontà che troviamo il motivo sia per fare promesse, sia per mantenerle.
 - ❑ Fare promesse ci offre una splendida occasione per esercitare la nostra potenza.
 - ❑ L’obbligo di mantenere le nostre promesse discende dal nostro desiderio di grandezza e sovranità.
 - ❑ Venir meno alla propria promessa significa essere servili.
 - ❑ In altre parole, mantenere le promesse è questione d’onore.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Effettivamente, la capacità di promettere è molto rivelatrice della personalità dell'essere umano come qualcuno che, essendo padrone di se stesso, è in grado di anticipare il suo futuro.
 - ❑ Chi dicesse: “Ieri ti ho promesso di far questo e quello, ma che importa? Tra ieri e oggi sono cambiato”, semplicemente sparirebbe come persona.
 - ❑ Così, Robert Spaemann può collocare il fondamento e la garanzia della promessa nella persona stessa: “La persona è una promessa” (*Personen*).
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Qui Nietzsche sembra avere ragione: la questione della promessa è intimamente legata alla questione dell'identità personale.
 - ❑ Osserva Paul Ricoeur (1913-2005) con profonda intuizione:
 - ✓ “Con identità possiamo comprendere due cose differenti: la permanenza di una sostanza immutabile che il tempo non intacca. [...]”
 - ✓ Ma abbiamo un altro modello di identità, lo stesso presupposto nel precedente esempio della promessa. [...]”
 - ✓ Il problema della promessa è proprio quello del mantenimento di un sé, nonostante quelle che Proust chiamava le vicissitudini del cuore” (*La persona*).
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Possiamo dunque dire che Nietzsche giunge a qualcosa di profondamente vero:
 - ❑ Almeno in parte, il motivo per cui promettiamo è mantenere la nostra identità nel tempo.
 - ❑ Almeno in parte, il motivo per cui la promessa obbliga è veramente il nostro onore.
 - ❑ Si tratta di fedeltà a noi stessi.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Eppure anche qui dobbiamo interrogarci su quale sia il ruolo della persona alla quale facciamo una promessa.
 - ❑ Come osserva Ricoeur:
 - ✓ “L’obbligo di automantenersi mantenendo le proprie promesse sta sotto la minaccia di irrigidirsi nella durezza stoica della semplice costanza, se non viene irrorato dal voto di rispondere a un’aspettativa, anzi a una richiesta venuta dall’altro” (*Se come un altro*).
 - ❑ Sembra che l’impostazione di Nietzsche ricada per intero sotto questa critica.
 - ❑ Per lui la persona cui la promessa è fatta sembra non avere importanza.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Sotto questo profilo non sembra importante neanche il contenuto della promessa.
 - ❑ Scrive Gabriel Marcel (1889-1973):
 - ✓ «Cosa significa mettere il proprio punto d'onore nell'adempimento di un impegno se non giustamente porre l'accento sull'identità sovratemporale del soggetto che lo contrae e che lo esegue?
 - ✓ Arrivo allora a pensare che questa identità valga di per sé, qualunque sia il contenuto della mia promessa.
 - ✓ È questa identità che importa mantenere – ed essa sola – per quanto assurdo possa apparire agli occhi di uno spettatore l'impegno particolare che ho avuto l'imprudenza o la debolezza di assumere» (*Essere e avere*).
-

2. «Un animale che può promettere»:

- In questo contesto, Marcel scorge il grave pericolo di confondere fedeltà con orgoglio:
 - ✓ “Una fedeltà ad altri, di cui io stesso sarei il principio, la radice e il centro, stabilirebbe una volta di più [...] la menzogna nel cuore dell’esistenza che essa informa”.
 - ✓ Questa menzogna consiste nel “sostenere che, malgrado le apparenze, la fedeltà non è che una modalità dell’orgoglio e dell’attaccamento a se stessi” (*Essere e avere*).
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Se nella promessa fosse in gioco semplicemente una fedeltà *a me stesso*,
 - ✓ nel senso di un desiderio di coerenza, come in Kant,
 - ✓ oppure nel senso dell'onore, come in Nietzsche,
 - ❑ allora io stesso potrei anche dispensarmi dalla mia promessa.
 - ❑ Altri potrebbero cercare di portarmi a vedere che, date le mutate circostanze, mantenere la parola data è ormai divenuto irragionevole.
 - ❑ Potrebbero dirmi di passare sopra il mio orgoglio, ammettere il mio fallimento e andare avanti.
-

2. «Un animale che può promettere»:

3. La promessa come realtà intersoggettiva in San Tommaso, in Gabriel Marcel e in Paul Ricoeur.

- ❑ È curioso come i pensatori fin qui citati, pur tenendo conto di aspetti importanti e validi della promessa, abbiano potuto comunque trascurare quella che probabilmente è la sua caratteristica più saliente:
 - ❑ La promessa è intrinsecamente una promessa fatta *a* qualcuno.
 - ❑ Ricoeur: “In verità, l’altro viene implicato fin dal primo stadio, quello dell’intenzione ferma: un impegno che non fosse di fare qualcosa che l’altro potrebbe scegliere o preferire di fare potrebbe non essere altro che una stupida scommessa” (*Sé come un altro*).
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Sembra che il motivo principale per cui dobbiamo mantenere le nostre promesse sia l'*altro* verso il quale ci siamo impegnati e che adesso fa affidamento su di noi.
 - ❑ E qui, Gabriel Marcel giunge veramente al cuore di ciò che è in gioco nel dare la propria parola:
 - ✓ «Non c'è impegno puramente gratuito, che non implichi cioè una determinata presa dell'essere su di noi.
 - ✓ Ogni impegno è una risposta.
 - ✓ Un impegno gratuito sarebbe non solo temerario, ma anche da attribuirsi all'orgoglio.
 - ✓ ... La fedeltà non è mai fedeltà a se stessi, ma si riferisce a ciò che ho chiamato la *presa*»
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Fedeltà alla parola data è fedeltà a qualcun altro, a un amico, all'amato.
 - ❑ E' risposta a qualcuno.
 - ❑ Quando prometto, allora, ciò che mi obbliga non è in primo luogo la società, lo Stato, la mia logica e neanche il mio onore, benché tutte queste cose abbiano in qualche misura il loro peso.
 - ❑ Io sono obbligato verso l'altro nel quale ho suscitato aspettative e che ora fa affidamento su di me.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Ma allora, perché promettiamo?
 - ❑ Per San Tommaso non c'è una sola risposta, ma il primo e principale motivo è che promettiamo agli altri per il loro bene:
 - ✓ “All'uomo infatti si promette qualche cosa a sua utilità, ed è per lui vantaggioso e il dono, e la certezza medesima che gli diamo di riceverlo in seguito” (*Sth* II-II, q. 88, a. 4).
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ I presupposti antropologici del Doctor Angelicus sono assai diversi da quelli di Hume.
 - ❑ Per l'empirista britannico, tutti gli esseri umani sono egoisti per natura.
 - ❑ Invece per San Tommaso “per tutti gli uomini è naturale amarsi a vicenda” (*SCG III*, 117).
 - ❑ Con ciò egli non intende dire che gli uomini non siano capaci di odio o di egoismo.
 - ❑ Dice semplicemente che sono questi l'odio e egoismo a necessitare di una spiegazione e non l'amore e la benevolenza.
 - ❑ Ora “l'amore consiste specialmente nel fatto che ‘chi ama vuole del bene all'amato’” (*SCG III*, 90).
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Non soltanto la cosa che si promette, ma la promessa stessa è già un bene.
 - ❑ La promessa contiene virtualmente in se stessa la cosa promessa, ed è per questo che “non si ringrazia soltanto chi dà, ma anche chi promette” (*STh* II-II, 88, 5, ad 2).
 - ❑ Le promesse sono fra i beni che vogliamo a coloro che amiamo.
 - ❑ In che modo la promessa è un bene per l'amato già prima che si realizzi?
 - ❑ Secondo Hannah Arendt, le promesse sono “isole precarie di certezza in un oceano di incertezza” (*Vita activa*, 180).
 - ❑ Per mezzo delle promesse, le persone possono coordinare le proprie attività.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Esempio: una partita di calcio fra due squadre.
 - ❑ Come non si stanca di ripetere Hannah Arendt, per realizzare qualcosa di significativo nella vita, le persone devono agire insieme.
 - ❑ E possono agire insieme soltanto se sono legate fra loro da reciproche promesse.
 - ❑ Quindi le persone beneficiano collettivamente delle promesse nel momento in cui intraprendono un'impresa comune.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Ma già come semplice individuo, chi riceve una promessa acquisisce con ciò un vantaggio decisivo.
 - ❑ La promessa gli concede il diritto di “fidarsi circa il fatto che la promessa sarà mantenuta, il che significa poterla inserire nei suoi propri progetti pratici come un dato sicuro” (Robert Spaemann).
-

2. «Un animale che può promettere»:

E' moralmente lecito promettere?

- San Tommaso solleva l'obiezione che la nostra libertà è il massimo bene che Dio ci abbia dato.
 - Perciò sembrerebbe inopportuno privarcene deliberatamente sottoponendo la nostra volontà alla necessità.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Gabriel Marcel giunge addirittura a porre la questione se ogni promessa non sia, in un certo senso, una menzogna.
 - ❑ Non ho alcun potere su come mi sentirò domani.
 - ❑ Oggi potrei dire a un amico che domani andrò a trovarlo perché oggi mi sembra una buona cosa.
 - ❑ Domani potrei tradire il mio amico se domani quella visita non mi sembrasse più una cosa buona e se non ne avessi più voglia.
 - ✓ Se ci vado lo stesso, sarò insincero.
 - ✓ Se non ci vado verrò meno alla parola data.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Dato che cambio di continuo, promettendo rischio di tradire il mio io futuro, cioè la persona che sto diventando e della quale non so ancora se in futuro vorrà accollarsi gli impegni che prendo oggi per suo conto .
 - ❑ Sorge ancora una volta l'interrogativo: “Può esistere un impegno che non sia un tradimento?” (Marcel, *Essere e avere*).
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Come risponde a quest'obiezione San Tommaso?
 - ❑ La libertà è libertà per il bene, e quanto più saldamente la volontà si fissa sul bene, tanto più è libera.
 - ❑ San Tommaso sottolinea che Dio e i santi non possono peccare, ma ciò non significa che siano meno liberi, anzi la loro libertà è perfetta (*STh* II-II, 88, 4, ad 1).
 - ❑ Promettendo, noi non perdiamo la nostra libertà, ma anzi la attuiamo.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Promettendo noi fissiamo saldamente la nostra volontà.
 - ❑ Questo è anche uno dei motivi per cui, secondo il Doctor Angelicus, un atto compiuto in virtù di un voto o di una promessa è migliore dello stesso atto compiuto senza alcun previo vincolo alla volontà.
 - ❑ Nel primo caso, il bene è voluto più saldamente:
 - ✓ “Col voto la volontà si determina al bene stabilmente. [...]
 - ✓ Fare una cosa con la volontà confermata nel bene è un elemento che rientra nella perfezione della virtù” (*Sth* II-II, 88, 6).
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ San Tommaso non pensa soltanto all'esecuzione concreta di un atto, ma anche alla sua genesi.
 - ❑ Un atto che scaturisce da una disposizione virtuosa è compiuto con più stabilità, più gioia e più facilità dello stesso atto compiuto senza una simile disposizione attiva.
 - ❑ Analogamente, un atto che scaturisce da una promessa è compiuto con maggiore stabilità, con volontà più salda, ed è quindi più virtuoso.
 - ❑ La visione di Nietzsche non era del tutto errata:
 - ❑ Essere in grado di promettere è un'eccellenza, una virtù, è segno di unità con se stessi.
 - ❑ La promessa è un paradigma dell'identità personale (Ricoeur).
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Di fronte all'obiezione «Non devo promettere perché non so chi sarò domani» uno può rispondere:
 - ❑ «Devo promettere perché così saprò chi sarò domani».
 - ❑ La promessa è ciò che mi consente di conservare la mia identità personale attraverso il tempo.
 - ❑ La promessa rafforza la volontà, conferisce unità al soggetto morale.
 - ❑ Per dirla con Robert Spaemann, il suo scopo è la virtù, il potersi fidare di se stessi.
-

2. «Un animale che può promettere»:

Perché le promesse sono vincolanti?

- Paul Ricoeur propone tre ragioni.
 - Vi è effettivamente il mio onore personale, che consiste nel *conservare un'identità riconoscibile attraverso il tempo*.
 - Venendo meno a una promessa, dico implicitamente che ora non sono più lo stesso di allora.
 - Divento invisibile come persona, come essere capace di padroneggiare e vivere la propria vita attraverso il tempo, e mi riduco a un mero accumulo di istanze senza unità intrinseca né continuità.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Ma naturalmente vi è anche *l'altro* al quale la promessa viene fatta:
 - ❑ «Mi sento legato a me stesso perché c'è qualcuno che conta su di me e attende che tenga fede alla mia promessa» (Ricoeur, *Sé come un altro*).
 - ❑ Fare una promessa che non intendo mantenere è far violenza a quel qualcuno – è ingiusto.
 - ❑ Una promessa falsa o violata non è soltanto una questione
 - ✓ fra me e una società impersonale (Hume, Locke),
 - ✓ né fra me e me (Kant, Nietzsche)
 - ✓ ma innanzitutto una questione fra me e l'altro, relativa all'amore che governa le relazioni fra esseri umani (Tommaso, Ricoeur).
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ In terzo luogo, per Ricoeur, vi è il rispetto che devo all'istituto del linguaggio, che mi lega agli altri e mi permette di comunicare.
 - ❑ Il linguaggio è orientato alla verità; il suo scopo è rivelare la realtà.
 - ❑ Il linguaggio è “la casa dell'essere” (Heidegger).
 - ❑ Forse non è un caso che in molte lingue l'espressione “dare la propria parola” è sinonima di “promettere”.
 - ❑ Parlando, dicendo una parola ad altri, promettiamo loro la realtà.
 - ❑ Erik Erikson afferma: “La parola pronunciata è un patto” (*Gioventù e crisi d'identità*).
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ La parola ci vincola all'essere e ci vincola gli uni agli altri.
 - ❑ Tale è la nostra fiducia innata nel potere affermativo della parola che dice e afferma la realtà, che per la mente umana è assai più facile capire le affermazioni che le negazioni.
 - ❑ Il nostro atteggiamento spontaneo nei confronti di ciò che è detto o scritto è di credervi.
 - ❑ Il sospetto e la diffidenza sono sempre fenomeni secondari.
 - ❑ Nella misura in cui siamo esseri che “hanno la parola” (Aristotele, *Politica*), l'istituto del linguaggio media il nostro accesso alla realtà.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Il linguaggio ci permette non soltanto di rapportarsi agli altri,
 - ❑ ma è al fondamento stesso della nostra vita spirituale e permette che il nostro pensiero si attui.
 - ❑ Romano Guardini formula quest'idea come segue:
 - ✓ «L'uomo si trova per essenza nel dialogo. La sua vita spirituale è orientata ad essere partecipata, condivisa. [...] Il linguaggio non forma solo un mezzo col quale si comunichino risultati, ma la vita e il lavoro spirituale attuano se stessi nel parlare.[...] Il linguaggio [...] è lo spazio di senso, nel quale vive ogni uomo» (*Mondo e persona*).
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Tenendo conto della struttura diadica della promessa – cioè del dato di fatto fondamentale che si promette a qualcuno – qual è dunque la natura del vincolo creato dalla promessa?
 - ❑ Il vincolo sembrerebbe risiedere nella relazione, o addirittura essere la relazione, fra chi fa la promessa e chi la riceve.
 - ❑ L'obbligo è nei confronti dell'altro.
 - ❑ Siamo obbligati verso l'altro perché lo amiamo, essendo l'amore la ragione per cui abbiamo promesso in primo luogo.
 - ❑ Il medesimo amore per l'altro che ci ha motivato a promettere è ora il motivo per mantenere la promessa.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ A quali condizioni si può essere dispensati dalle proprie promesse?
 - ❑ Se mantenere la propria promessa è precipuamente un atto di fedeltà all'altro, allora dovrebbe essere l'altro a poterci dispensare.
 - ❑ La dispensa può essere richiesta in considerazione del sopravvento di circostanze nuove, che rendono l'adempimento della promessa notevolmente più arduo o che lo pongono in conflitto con obbligazioni nuove e impreviste.
 - ❑ A volte siamo noi stessi a dispensarci, quando l'altro non è a portata di mano, oppure insiste in modo irragionevole perché ottemperiamo a una promessa fatta in circostanze completamente diverse (cfr. Spaemann, *Persone*).
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Senza entrare in una casuistica, possiamo comunque insistere con R. Spaemann, che c'è una cosa che non può mai essere motivo di esenzione:
 - ✓ “Non può mai essere una ragione per non adempierla il fatto che colui che ha promesso semplicemente dichiara di avere, nel frattempo, cambiato opinione”.
 - ❑ Per dirla con P. Ricoeur, la promessa è un'intenzione raddoppiata, “l'intenzione di non cambiare intenzione”.
 - ❑ Il contenuto della promessa era appunto il non cambiare idea.
-

2. «Un animale che può promettere»:

La promessa matrimoniale e altre “promesse per la vita”

- ❑ Ciò che distingue la promessa matrimoniale dalle altre è che la sua irrevocabilità fa parte del contenuto di ciò che si promette, con la conseguenza che qui due persone formano una “comunità di destino” (R. Spaemann).
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Ciò che ci induce a chiedere di essere dispensati dalle nostre promesse, e a concedere volentieri tale dispensa se ci viene richiesta, sono i colpi del destino:
 - ✓ circostanze nuove e imprevedibili che mutano tutto il contesto in cui la promessa è stata fatta.
 - ❑ Orbene, la promessa matrimoniale è una promessa con cui gli sposi dicono l'uno all'altra:
 - ✓ Qualsiasi cosa accada, qualsiasi cosa il destino abbia in serbo per noi, io ti prometto la mia fedeltà, in salute o in malattia, nella buona e nella cattiva sorte.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Perciò con queste parole gli sposi si promettono l'uno con l'altra di non chiedere di essere dispensati né dispensarsi a vicenda.
 - ❑ La natura della promessa matrimoniale è tale da modificare radicalmente il rapporto fra gli sposi.
 - ❑ L'idea è che la promessa nuziale ha la capacità di trasformare due estranei in due familiari.
 - ❑ Anche se marito e moglie concordassero fra loro di dispensarsi a vicenda dai loro voti matrimoniali, ciò sarebbe impossibile, in quanto tali voti hanno istituito fra loro un rapporto di parentela che non è più in loro potere cambiare.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Il caso è simile a quello di un padre e di un figlio che volessero dispensarsi a vicenda dalla loro relazione di paternità e figliolanza.
 - ❑ Ciò equivarrebbe a tentare l'impossibile.
 - ❑ L'idea del matrimonio è che la promessa sponsale possa istituire un rapporto di parentela, cosicché Adamo, di fronte a Eva, può affermare del tutto veridicamente:
 - ❑ “Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa” (Gn 2:23), il che significa appunto dire: “Essa è mia parente”.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- Com'è possibile fare una promessa del genere?
 - Si può veramente costruire una vita comune di fronte al destino?
 - Nella vita avvengono spesso cose che sfuggono completamente al nostro controllo: malattie, sterilità, difficoltà economiche, problemi con i figli.
 - In queste situazioni, che definiscono la condizione umana, com'è possibile promettere la propria vita, la quale comprende anche ciò che si vorrà *in futuro*,
 - e non soltanto l'autenticità delle nostre emozioni, comprendente solo ciò che si prova *nel presente*?
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Robert Spaemann ci offre una riflessione profonda:
 - ❑ Suggestisce che gli sposi, scambiandosi i voti nuziali, non si impegnano semplicemente ad attenersi alla loro promessa con volontà di ferro anche nell'eventualità di mutare sentimenti o di rimpiangere la scelta fatta e cambiare idea.
 - ❑ Piuttosto, le promesse degli sposi implicano la promessa di fare tutto ciò che è in nostro potere per evitare le situazioni che ci indurrebbero a rimangiarcì l'impegno dato all'altro.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Mentre i nostri sentimenti sfuggono al nostro controllo immediato, abbiamo il pieno controllo sulle nostre decisioni quotidiane.
 - ❑ Attraverso le scelte, grandi e piccole, che compiamo quotidianamente, noi sviluppiamo il nostro carattere e la nostra personalità.
 - ❑ Cambiamo continuamente e le nostre scelte entrano in questo processo come fattore di primo piano.
 - ❑ Secondo R. Spaemann, quindi, la promessa di matrimonio è la promessa “di intendere lo sviluppo della propria personalità [...] non più come variabile indipendente, sviluppo che forse procederà in un qualche modo compatibile con lo sviluppo dell'altra personalità, o forse no”.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Pertanto il criterio fondamentale per qualsiasi decisione che dovrà prendere chi è sposato diventerà la domanda:
 - ❑ Che effetto avrà questa o quella scelta sul mio rapporto con il mio coniuge?
 - ❑ Vi saranno poi anche sempre eventi completamente slegati dalle nostre scelte precedenti e di cui non siamo minimamente responsabili.
 - ❑ Ma una coppia di sposi non è interamente alla mercé del fato neanche in casi del genere.
 - ❑ Se per definizione non possiamo scegliere ciò che capita in modo inatteso, possiamo sempre scegliere come reagire.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Essere sposati significa che sono precluse alcune delle opzioni che altrimenti si avrebbero per reagire a un colpo del destino.
 - ❑ Tuttavia, non disporre più di tutte le opzioni teoriche non equivale a non essere più liberi:
 - ❑ significa soltanto che la gamma delle opzioni è limitata.
 - ❑ Del resto, non si sarebbe comunque potuto attualizzare tutte le opzioni.
 - ❑ Quindi la persona sposata non si trova in una situazione che è qualitativamente diversa dalla condizione umana generale:
 - ❑ Nel momento in cui imbocchiamo una porta, chiudiamo tutte le altre.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Lo stesso vale per l'altro tipo di promessa per la vita, cioè per i voti religiosi e la promessa di celibato dei sacerdoti.
 - ❑ Anche qui la persona dà una forma definitiva alla sua vita.
 - ❑ Anche qui deve deliberatamente coltivare la sua vocazione, domandandosi in che modo le sue scelte e i suoi progetti influiranno sul suo atteggiamento nei confronti del suo stato di vita.
 - ❑ Facendo una promessa per la vita ci proponiamo di disporre del nostro intero futuro.
 - ❑ Guardiamo alla nostra vita come a un tutto e dunque, come osserva giustamente Guy Mansini, anticipiamo già la morte (*Promising and the Good*).
-

2. «Un animale che può promettere»:

□ Guy Mansini:

- ✓ “Ciò che la promessa del matrimonio e del celibato sacerdotale e la castità religiosa hanno in comune [...] è che tutti hanno a che fare con il corpo e la sessualità del corpo.
- ✓ Le promesse per la vita, che guardano verso la morte, sono disposizioni del potere procreativo che guarda oltre la morte” .

□ Sul piano della natura, la risposta alla nostra mortalità è la nostra fecondità.

□ Non a caso le promesse per la vita, in cui consideriamo la nostra vita nella sua interezza, sono modi di disporre la nostra capacità di essere fecondi.

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Per poter promettere la nostra vita ci occorre il senso di avere uno scopo, una missione, una chiamata a una qualche sorta di fecondità.
 - ❑ Papa Francesco:
 - ✓ “Promettere un amore che sia per sempre è possibile quando si scopre un disegno più grande dei propri progetti, che ci sostiene e ci permette di donare l’intero futuro alla persona amata” (LF 52).
 - ❑ Il problema della cultura contemporanea, ciò che rende tanto difficile alle persone promettere, è che essenzialmente hanno perso l’idea della fecondità dell’amore.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Gesù dice ai discepoli ciò che abbiamo motivo di credere dica a ogni essere umano:
 - ❑ “Vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga” (*Gv* 15:16).
 - ❑ Ogni realtà composita trae la sua unità dal suo fine o scopo.
 - ❑ La vita può avere unità soltanto se ha uno scopo, un fine, una meta.
 - ❑ Gesù ci dice che tale scopo è la fecondità.
 - ❑ Prima dell'età moderna le sue parole sarebbero state auto-evidenti per chiunque le avesse lette o ascoltate.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- La vita non è soltanto vivere: è di più.
 - Se non vi è nulla che desideriamo più di vivere, ben presto prenderemo a odiare la vita.
 - Non vi è cosa che le persone desiderino di più nella propria vita che una missione, qualcosa per cui vivere e forse per cui morire.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Fino a non molto tempo fa, era chiarissimo a tutti che tale nobile aspirazione era naturalmente legata alla famiglia.
 - ❑ Riconoscendosi come figlio o figlia, si apprezza e si accetta il dono originario della vita.
 - ❑ Rispondendo in gratitudine al dono della vita che si è liberamente ricevuto, si diviene consapevoli di una chiamata a tramandare questa vita nell'amore,
 - ❑ cioè a diventare marito e moglie, i quali, insieme, sono chiamati a diventare padre e madre.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Questa struttura rimane intatta anche per quanti ricevono la chiamata alla continenza in vista del Regno.
 - ❑ Anche loro sono chiamati alla fecondità.
 - ❑ Non è soltanto ai piaceri della carne che rinunciano per amore del Regno.
 - ❑ Rinunciano anche alla loro fecondità terrena, cioè ad avere figli e a fondare una famiglia.
-

2. «Un animale che può promettere»:

- ❑ Per loro, la promessa di Gesù è una ricompensa sovrabbondante proprio per questa rinuncia.
 - ❑ La loro sarà un'abbondante fecondità spirituale:
 - ❑ “In verità vi dico, non c'è nessuno che abbia lasciato casa o moglie o fratelli o genitori o figli per il regno di Dio, che non riceva molto di più nel tempo presente e la vita eterna nel tempo che verrà” (*Lc 18:29*).
 - ❑ Dunque, quando parliamo di promesse per la vita, in gioco c'è la questione della fecondità, e con essa la questione del senso della vita.
-

2. Il perdono

Il perdono (Cfr. Spaemann, *Persone*)

- ❑ Il perdono presuppone la colpa, dunque la libertà della persona.
 - ❑ E' la persona stessa alla base del suo agire malvagio e non i suoi geni, la cultura in cui vive ...
 - ❑ Dall'altra parte, il perdono presuppone che la persona, con il proprio agire malvagio, non abbia rivelato il suo essere definitivo.
-

2. «Un animale che può promettere»: Promessa, perdono e relazione

- ❑ L'identità personale non è un al-di-là rispetto a tutti i predicati innati e acquisiti.
 - ❑ L'identità personale è la totalità dell'uomo, che ha certi predicati, come ad es. «essere colui che ha fatto questo o quello».
 - ❑ Tuttavia, il significato di questi predicati per l'essere della persona non è mai definitivo.
 - ❑ Anche la riconsiderazione della propria azione - il pentimento - è un modo di integrare ciò che si è fatto attraverso una «trasvalutazione».
 - ❑ Conversione di S. Paolo ...
-

2. «Un animale che può promettere»: Promessa, perdono e relazione

- ❑ Il perdono consiste nella disponibilità dell'altro, toccato dalla colpa:
 - ✓ a non identificare il colpevole con il suo essere come si è rivelato nell'azione cattiva,
 - ✓ ma a permettergli di ridefinirsi rispetto a ciò che egli ha fatto.
 - ❑ Esiste un'asimmetria: c'è un dovere di perdonare, di fronte al quale non sta alcun diritto al perdono.
 - ❑ Il colpevole non ha alcun diritto al perdono, può solo invocarlo.
 - ❑ Il «creditore», tuttavia, ha il dovere di corrispondere a questa supplica.
-

2. «Un animale che può promettere»: Promessa, perdono e relazione

- ❑ Identificare qualcuno definitivamente con qualche suo predicato significa rifiutare di riconoscerlo come persona, cioè come un essere che è libero rispetto a tutti i suoi predicati.
 - ❑ Il perdono può essere associato a delle condizioni, ad es. la riparazione.
 - ❑ Quando la questione riguarda la comunità, questa riparazione può consistere nel ricevere un castigo:
 - ✓ per impedire simili atti delittuosi nel futuro
 - ✓ per ristabilire l'ordine della giustizia.
 - ❑ Il castigo, come scrive Hegel, è «l'onore del delinquente» in quanto persona.
-

2. «Un animale che può promettere»: Promessa, perdono e relazione

- ❑ Rimane una domanda :
 - ✓ la concessione del perdono precede il distanziamento interno,
 - ✓ oppure questo è il presupposto di questa concessione?
 - ❑ Entrambe le cose sembrano rappresentare il caso.
 - ❑ A chi fa l'esperienza di essere giudicato da ogni altro uomo, in modo definitivo, non rimane altro che porre tutto il suo orgoglio nel definirsi così.
 - ❑ Ma come perdonare a qualcuno che non si distanzia interiormente da quello che ha fatto?
-

2. «Un animale che può promettere»: Promessa, perdono e relazione

- ❑ Come uscire da questo paradosso?
 - ❑ Il male non si fonda su un'ignoranza incolpevole.
 - ❑ Ciononostante il male è sempre legato a un tipo di ignoranza che priva colui che agisce della chiarezza dello sguardo.
 - ❑ È appunto questo fatto a rendere possibile una conversione, in quanto la conversione equivale ad un cammino verso la chiarezza.
 - ❑ «Perdona loro, perché non sanno quello che fanno».
-

2. «Un animale che può promettere»: Promessa, perdono e relazione

- ❑ L'«intellettualista» socratico non ha nulla da perdonare: il male gli sembra soltanto un errore.
 - ❑ Colui che demonizza ogni male non può perdonare, in quanto il male voluto come male è imperdonabile.
 - ❑ Tuttavia, quell'accecamento colpevole, qual è il male nel suo presentarsi tra gli uomini, comporta sempre un momento di un imbroglio.
 - ❑ S. Ambrogio: Perché, dopo la cattiva esperienza con gli angeli, Dio ha ancora creato gli uomini?
 - ✓ «perché finalmente aveva uno a cui poteva perdonare i peccati» (*Hexaemeron* VI, 10, 76).
-

2. «Un animale che può promettere»: Promessa, perdono e relazione

- ❑ Colui che perdona rinuncia a vedere l'altro nel modo in cui lo sperimenta nell'immediatezza, e in tal modo gli offre la possibilità di vedersi lui stesso in un modo diverso.
 - ❑ Colui che perdona dice: «Io so che non sei tu».
 - ❑ Si tratta di uno sguardo di speranza paragonabile ad una nuova creazione, ad un nuovo inizio.
 - ❑ Chi perdona partecipa alla speranza di Dio per l'altro.
-

2. «Un animale che può promettere»: Promessa, perdono e relazione

- ❑ Il perdono raggiunge pienamente il suo fine soltanto nella riconciliazione e cessa laddove questa è avvenuta.
 - ❑ La riconciliazione porta alla scomparsa dell'asimmetria che ne è il presupposto, e ristabilisce l'uguaglianza del riconoscimento reciproco.
 - ❑ L'uguaglianza può però essere ristabilita soltanto perché in realtà non è mai stata distrutta completamente.
-

2. «Un animale che può promettere»: Promessa, perdono e relazione

Un esempio del perdono:

- ❑ Il monaco trappista Christian de Chergé, ucciso il 24 maggio 1996 in Algeria, scrisse una lettera alla sua famiglia e ai suoi amici da leggersi nel caso del suo assassinio (Cfr. il film *Uomini di Dio*).
 - ✓ «Non potrei auspicare una tale morte. Mi sembra importante dichiararlo.
 - ✓ Non vedo, infatti, come potrei rallegrarmi del fatto che un popolo che amo sia indistintamente accusato del mio assassinio.
 - ✓ Sarebbe un prezzo troppo caro, per quella che, forse, chiameranno la "grazia del martirio", il doverla a un algerino chiunque egli sia, soprattutto se dice di agire in fedeltà a ciò che crede essere l'islam».
-

2. «Un animale che può promettere»: Promessa, perdono e relazione

- ✓ «Di questa vita perduta, totalmente mia, e totalmente loro, io rendo grazie a Dio ...
 - ✓ In questo grazie, in cui tutto è detto, ormai, della mia vita, includo certamente voi, amici di ieri e di oggi, ...
 - ✓ E anche te, amico dell'ultimo minuto, che non avrai saputo quel che facevi. Sì, anche per te voglio questo grazie e questo ad-Dio profilatosi con te.
 - ✓ E che ci sia dato di ritrovarci, ladroni beati, in paradiso, se piace a Dio, Padre nostro, di tutti e due. Amen!».
-

4. La struttura antropologica del bene comune

- ❑ Per ciò che segue: S. Kampowski, “Amore: fondamento di vita sociale?”, in ID., *Ricordati della nascita. L'uomo in ricerca di un fondamento*, Cantagalli, Siena 2013, pp. 69-84.
 - ❑ Kant: «Il problema dell'istituzione dello Stato [...] è risolvibile anche per un popolo fatto di diavoli (a patto che abbiano intelletto)».
 - ❑ Secondo un'impostazione kantiana, in una comunità organizzata in modo intelligente non occorre che i cittadini nutrano buone intenzioni gli uni verso gli altri.
 - ❑ Anzi, l'amore potrebbe addirittura essere un ostacolo.
 - ❑ John Rawls, *A Theory of Justice*: «posizione originaria» e «velo di ignoranza».
-

4. La struttura antropologica del bene comune

- ❑ Per la modernità, la giustizia è considerata la virtù costitutiva di una comunità politica.
 - ❑ Si ritiene esclusa ogni preferenza.
 - ❑ E. Levinas: la società può essere intesa come «il risultato di una limitazione del principio che l'uomo è un lupo per l'uomo».
 - ❑ Il sociale con le sue istituzioni pone dei limiti alle conseguenze della guerra tra gli uomini.
 - ❑ Ma vi è un altro modo di concepire la società: come risultato della «limitazione del principio che l'uomo è per l'uomo», cioè del «fatto che è stato limitato l'infinito che si apre nella relazione etica dell'uomo all'uomo».
-

4. La struttura antropologica del bene comune

- ❑ Th. Hobbes (1588-1679): il governo esiste semplicemente grazie al fatto che i cittadini temono la morte violenta e desiderano la tranquillità.
 - ❑ A. Smith (1723-1790): il motivo fondamentale per cui gli uomini vivono in società ordinate e regolate da leggi è la paura, in particolare il timore per i loro beni.
 - ❑ Smith: L'unica funzione legittima del governo è «la difesa dei ricchi contro i poveri, ovvero di chi possiede qualche proprietà da chi non ne possiede alcuna».
-

4. La struttura antropologica del bene comune

- ❑ Sembra che una comunità politica [*commonwealth*], abbia come l'unico scopo la creazione della comune ricchezza [*common wealth*] (H. Arendt).
 - ❑ In questa visione l'uomo è legato agli altri solo accidentalmente, da rapporti di scambio economico.
 - ❑ In ultima analisi l'uomo è in competizione con tutti gli altri per appropriarsi degli scarsi beni privati.
 - ❑ Ma è vero?
 - ❑ Aristotele: l'essere umano come un animale razionale e come un animale sociale.
-

4. La struttura antropologica del bene comune

- ❑ Che cosa vuol dire “animale razionale”?
 - ❑ un essere vivente capace di «calcolare le conseguenze» (Hobbes)?
 - ❑ o di una bestia particolarmente scaltra (Nietzsche)?
 - ❑ Che cosa vuol dire “animale sociale”?
 - ❑ un essere vivente di natura gregaria come formiche, le api o i lupi?
 - ❑ In realtà Aristotele dice che l'essere umano è l'unico, fra tutti gli animali, a possedere il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, cioè la parola ossia il linguaggio.
-

4. La struttura antropologica del bene comune

- ❑ Aristotele: visto che la natura non fa nulla invano, e considerato che la natura ha dato agli esseri umani la parola, essi sono animali politici, e non soltanto gregari.
 - ❑ Solo gli esseri umani hanno la percezione del bene e del male, ed è attraverso la loro comunicazione riguardo a queste cose – che ha luogo per mezzo del linguaggio – che si costruiscono il focolare domestico e la città.
 - ❑ Le persone umane sono animali politici in quanto esseri viventi dotati di parola.
 - ❑ Non si tratta di una mera natura gregaria.
-

4. La struttura antropologica del bene comune

- ❑ Dal fatto che gli esseri umani possiedono la parola discende che sono esseri politici.
 - ❑ Sono più pienamente se stessi quando vivono in una polis ossia una “città”, vale a dire in una forma di vita comune strutturata da leggi e impegni reciproci.
 - ❑ Aristotele: «La città è della natura» .
 - ❑ L'uomo è per sua natura un essere costruttore di città, cioè è per natura un essere culturale; e il fondamento della cultura sta nel linguaggio.
-

4. La struttura antropologica del bene comune

- ❑ Se le cose stanno così, il vero bene della persona umana non può definirsi come qualcosa che le riguarda soltanto in quanto individuo.
 - ❑ Sembra piuttosto che il vero bene degli esseri umani vada concepito come una qualche vita comunitaria.
 - ❑ Da individui isolati, gli uomini non sono veramente se stessi.
 - ❑ Il loro vero interesse non può essere pensato separatamente da altre persone.
-

4. La struttura antropologica del bene comune

- ❑ Ma come si fa a capire questo vero interesse, che non è semplicemente un interesse privato?
 - ❑ Specie per noi moderni, è arduo immaginare il modo di superare la dialettica fra egoismo e altruismo.
 - ❑ L'egoismo è visto spesso come lo stato più o meno naturale degli uomini.
 - ❑ L'altruismo, in cui la persona rinuncia ai suoi interessi per amore degli altri, è eccezionale, misterioso e inspiegabile dal punto di vista delle motivazioni umane.
-

4. La struttura antropologica del bene comune

- ❑ A. MacIntyre: «Problemi del genere non sorgono nella visione aristotelica tradizionale».
 - ❑ «L'educazione alle virtù mi insegna appunto che il mio bene in quanto uomo coincide assolutamente con il bene di quegli altri con cui sono legato in una comunità umana».
 - ❑ «Non esiste alcun mezzo con cui io posso perseguire il mio bene che sia necessariamente in conflitto con il tuo perseguimento del tuo, perché il bene non è né mio né tuo in particolare: i beni non sono proprietà privata» .
 - ❑ In altre parole, la via per superare la dialettica fra egoismo e altruismo sta nel concetto di bene comune.
-

4. La struttura antropologica del bene comune

- ❑ L'amore del bene comune è un amore che non è né egoistico (come il perseguire il mio bene a esclusione del bene altrui) né altruistico (come il perseguire il bene altrui a esclusione del mio).
 - ❑ Ma che cosa è il bene comune?
 - ❑ Pierpaolo Donati: l'espressione "bene comune" è spesso intesa dalle teorie economiche come riferita al
 - ✓ massimo bene possibile per il massimo numero possibile di individui
 - ✓ un'entità convertibile o riducibile alla somma di tutti gli interessi privati
 - ✓ uno stanziamento di risorse tale che tutti ne traggono vantaggio
-

4. La struttura antropologica del bene comune

- ❑ Segue in questa direzione anche *GS 26*: Il bene comune è «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente».
 - ❑ Pierpaolo Donati: C'è ancora un altro modo di pensare il bene comune:
 - ❑ Il bene comune è un bene relazionale.
 - ❑ S. Tommaso: il bene comune è comunicabile a tanti, è diffusivo.
 - ❑ Esempio di S. Agostino: la verità
 - ❑ La visione della S. Scrittura del Paradiso:
 - ✓ Le nozze dell'Agnello: un banchetto
 - ❑ San Tommaso: secondo Valerio Massimo, gli antichi Romani «preferivano essere poveri in un Impero ricco che ricchi in un Impero povero».
-

4. La struttura antropologica del bene comune

- ❑ Ma non vuol dire che si possa sacrificare l'individuo al bene della collettività.
 - ❑ Vladimir Soloviev, *La giustificazione del bene*:
 - ✓ «Nessuno è escluso, e pertanto nel servire un tale bene sociale come fine, l'individuo non diventa per questo un mero mezzo o strumento di qualcosa di estraneo ed alieno a lui.
 - ✓ La vera società che riconosce il diritto assoluto di ogni persona non è il limite negativo, bensì il complemento positivo dell'individuo.
 - ✓ Servendolo con dedizione totale e sentita, l'individuo non perde il suo significato e la sua dignità assoluta, anzi li realizza».
 - ❑ Il bene comune non è solo il bene di molti o il bene della maggioranza, ma deve essere comune nel senso più pieno: deve essere «il bene di ciascuno».
-

4. La struttura antropologica del bene comune

- ❑ L'antagonismo fra il mio bene e il tuo bene si risolve nel riconoscimento del nostro bene .
 - ❑ La persona umana può comprendere persino la sua stessa vita ed esistenza non soltanto come il suo bene proprio, ma anche come bene altrui.
 - ❑ Robert Spaemann: su una targhetta, posta sul cruscotto di un'automobile, stava scritto: «Non correre, pensa a tua moglie!»
 - ❑ Giovanni Paolo II, *Lettera alle famiglie*, 11: «L'uomo è un bene comune: bene comune della famiglia e dell'umanità, dei singoli gruppi e delle molteplici strutture sociali».
-

4. La struttura antropologica del bene comune

- ❑ La persona umana è capace di «decentrarsi», di vedere se stessa dal punto di vista dell'altro,
 - ❑ Helmuth Plessner parla della «posizione eccentrica».
 - ❑ Può anche amare se stessa da quel punto di vista. Il marito può amare se stesso dal punto di vista della moglie.
 - ❑ L'uomo è capace di amare persino la sua stessa esistenza dal punto di vista del bene comune.
 - ❑ La sua vita non rappresenta semplicemente il suo bene privato, ma costituisce una componente essenziale di quel bene comune relazionale che sono il suo matrimonio, la sua famiglia, i suoi rapporti amicali.
-

4. La struttura antropologica del bene comune

- ❑ I santi del Cielo gioiscono della beatitudine altrui tanto quanto della propria, perché ciò che amano sopra ogni altra cosa è la volontà di Dio come il loro bene comune.
 - ❑ Se il bene di ciascuno è anche il bene di un altro,
 - ❑ se la realtà fondamentale è l'amore, inteso come comunicazione nel bene, allora
 - ❑ i diavoli di Kant non saranno poi tanto furbi come lui li descrive, e l'amore – cioè l'amore del bene comune – sarà la pietra angolare della vita sociale.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

Per ciò che segue:

- ❑ S. Kampowski, *Una libertà più grande: la biotecnologia, l'amore e il destino umano. Un dialogo con Hans Jonas e Jürgen Habermas*, Cantagalli, Siena 2010; capitolo: “La filosofia della responsabilità di Hans Jonas”, pp. 91-159.
 - ❑ ID., “Universalità e concretezza. Un ordine per l'amore?” in ID., *Ricordati della nascita. L'uomo in ricerca di un fondamento*, Cantagalli, Siena 2013.
 - ❑ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Francoforte sul Meno 1979. (Italiano: *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 2002).
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ Responsabilità: «rispondere»
 - ❑ Due sensi:
 - 1) l'agente deve rispondere della sua azione: imputabilità giuridica o morale.
 - 2) l'agente deve rispondere ad una chiamata:
 - ❖ un senso morale originario: chiamata di prendere cura.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

ad 1): la responsabilità per le proprie azioni:

- ❑ presuppone la libertà: l'agente deve essere stata la causa delle proprie azioni
- ❑ Può essere morale o giuridica
 - ❖ responsabilità giuridica:
 - ✓ l'accento è sulle conseguenze dell'atto.
 - ✓ Se provo un danno, anche senza intendere niente di male, devo pagare un'ammenda.
 - ✓ Basta che sono stato la causa attiva.



5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

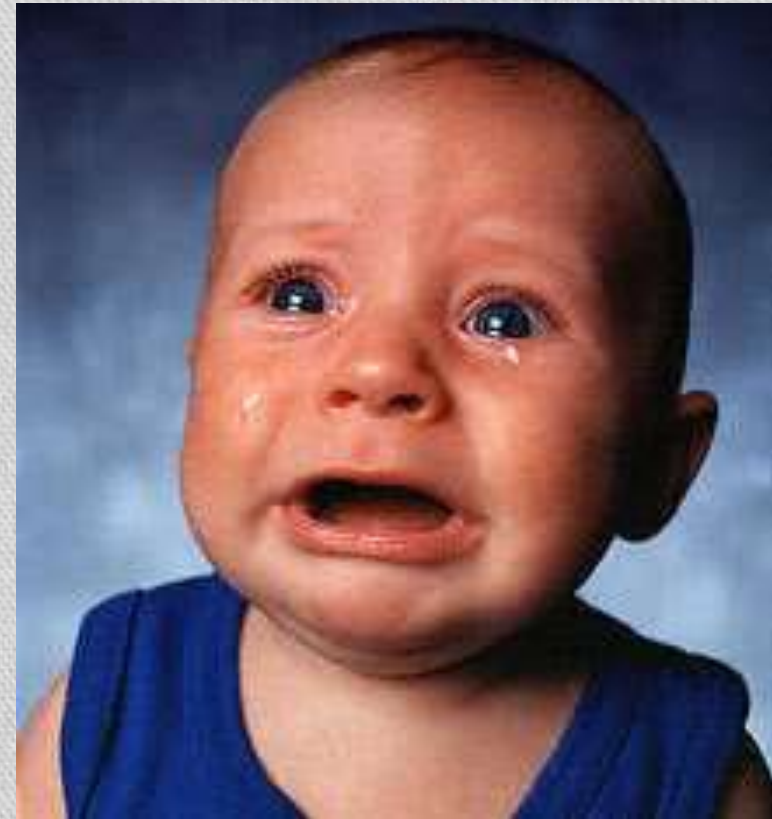
Ad 1): la responsabilità per le proprie azioni:

- ❖ responsabilità morale:
 - ✓ l'accento è sull'azione stessa e sull'intenzione con la quale l'ha compiuta.
 - ✓ Se ho commesso un'azione moralmente riprovevole, non soltanto devo pagare un'ammenda per eventuali conseguenze negative, ma anche merito una punizione per l'azione stessa.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

Ad 2): la responsabilità come la risposta ad una chiamata di tutela / cura:

- Jonas: “L'incolumità, l'interesse, il destino altrui, sono venuti, in virtù delle circostanze o in seguito a un'intesa, a trovarsi sotto la mia tutela, il che vuol dire che il mio controllo su di loro include contemporaneamente anche il mio obbligo verso di loro.”
-



5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

Ad 2): la responsabilità come la risposta ad una chiamata di tutela / cura:

□ Due condizioni:

- ✓ il potere del soggetto della responsabilità:
 - ❖ la libertà di fare o di non fare
 - ❖ il fare o il non fare hanno un impatto sull'altro.
 - ✓ La vulnerabilità e la preziosità dell'oggetto della responsabilità
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

Ad 2): La responsabilità come chiamata di tutela / cura:

- ❑ L'oggetto della responsabilità può essere soltanto un essere costituito teleologicamente, che ha scopi che può raggiungere o mancare.
 - ✓ Jonas: soltanto gli esseri viventi possono essere oggetti di responsabilità
 - ❑ I soggetti della responsabilità possono essere soltanto esseri che esercitano su altri il potere di sostenere e proteggere, oppure di ostacolare e danneggiare, le loro preoccupazioni e i loro interessi.
 - ✓ Jonas: soltanto l'uomo può essere soggetto di responsabilità.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ I casi paradigmatici di responsabilità per Jonas:
 - ✓ la responsabilità dei genitori per i figli
 - ✓ la responsabilità dello statista per la sua nazione.
- ❑ Sia i genitori che lo statista sono responsabili di tutelare il benessere di coloro che sono affidati alla loro custodia.
- ❑ I genitori: si tratta di un obbligo naturale imposto senza alcuna scelta previa da parte loro. Esso è basato sulla mera esistenza del figlio.
 - ✓ una responsabilità incondizionata e indeclinabile.

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ L'uomo di stato: l'obbligo è contrattuale, fondato su un accordo previo.
 - ✓ una responsabilità cui si può essere esonerato
 - ❑ Da dove nasce il senso di responsabilità nell'uomo?
 - ❑ Jonas: Nasce spontaneamente dal senso del mio potere insieme al senso dell'indigenza altrui.
 - ❑ Churchill dopo la sua elezione in tempi di guerra: il compito giusto ha trovato l'uomo giusto.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ Ma il rapporto genitori-figli in particolare è l'immagine paradigmatica della responsabilità come obbligo alla protezione che scaturisce dal fatto stesso che l'altro è.
 - ❑ Jonas: Il neonato è “un paradigma ontico nel quale l'“essere” semplice, fattuale, coincide immediatamente con un ‘dover essere’ [...]. Qui l'essere di un ente, sul semplice piano ontico, postula in modo immanente ed evidente un dovere degli altri” – l'obbligo di prendersene cura.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ William James: “Prendete qualsiasi richiesta per quanto piccolo, che qualsiasi creatura, per quanto debole, potrebbe fare. Non dovrebbe essere soddisfatta soltanto per amore suo? Se no, dimostratemi perché no”.
 - ❑ La responsabilità si radica, per Jonas, in una evidenza primaria, nella capacità di percepire la chiamata di un essere vulnerabile e prezioso al quale si ha il potere di venir in aiuto.
 - ❑ Emmanuel Levinas: la responsabilità per il volto: quando l'altro mi guarda sono responsabile di lui, prima già di aver preso impegni davanti a lui.
 - ❑ La responsabilità per l'altro si impone su di me.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ Jonas: la nostra responsabilità è per tutti i viventi, ma maggiormente per gli altri uomini. Perché?
 - ❑ Non si tratta della domanda del merito.
 - ❑ Siamo responsabili degli esseri umani perché sono esseri morali, capaci di essere responsabili o irresponsabili.
 - ❑ Jonas: “La possibilità che si dia responsabilità costituisce la responsabilità preliminare.”
 - ❑ Il nostro dovere è verso la futura possibilità di una responsabilità che fa parte dell'idea dell'umanità.
 - ❑ Levinas: Sono responsabile della stessa responsabilità dell'altro.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ Perché l'umanità ha il dovere di esistere, cioè, di non estinguersi?
 - ❑ Come è possibile avere la responsabilità davanti a generazioni future che non esistono ancora?
 - ❑ Jonas: La nostra responsabilità nei confronti del futuro dell'umanità si fonde sulla nostra responsabilità nei confronti della responsabilità stessa.
 - ❑ Il genere umano deve essere perché con esso è entrato nel mondo il principio di responsabilità, e un mondo dove esiste responsabilità è migliore di un mondo dove non esiste.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ Immaginiamo di poter manipolare i nostri discendenti in un modo che leda la loro dignità ma al tempo stesso li faccia sentire contenti.
 - ❑ Se hanno acconsentito alla loro condizione, da noi provocata, come potremmo essere accusati di aver violato un loro diritto?
 - ❑ A. Huxley, *Il mondo nuovo*
 - ❑ Jonas: “Un tale consenso e benessere sarebbe però l'ultima cosa che potremmo augurare a un'umanità futura, se fossero ottenuti al prezzo della dignità e della vocazione umana”.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ La dignità delle persone umane discende dal fatto che sono capaci di responsabilità, dal fatto che sono esseri morali.
 - ❑ Jonas: Il primo interrogativo che dobbiamo porre non riguarda i diritti dei nostri discendenti.
 - ❑ Piuttosto “dobbiamo vigilare sul loro dovere di autentica umanità: quindi sulla loro capacità di attribuirsi e assolvere tale dovere, quella capacità di cui noi li possiamo forse privare con l'alchimia della nostra tecnologia ‘utopica’”.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

L'estensione della responsabilità

- ❑ Dostoevskij: “Noi siamo tutti colpevoli di tutto e di tutti, davanti a tutti ed io più di tutti gli altri.”
 - ❑ Una responsabilità infinita e universale?
 - ❑ Due pericoli:
 - la rassegnazione
 - il fanatismo
 - ❑ Ci sono limiti alla mia responsabilità.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ La nostra responsabilità non è per l'umanità come idea astratta.
- ❑ Dostoevskij, *Fratelli Karamazov*: Starec Zosima: «Io, diceva, amo l'umanità, ma sono stupito di me stesso: quanto più amo l'umanità in generale, tanto meno amo gli uomini in particolare, cioè presi separatamente, come singoli individui. [...]
- ❑ «Io divento nemico degli uomini appena mi si accostano. In compenso, però, ho sempre riscontrato che quanto più odiavo gli uomini in particolare, tanto più ardente diventava il mio amore per l'umanità in generale».

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ Quale senso avrebbe un atto di benevolenza in confronti di un povero se continua ad esistere la povertà nel mondo?
 - ❑ I singoli atti di amore o di gentilezza ci appaiono vani di fronte a tutte le ingiustizie del mondo.
 - ❑ Il pericolo principale del nostro amore per l'umanità è di dimenticare di amare gli uomini.
 - ❑ La convinzione che stiamo operando per il bene dell'umanità in generale rischia di farci sentire tanto nobili da ritenerci autorizzati a sacrificare questo o quell'essere umano individuale al bene dell'umanità in generale.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ Esperimenti scientifici sugli esseri umani per il bene della salute dell'umanità
 - ❑ Teoria marxista dell'impoverimento:
 - ✓ aiutare i poveri significa rafforzare le strutture ingiuste.
 - ✓ occorre non aiutare per portare la gente alla rivoluzione.
 - ❑ Si vuole abolire la povertà e finisce con l'abolire i poveri.
 - ❑ Si vuole abolire la sofferenza e finisce con l'abolire i sofferenti (eutanasia)
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ L'umanità esiste solo in questo o quell'uomo.
 - ❑ La nostra responsabilità è sempre davanti agli uomini concreti.
 - ❑ Anche per Levinas il senso della responsabilità sorge davanti al volto concreto dell'altro.
 - ❑ L'esempio del servizio di Madre Teresa
 - ❑ Il singolo essere umano non è un mero esemplare della specie umana che sarebbe intercambiabile e fungibile.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ Robert Spaemann: la singola persona è il “simbolo reale” dell'assoluto, l'individuo rappresenta il tutto.
 - ❑ «Chi salva una sola vita salva il mondo intero» (*Mishna*)
 - ❑ Il consequenzialismo: un'azione è buona quando le sue conseguenze producono il bene più grande.
 - ❑ Per il consequenzialismo resta sulle nostre spalle la responsabilità di costruire il mondo più perfetto pensabile.
 - ❑ “Non si può fare una frittata senza rompere le uova.”
 - ❑ Ma, come dice H. Arendt: Le uova protestano
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ Robert Spaemann: Il consequenzialismo si arroga il posto della Provvidenza divina.
- ❑ Solo Dio è responsabile del bene dell'universo intero.
- ❑ Noi non abbiamo la responsabilità di portare il mondo allo stato perfetto, ma di fare del bene nel mondo.
- ❑ Siamo responsabili perché le nostre azioni siano buoni, non perché il bene trionfi.
- ❑ Per cui, ci sono cose che non si possono mai fare.
- ❑ Non posso mai direttamente uccidere una persona innocente, neanche per salvarne 10.

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ Le vite umane non sono commensurabili.
 - ❑ Sono responsabile di ciò che sta nel mio potere: non posso uccidere questa persona innocente anche se poi un altro decida di ucciderne 10.
 - ❑ Posso essere sicuro di ciò che sto facendo io, non so come l'altro risponderà.
 - ❑ Non sono responsabile per le conseguenze di un omissione di un atto se mi era impossibile compierlo.
 - ❑ C'è anche un'impossibilità morale.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- Fichte: Come posso sapere che i miei atti buoni avranno conseguenze buone?
 - Ho bisogno della fede nella Provvidenza.
 - Il consequenzialismo non ha fede nella Provvidenza e si sostituisce ad essa.
 - S. Tommaso: Dobbiamo sempre volere ciò che Dio vuole? (*Sth* I-II, 19, 10).
 - No.
 - Dobbiamo volere ciò che Dio vuole che vogliamo.
 - Il giudice e la moglie del ladro.
 - La nostra responsabilità non è per ottimizzare il mondo.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ Esiste la necessità di un *ordo amoris* o ordine di responsabilità.
 - ❑ Noi siamo esseri limitati, condizionati, finiti.
 - ❑ L'oggetto del nostro amore o della nostra responsabilità non è uno solo.
 - ❑ Amare significa volere il bene per l'amato.
 - ❑ Ma i beni con cui possiamo amare sono limitati (tempo, risorse finanziarie ecc.).
 - ❑ I beni che vogliamo ad altre persone quando le amiamo sono di generi diversi, secondo il tipo del nostro rapporto con le persone.
 - ❑ Questa diversa qualità dei beni implicati nel nostro amore rende necessario un ordine nei nostri amori.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ Max Scheler: l'*ordo amoris* definisce chi siamo.
 - ❑ S. Agostino: l'ordine dell'amore è la definizione di virtù. La virtù, per lui, è un amore ben ordinato.
 - ❑ Ma da dove viene quest'ordine, e come si presenta?
 - ❑ La parabola del Buon Samaritano: Chi è il mio prossimo?
 - ❑ A prima vista la parabola sembra abolire l'ordine in favore di una fratellanza universale del genere umano.
 - ❑ Vediamo infatti uno straniero che presta aiuto ad uno straniero.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ Ma la parabola non insegna che tutti sono il mio prossimo, accollandomi l'onere di una responsabilità universale per il genere umano in quanto tale.
 - ❑ Piuttosto, la parabola dice che chiunque può *diventare* il mio prossimo, cioè chiunque mi sia effettivamente vicino e abbia bisogno del mio aiuto.
 - ❑ Benedetto XVI sulla parabola: «Il concetto di 'prossimo' viene universalizzato e rimane tuttavia concreto» (DCE 15).
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ La parabola non abolisce l'*ordo amoris* ma spiega la sua applicazione.
 - ❑ **Il primo principio dell'*ordo amoris*: la vicinanza o la lontananza dell'altro.**
 - ✓ A parità di condizioni, siamo più responsabili delle persone a noi più vicine.
 - ✓ La vicinanza può implicare una letterale prossimità fisica o una vicinanza personale.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ **Il secondo principio dell'*ordo amoris*:** Implicito nella parabola è poi un altro principio di ordine, cioè quello dell'**urgenza**:
 - ❑ È probabile che il Sacerdote e il Levita non abbiano rifiutato il proprio aiuto per pura pigrizia,
 - ❑ ma per il pericolo della impurità rituale.
 - ❑ Non hanno saputo vedere che in quella particolare situazione era più *urgente* aiutare il prossimo in pericolo di morte che evitare l'impurità rituale.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ **Il terzo principio dell'*ordo amoris*: I beni particolari** in gioco fungono da principi ordinatori.
- ❑ Amare significa volere il bene dell'altro.
- ❑ I particolari tipi di bene che vogliamo l'uno per l'altro determinano la natura del rapporto e possiedono la loro verità oggettiva.
- ❑ Ad esempio, i beni di un'amicizia coniugale sono diversi da quelli di un'amicizia professionale.
- ❑ Robert Spaemann: “La responsabilità risulta sempre da situazioni nelle quali veniamo a trovarci, da *rapporti etici*. E rapporti etici sono: l'amicizia, il matrimonio, le relazioni tra genitori e figli, tra medico e paziente, tra insegnanti scolari, tra colleghi di lavoro e altre consimili.”

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ Come facciamo a ordinare bene i nostri amori?
 - ❑ L'ordine comporta la disposizione o l'orientamento verso un fine.
 - ❑ Aristotele: Il fine ultimo della vita umana è l'*eudaimonia*, la felicità.
 - ❑ L'*eudaimonia* non è piacere. Non è un fine extra-etico di azioni etiche.
 - ❑ L'*eudaimonia* è *eu-zen*, una vita buona.
 - ❑ Ma per l'uomo la vita buona sta nella comunione e l'amicizia con Dio e con tutti gli amici di Dio.
 - ❑ Per essere ben ordinati i nostri amori devono essere ordinabile a questo fine.
 - ❑ L'*ordo amoris*, in ultima analisi, significa rapporti armoniosi.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ Principi dell'*ordo amoris* visti finora:
 - ✓ vicinanza o lontananza
 - ✓ urgenza
 - ✓ i rapporti etici con i loro beni specifici
 - ❑ Data la nostra condizione umana la nostra responsabilità davanti agli altri deve essere graduata.
 - ❑ Non possiamo essere responsabili per tutti nello stesso modo. Non tutti hanno la stessa pretesa sulla nostra attenzione, il nostro tempo, il nostro aiuto.
 - ❑ La nostra responsabilità è limitata in quanto sono in gioco le nostre azioni.
-

5. La responsabilità come vocazione dell'uomo – l'estensione e limiti

- ❑ Ma dobbiamo distinguere tra azioni e omissioni.
 - ❑ Riguardo alle azioni la mia responsabilità davanti agli altri è graduata, anche se tutti possono potenzialmente essere oggetti della mia responsabilità.
 - ❑ Riguardo alle omissioni, la mia responsabilità davanti agli altri è effettivamente universale.
 - ❑ Abbiamo la responsabilità in confronto di tutti di omettere certe azioni, cioè, quelle che sarebbero ingiuste davanti a loro.
-

6. Creare l'uomo nuovo? Critica dell'utopismo sociale e tecnologico

- ❑ “Utopia” – “nessun luogo”
 - ❑ Sostiene che la storia umana abbia un fine / scopo finale terreno e che solo esso dia senso all'esistenza umana odierna.
 - ❑ Il presente ha senso solo in quanto conduce alla situazione futura.
 - ❑ L'uomo come esiste adesso non è l'uomo autentico il quale ancora è da crearsi.
 - ❑ L'utopia comunista:
 - ✓ condizioni sociali di perfetta armonia
 - ❑ L'utopia tecnologica:
 - ✓ il progresso tecnologico è esso stesso la vocazione dell'uomo
-

6. Creare l'uomo nuovo? Critica dell'utopismo sociale e tecnologico

- ❑ Antropologia marxista: gli esseri umani sono fondamentalmente buoni.
 - ❑ Se divengono immorali e corrotti, ciò si deve alle condizioni sociali esistenti.
 - ❑ Modificando tali condizioni, possiamo creare l'uomo nuovo.
 - ❑ Il modo di realizzare queste nuove condizioni è la rivoluzione.
 - ❑ Marx si interessava maggiormente della rivoluzione e non di ciò che accadeva dopo.
 - ❑ Da questo lato della rivoluzione non si può dire come vivrà l'uomo post-rivoluzionario.
-

6. Creare l'uomo nuovo? Critica dell'utopismo sociale e tecnologico

- ❑ Marx: nella società del “vero uomo” gli esseri umani saranno buoni e sarà facile di organizzarli in una società.
 - ❑ Marx: il problema principale che corrompe gli esseri umani è la condizione di povertà e di bisogno.
 - ❑ Il modo per rimediare a ogni male sociale è creare una società di sovrabbondanza dove ciascuno dà “secondo le sue capacità” e riceve “secondo i suoi bisogni.”
-

6. Creare l'uomo nuovo? Critica dell'utopismo sociale e tecnologico

- ❑ R. Spaemann: il punto non è creare una società giusta ma creare una società in cui la giustizia non sarà più necessaria, in quanto tutti i beni sono disponibili in abbondanza.
 - ❑ Marx: ci vuole una rivoluzione per condividere ugualmente la ricchezza.
 - ❑ Il comunismo e il capitalismo si trovano in accordo nel presupporre che ciò che conta è produrre ricchezza e il modo di farlo è la tecnologia moderna.
-

6. Creare l'uomo nuovo? Critica dell'utopismo sociale e tecnologico

La fattibilità dell'ideale utopico

- ❑ Jonas: l'ideale utopico è impraticabile dal punto di vista delle condizioni materiali necessarie.
 - ❑ La produzione dell'abbondanza materiale richiesta dall'ideale utopico avrebbe un impatto troppo grande sull'ambiente.
 - ❑ Il problema energetico e il riscaldamento del nostro Pianeta
 - ❑ Jonas: occorre una umiltà negli obiettivi del progresso tecnologico.
-

6. Creare l'uomo nuovo? Critica dell'utopismo sociale e tecnologico

La desiderabilità dell'ideale utopico

- ❑ L'interrogativo decisivo: ammesso che in un mondo del genere saremmo liberi dalla necessità, per che cosa saremmo liberi?
 - ❑ Gli uomini nuovi della società nuova avranno l'*otium*, ma come lo riempiano?
 - ❑ Ernst Bloch, Il principio speranza: gli uomini godranno dell'*otium* attivo:
 - ✓ lo hobby come professione
 - ✓ la coltivazione di rapporti interpersonali
-

6. Creare l'uomo nuovo? Critica dell'utopismo sociale e tecnologico

- ❑ Anche in una società industriale post-rivoluzionaria di sovrabbondanza, continueranno a esistere alcune professioni vere: ingegneri, inventori, medici, insegnanti.
 - ❑ Ma la grande maggioranza delle persone sarà liberata – esclusa – da qualsiasi attività seria.
 - ❑ Le persone vorranno lavorare non perché abbiano bisogno dei risultati del lavoro, ma perché desiderano farlo.
 - ❑ La richiesta di lavoro sarà superiore all'offerta di lavoro.
 - ❑ Ernst Bloch: la soluzione è lo hobby come professione.
-

6. Creare l'uomo nuovo? Critica dell'utopismo sociale e tecnologico

- ❑ I prodotti degli hobby non contano: non si tratta di attività serie.
 - ❑ Questo vale anche quando vengono trasformati in “professione”.
 - ❑ La società utopica è una società in cui tutto ciò che si fa si potrebbe benissimo non fare o far male senza conseguenze.
 - ❑ Questo mondo di finzione non prende sul serio la persona, nella cui dignità rientra il mettersi alla prova nella serietà della vita.
-

6. Creare l'uomo nuovo? Critica dell'utopismo sociale e tecnologico

- ❑ La fallacia di fondo del marxismo e di qualsiasi altro utopismo:
 - ✓ il pensare che la sfera della libertà cominci soltanto dove finisce la sfera della necessità.
 - ❑ Jonas: la libertà, per esistere,
 - ✓ “deve misurarsi con la necessità.
 - ✓ La separazione dal regno della necessità sottrae alla libertà il suo oggetto; senza di esso la libertà si annulla come la forza senza la resistenza.
 - ✓ La libertà vuota, alla stessa stregua del vuoto potere, sopprime se stessa.”
-

6. Creare l'uomo nuovo? Critica dell'utopismo sociale e tecnologico

Il “vero essere umano” è sempre già presente

- ❑ Anche l'idea del progresso tecnologico contiene elementi utopici.
 - ❑ Il progresso tecnologico è diventato l'ideale della vocazione dell'umanità.
 - ❑ Il suo ideale è diventato il suo stesso avanzare.
 - ❑ L'idea di progresso tecnologico ha in comune con il marxismo un tratto che contraddistingue ogni tipo di utopismo:
 - ✓ svalutare il presente rispetto al futuro, sacrificando o mettendo in pericolo l'umanità presente in nome di un'umanità futura migliore.
-

6. Creare l'uomo nuovo? Critica dell'utopismo sociale e tecnologico

- ❑ Si tratta di un'“ontologia del non-essere-ancora”.
 - ❑ Jonas: “l'uomo autentico è già sempre esistito con tutti i suoi estremi, nella grandezza e nella meschinità, nella felicità e nel tormento”.
 - ❑ Quest'ambiguità è intrinseca alla natura stessa dell'essere umano.
 - ❑ Jonas: “L'uomo che abbia perso la sua ambiguità potrebbe essere soltanto l'homunculus della futurologia socio-tecnica, sottoposto in modo umiliante ai condizionamenti della buona condotta, addestrato alla più totale conformità sociale”.
-

6. Creare l'uomo nuovo? Critica dell'utopismo sociale e tecnologico

- ❑ Jonas: non dobbiamo mettere a rischi o sacrificare, con gli strumenti magici della nostra tecnologia, l'immagine dell'uomo come la conosciamo, in nome di un'umanità futura.
 - ❑ Noi siamo custodi di quell'immagine, chiamati a coltivare e curare il retaggio che ci è stato affidato.
 - ❑ Ciò che è immorale è correre rischi incalcolabili per migliorare ciò che è stato raggiunto.
-

6. Creare l'uomo nuovo? Critica dell'utopismo sociale e tecnologico

- ❑ Preservare l'immagine è un compito, per cui serve la speranza, presupposto di ogni azione.
 - ❑ La disperazione c'è dalla parte di quelli che tengono così poco ciò che ci è stato affidato che sono pronti a correre ogni rischio per migliorarlo.
 - ❑ Ma da dove prendono la saggezza?
 - ❑ Se l'umanità è davvero stirpe così difettosa che si può rischiare perderla, allora i scienziati che cercano migliorarla ad ogni costo non sono qualificati, facendo essi stessi parte dell'umanità.
-

6. Creare l'uomo nuovo? Critica dell'utopismo sociale e tecnologico

- ❑ La reverenza dell'immagine dell'uomo implica un dovere negativo: non dobbiamo “fissare l'uomo a qualche immagine da noi definita, per non svuotare di senso le promesse di un'immagine di Dio, finora non adempiute.
 - ❑ Noi non siamo stati autorizzati, così direbbe la pietas ebraica, a creare una nuova immagine, né possiamo rivendicare una saggezza e conoscenza tali da arrogarci un tale ruolo”.
 - ❑ «Non ti farai immagine nessuna» – vale rispetto a Dio, ma anche rispetto all'uomo, creato ad immagine di Dio.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- Per ciò che segue: cfr.: S. Kampowski, *Contingenza creaturale e gratitudine*, Cantagalli, Siena 2012.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Alasdair MacIntyre: la dipendenza umana è stata curiosamente trascurata o dimenticata dalla riflessione filosofica.
 - ❑ Il fatto è che tutti gli esseri umani godono di ben pochi anni di relativa indipendenza.
 - ❑ Buona parte della storia della filosofia moderna si può leggere come un unico tentativo di spiegare l'esistenza umana senza dover considerare la nostra corporeità.
 - ❑ Dalla *res cogitans* di René Descartes all'ego trascendentale di Edmund Husserl, l'essere umano non è un corpo, o quanto meno il suo corpo può essere messo tra parentesi.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ La noncuranza nei confronti del nostro corpo significa in ultima analisi noncuranza per la nostra condizione contingente, per la nostra vulnerabilità e dipendenza.
 - ❑ Ma il tentativo di negare la contingenza umana fanno parte della riflessione filosofica fin dall'antichità.
 - ❑ Gli ideali stoici della *apatheia* (assenza di passioni) e della *ataraxia* (imperturbabilità) non sono che espressioni del tentativo di raggiungere l'autarchia.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Infatti, se voglio sempre ciò che accade comunque, nulla potrà accadere contro la mia volontà, anche quando vengo arrostito vivo nel toro di Falaride.
 - ❑ Naturalmente, lo stoicismo si avvale di un semplice trucco mentale.
 - ❑ Sant'Agostino: l'uomo che non può ottenere ciò che vuole, vuole ciò che può ottenere.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Ma alcuni pensatori hanno effettivamente tematizzato come problema la nostra contingenza.
 - ❑ Pensiamo per un momento a Emmanuel Levinas – il filosofo del volto e dell'alterità.
 - ❑ La prima parola che il volto dell'altro mi dice è: “Non uccidermi!”
 - ❑ Levinas prosegue parlando della mia infinita e assoluta responsabilità per l'altro, una responsabilità che non si limita semplicemente a non fare del male.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Eppure, dobbiamo considerare che ogni negazione comporta un'affermazione.
 - ❑ Quando Levinas sostiene che la prima cosa che il volto dell'altro mi dice è: “Non uccidermi”, egli presume che la primissima cosa cui penso quando incontro l'altro non sia la responsabilità, bensì l'omicidio.
 - ❑ Quando vedo la Ferrari del mio vicino, questa può dirmi molte cose, ma: “Non rubarmi!” sono le sue prime parole soltanto se fin dall'inizio sono effettivamente tentato di appropriarmene.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Ma perché sarei tentato di uccidere l'altro?
 - ❑ Per Levinas, l'essere umano è un essere “totalizzante”, costantemente impegnato a ridurre ogni cosa al “medesimo”, a appropriarsi tutte le cose.
 - ❑ Persino la conoscenza, che di solito è pensata come relazione trascendente, per lui non è altro che una riduzione alla totalità, un'appropriazione delle cose per mezzo di concetti.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ L'altro, dice Levinas, è l'unico essere che io “possa voler uccidere”, e il motivo – possiamo ipotizzare – è che soltanto l'altro mi presenta una vera alterità.
 - ❑ Soltanto l'altro è un essere che non posso assorbire in me.
 - ❑ L'altro, nella sua alterità e trascendenza, mi rammenta continuamente che non sono tutto, che non sono autosufficiente, che sono limitato.
 - ❑ Nel mondo vi sono dunque altri soggetti, altri centri di senso all'infuori di me.
 - ❑ La pluralità umana è una condizione della mia esistenza con cui debbo necessariamente fare i conti.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Oltre alla pluralità umana, c'è un'altra condizione della nostra esistenza che ci rammenta la nostra dipendenza: il fatto di essere nati.
 - ❑ La nostra nascita è, per stretta necessità logica e nel modo più completo, fuori dalla portata della nostra volontà: non avremmo potuto sceglierla ed è avvenuta in passato.
 - ❑ Benché da sempre la Tradizione definisca gli uomini “mortali”, appare ben giustificata la tesi di Hannah Arendt, secondo cui potremmo definirli anche “natali”.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Il fatto di essere nati, che la nostra vita abbia avuto un inizio, non può essere modificato, abolito o corretto in alcun modo, neanche nel pensiero: siamo parlando di una stretta necessità logica.
 - ❑ Perché ci è tanto difficile riconciliarci con il fatto di essere nati?
 - ❑ Un essere che è nato non ha in sé i motivi del suo essere.
 - ❑ Ha un'origine; è, ma potrebbe anche non essere.
 - ❑ Esso rimane dipendente dalla sua origine.
 - ❑ Per essere pienamente, questo essere deve, sembrerebbe, emanciparsi dalla propria origine.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Soltanto l'esistenza indipendente appare un'esistenza piena e assicurata.
 - ❑ La dipendenza equivale al timore, il timore di perdere se stessi.
 - ❑ Allora il timore è la forza motrice che sta dietro l'umana aspirazione all'autosufficienza, all'emancipazione o all'indipendenza.
 - ❑ La mia nascita, e il passato in generale, mi rammenta la mia contingenza.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ La volontà, per dirla con Nietzsche, non può volere a ritroso.
 - ❑ La volontà cioè non ha il potere di cambiare il passato.
 - ❑ Se supponiamo che lo stato di timore in cui vive l'uomo abbia un senso o una soluzione, questi devono trovarsi nel futuro.
 - ❑ E' qui, nel futuro, che l'uomo dovrà ricercare il senso della sua esistenza, visto che soltanto il futuro subisce, in una certa misura, l'influsso della sua volontà.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Soltanto il futuro rientra nel suo potere di costruire e di creare, dopo aver prima distrutto tutto ciò che non ha fatto da solo.
 - ❑ L'essere umano che non riesce a trovare la sua origine, il senso del suo essere, nel passato, nel dono del suo Creatore, dovrà guardare al futuro che egli stesso costruisce.
 - ❑ Ecco il senso della profonda intuizione di Hannah Arendt: “Nel momento in cui cesserà di comprendersi come creatura Dei, l'uomo giungerà a comprendersi come *homo faber*”.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ In quanto *homo faber*, io non posso *trovare* il mio scopo: devo *crearlo*.
 - ❑ Non vi è alcuna attività che sia in sé significativa, nulla si fa per farlo; piuttosto, tutto ciò che faccio deve essere giustificato dal suo utilizzo futuro.
 - ❑ Ma inevitabilmente si impone la domanda:
=>Quale è l'uso dell'utilità?
 - ❑ Quando l'uomo non è radicato nella sua origine nel Creatore, si lascerà orientare dal futuro che egli stesso crea.
 - ❑ Nella sua ribellione contro ogni cosa data, l'*homo faber* avrebbe come scopo ultimo crearsi di nuovo, fare un uomo nuovo, che non deve la sua esistenza ad altra causa che non sia l'uomo stesso.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Hans Jonas fa giustamente osservare quanto poco gli ideatori e gli artefici dell'uomo nuovo apprezzino ciò che ci è stato dato.
 - ❑ I timori di pericoli ignoti che comporta la manipolazione genetica delle coltivazioni spingono la gente a inscenare proteste di piazza.
 - ❑ Ma quanto più gravi sono i pericoli insiti nella manipolazione della natura umana?
 - ❑ Certo, Berthold Brecht ha ragione quando afferma che chi fugge da una casa in fiamme non sta a domandarsi se fuori piove.
 - ❑ Di fronte a pericoli supremi, a volte dovremo essere disposti a correre rischi supremi.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Ma se la natura umana è davvero tanto spregevole da giustificare qualsiasi rischio pur di migliorarla, allora gli stessi scienziati, essendo anch'essi umani, non potrebbero certo attribuirsi la saggezza di sapere come si fa a migliorarla.
 - ❑ Anch'essi, cioè, discendono da una stirpe corrotta, che in quanto tale non ha titolo a creare l'uomo nuovo e migliore.
 - ❑ Come principio guida per la nostra era tecnologica, Hans Jonas propone il seguente:
 - ✓ apprezzare ciò che ci è stato dato e lasciare intatta l'immagine dell'uomo fatto a immagine di Dio.
 - ❑ Non dobbiamo farci un'immagine dell'uomo più di quanto dobbiamo farci un'immagine di Dio.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Per questo, naturalmente, dovremmo accettare in qualche misura la nostra natalità, le condizioni alle quali ci è stata data la vita.
 - ❑ Apprezzare l'immagine dell'uomo significa parlare di gratitudine per ciò che è stato dato, una gratitudine che è l'alternativa del risentimento.
 - ❑ L'uomo colmo di risentimento sa di aver ricevuto qualcosa ed è risentito proprio per questo fatto, nella misura in cui gli rammenta la sua dipendenza.
 - ❑ Egli mal sopporta la sua nascita, la sua morte e il dato di fatto della pluralità umana:
 - ❑ non si è fatto da solo, non è immortale e non è solo, quindi non è onnipotente né completamente sovrano.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Il suo desiderio più profondo è “correggere” queste condizioni: per Hannah Arendt, questo desiderio sarebbe alla radice del totalitarismo.
 - ❑ Invece l'uomo colmo di gratitudine accetta come un dono le condizioni fondamentali alle quali la vita gli è stata data. Ma perché ciò risulta tanto difficile?
 - ❑ In proposito, vale la pena ricordare la parabola evangelica dei due debitori (Mt 18, 23-35).
 - ❑ Una spiegazione plausibile dello strano comportamento del servo cui il re ha condonato un debito enorme, ma che non è disposto a condonare il debito esiguo che il suo conservo ha verso di lui, è che il servo malvagio non ha mai veramente accettato il dono del re.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Non è contento e riconoscente per il perdono ottenuto, ma coltiva dentro di sé l'intenzione di ripagare l'intero debito non appena possibile, e quindi cerca di procurarsi denaro dovunque può.
 - ❑ E' plausibile che, per un pagano virtuoso, il fatto di vedersi condonare un debito tanto ingente equivalesse a una grave umiliazione.
 - ❑ L'uomo virtuoso è magnanimo: sa come e dove spendere la somma giusta, ma non sa accettare un dono.
 - ❑ Ricorda ciò che ha dato, ma è troppo imbarazzato per pensare a ciò che ha ricevuto, in quanto ricevere comporta il riconoscimento di una dipendenza.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ E ricevere non è soltanto questione di riconoscere la propria dipendenza, ma va oltre.
 - ❑ La logica del donare e del ricevere va al di là degli oggetti o dei servizi scambiati: essa stabilisce un rapporto oggettivo fra le due parti.
 - ❑ Nel dono è presente il donatore, e nell'accettare il dono, chi lo riceve accetta il donatore.
 - ❑ Quindi per entrambi la logica del donare e del ricevere comporta una trascendenza, e un rischio per l'autarchia di entrambi.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Nella parabola di Gesù il re è evidentemente adirato con il suo servo:
 - ✓ “Non dovevi anche tu aver pietà del tuo conservo, come io ho avuto pietà di te?”
 - ❑ Ma ha ragione di adirarsi? Forse che la cosa non riguardava soltanto i due servi?
 - ❑ No: riguardava anche il primo servo e il re.
 - ❑ Con il suo comportamento, il servo ha dimostrato di non aver accettato il dono, di essere intenzionato a saldare il suo debito, e così facendo ha rifiutato anche il re.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ L'esistenza umana è un'esistenza precaria, e nella misura in cui è precaria, è timorosa.
 - ❑ Ed è del tutto possibile che il timore sia la forza da cui origina gran parte delle distruzioni provocate dalla mano dell'uomo.
 - ❑ Vi è però un altro modo di rispondere alle condizioni alle quali la vita mi è stata data, un modo diverso dal cercare di distruggerle.
 - ❑ Posso avere fiducia.
 - ❑ Posso confidare che la mia origine, in cui sono contenute le ragioni del mio essere, sia buona e affidabile; che Egli non mi chiederà in seguito di saldare il debito che in precedenza mi ha condonato.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ La questione dell'origine assume così un'importanza centrale.
 - ❑ Se l'origine degli esseri umani risiedesse in un evento casuale o nel capriccio arbitrario di un demiurgo, sarebbe comprensibile che essi cercassero di emanciparsi dalla loro origine e mal sopportassero di non riuscirci completamente.
 - ❑ Allora la nascita sarebbe davvero uno scandalo.
 - ❑ Ma se al contrario l'origine dell'uomo fosse in un Dio onnipotente e onnibenevolo, che avesse creato l'uomo per amore, allora l'esistenza umana sarebbe assicurata, seppur dipendente.
 - ❑ La dipendenza non dovrebbe essere motivo di timore, e potrebbe essere affermata fiduciosamente.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ L'essere umano, in virtù della stessa costituzione della sua esistenza, è un credente.
 - ❑ Dato che è un essere nato, deve credere qualcosa riguardo alla sua origine.
 - ❑ Ciò che crede riguardo alla sua origine farà un'enorme differenza nella sua vita.
 - ❑ Da ciò dipenderà se egli riesce o no a rispondere alla sua contingenza con risentimento o invece con gratitudine.
 - ❑ Credo e posso credere che Dio esista e che sia buono?
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Se non posso, allora dovrò temere per la mia vita, dovrò aspirare all'autosufficienza e all'indipendenza.
 - ❑ La Tradizione definisce questa umana aspirazione all'indipendenza con il termine “peccato”.
 - ❑ La creatura dice implicitamente al suo Creatore: “Tu non meriti fiducia. Non sei buono. I tuoi progetti per me sono ingannevoli”.
 - ❑ Sembra questo il nucleo della spiegazione del primo peccato commesso da esseri umani.
 - ❑ Il serpente agisce come un maestro del sospetto: semina dubbi circa la bontà di Dio:
 - ✓ “Dio ha davvero detto che non dovete mangiare *nessuno* dei frutti del giardino?”
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Dopodiché, il tentatore insinua che Dio teme Adamo ed Eva come rivali potenziali:
 - ✓ “Dio sa che nel giorno in cui mangerete del frutto, diventerete come Lui”.
 - ❑ Soltanto dopo aver insinuato che di Dio non ci si può fidare, il serpente passa a suggerire che per loro potrebbe essere più sicuro fidarsi solo di se stessi:
 - ✓ “I vostri occhi si apriranno e conoscerete il bene e il male”.
 - ❑ Che cosa vi è di più importante da sapere?
 - ❑ Conoscere il bene e il male, promette il Tentatore, vi renderà indipendenti da un Dio le cui intenzioni nei vostri confronti nel migliore dei casi sono dubbie.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Non vi fidate di lui, osate sapere per conto vostro.
 - ❑ L'indipendenza è l'ideale e il timore è la forza motrice.
 - ❑ Ecco il fondamento del male, del conflitto e del risentimento: la mia esistenza è minacciata, precaria e misera.
 - ❑ Per essere libero ho bisogno di essere indipendente e di eliminare tutto ciò che minaccia la mia autosufficienza.
 - ❑ La dipendenza è tollerabile a una sola condizione: se posso star sicuro e fidarmi di colui da cui dipendo.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Ma come faccio a sapere che posso fidarmi in piena sicurezza della mia origine?
 - ❑ Su questo punto, ogni riflessione teorica sembra giungere alla fine del suo percorso.
 - ❑ Vi sono argomenti filosofici forti a favore dell'esistenza di Dio, eppure pochi diventano credenti semplicemente leggendo le cinque vie di San Tommaso.
 - ❑ Inoltre la filosofia può osservare in modo assai cogente, con Kierkegaard, che l'onnibenevolenza di Dio discende necessariamente dalla sua onnipotenza: eppure questo argomento da solo non basta per indurre la fiducia.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Ciò che fa la differenza, qui, non è un'idea, bensì un evento: l'incontro con l'amore di Dio nella persona di Cristo.
 - ❑ Questo, nessuno può darselo da solo.
 - ❑ La prima cosa che questo incontro mi dice è: "Tu sei amato".
 - ❑ Ora, se so di essere amato, posso avere fiducia, e se posso avere fiducia, posso accettare il dono e con esso chi lo fa, e rinunciare alle mie pretese di autosufficienza.
 - ❑ Se posso rinunciare alle mie pretese di autosufficienza, posso essere grato di ciò che ho ricevuto.
 - ❑ E questa gratitudine, a sua volta, ispirerà in me un senso di generosità che d'ora in avanti informerà tutti i miei atti e tutta la mia vita.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ All'inizio della via cristiana vi è dunque un evento contingente che consiste in una conversione.
 - ❑ Non posso darmelo da solo.
 - ❑ “Ritornare alla sua origine”, per dirla con Hannah Arendt, “non è nel potere della creatura. Per questo la creatura dipende dal suo Creatore”.
 - ❑ In ultima analisi dipendiamo da Dio anche per poter riconoscere la nostra dipendenza.
 - ❑ Per Hannah Arendt, “se l'uomo ha una qualche natura essenziale, deve essere questa: la mancanza di autosufficienza”.
 - ❑ Ma non bastiamo a noi stessi neanche per riconoscere questo dato di fatto e accettarlo.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Vi è allora qualcosa che possiamo fare, oppure siamo condannati al quietismo?
 - ❑ Invero, l'amore è il primo dono, che ci permette di ricevere ogni altro dono.
 - ❑ E se vi è un problema, questo non riguarda Dio, che certamente vuole darlo.
 - ❑ Il problema riguarda la nostra capacità di accettare, e anche questa nostra capacità di accettare dovrà essere definita "dono".
 - ❑ Eppure qui sembra vi sia davvero almeno una cosa che possiamo fare:
 - ✓ Possiamo tentare di disporci ad accettare il dono, e uno dei modi di farlo sembra essere il ricordo.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ L'esortazione del salmista: “Ricordate le meraviglie che il Signore ha compiuto”, può rivelarsi un'esortazione morale fondamentale.
 - ❑ La vita è qualcosa che ci è stato dato gratuitamente.
 - ❑ Hannah Arendt scrive all'amica Mary McCarthy in riferimento alla morte di un comune amico:
 - ✓ «Guarda, Mary, credo di sapere quanto sei triste e com'è grave questa perdita. [...] eppure – se tu sai solo dire “odioso», dovrai dirlo di molte altre cose, volendo essere coerente.
 - ✓ Si può guardare a tutta la propria vita come cosa-data e cosa-tolta; a cominciare della stessa vita, data alla nascita, tolta dalla morte, e sarebbe facile vedere tutto il periodo intermedio come sottoposto alla medesima legge.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ✓ Ho riguardato le preghiere ebraiche per i morti; queste, cioè il *kaddish*, sono unicamente una lode del Signore.
 - ✓ Il concetto di base è quello che trovi in tutte le pompe funebri ebraiche. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il Signore.
 - ✓ Ossia: non lamentarti se ti viene tolto qualcosa che ti era stato dato, ma che non necessariamente ti apparteneva.
 - ✓ E ricordati, perché venga tolto bisogna, prima, che venga dato.
 - ✓ E peggio per te, se hai creduto che fosse tuo, se hai dimenticato che ti era stato dato».
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Noi tendiamo facilmente a dimenticare.
 - ❑ Affinché qualcosa possa essere tolto, prima deve essere stato dato.
 - ❑ Perché vi sia un male, prima deve esservi un bene di cui esso rappresenta la privazione.
 - ❑ “Il cristiano”, scrive il Card. Ratzinger, “è colui che sa che in ogni caso vive dall’aver ricevuto un dono”.
 - ❑ Ma questo, in un certo senso, è vero per ogni essere umano: è un’affermazione antropologica.
 - ❑ Occorre aprirci all’evidenza primaria della bontà del dono.
 - ❑ La vita, con tutti i suoi beni, ci è venuta gratuitamente.
 - ❑ Occorre tentare di ricordarne la gratuità e la bontà
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Ma che cosa dire di quanti sono handicappati, disabili, di quanti vivono nel dolore estremo o nella miseria: come può la loro vita essere per loro un dono?
 - ❑ La prima risposta a questa domanda è che la differenza fra i cosiddetti disabili e i cosiddetti sani non è una differenza di qualità, bensì di grado.
 - ❑ Per tutti noi, si tratta di essere più o meno dipendenti dagli altri.
 - ❑ A un certo punto della nostra vita – in particolare nell'infanzia, nella vecchiaia e in malattia – tutti noi facciamo esperienza di una qualche dipendenza.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Spesso non sono i più disabili a trovare tanto intollerabile la loro esistenza.
 - ❑ Piuttosto, la loro esistenza turba i meno disabili, ai quali l'esistenza dei più disabili rammenta la loro precarietà.
 - ❑ “Dio è colui che ama la vita”, ci dicono le Scritture.
 - ❑ Egli non odia nulla di quanto ha fatto.
 - ❑ Sono particolarmente i disabili, gli sfigurati, i sofferenti che ci parlano del valore incondizionato della vita umana, che è preziosa già solo per il fatto di essere, indipendentemente da ogni altra cosa.
 - ❑ Essi ci rammentano, in altre parole, quel primato dell'essere sull'aver di cui scrive Gabriel Marcel.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ La nascita, in quanto manifestazione della nostra vita al mondo, ci rammenta che la nostra vita è un essere-da.
 - ❑ La vita, dice Benedetto XVI, è relazione.
 - ❑ La pienezza della vita è nella comunione.
 - ❑ A questa tutti sono invitati, anche coloro che hanno qualche disabilità.
 - ❑ Vita significa comunione e comunione significa comunicazione.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Ora, in questa comunicazione non tutti danno o ricevono le stesse cose.
 - ❑ Ma neanche della persona più disabile e dipendente si può dire che riceve soltanto e non dà nulla.
 - ❑ Come osserva Robert Spaemann, molto spesso una persona del genere dà molto più di quanto riceva.
 - ❑ Ciò che dà è il far venire fuori il meglio degli altri.
 - ❑ Il modo in cui una società tratta coloro che sono più dipendenti è un banco di prova della sua umanità.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Gli esseri umani sono natali. Sono contingenti e ricevono il loro essere da un altro.
 - ❑ Che cosa o chi sia questo altro fa una differenza decisiva nella loro vita.
 - ❑ Se non possono fidarsi della loro origine, saranno naturalmente timorosi e cercheranno di emanciparsene, aspirando all'autosufficienza.
 - ❑ Troveranno senso e sicurezza soltanto nelle cose che hanno fatto loro stessi e diffideranno di qualsiasi cosa sia data, cercheranno di distruggerla e di sostituirvi il prodotto delle loro mani.
-

3. Dipendenza creaturale e gratitudine

- ❑ Non ameranno ricordare, ma guarderanno al futuro come a un possibile porto di salvezza.
 - ❑ Se d'altro canto la loro origine è l'amore, se l'eterno Logos o principio di tutte le cose è l'agape, allora potranno aver fiducia.
 - ❑ La loro esistenza sarà assicurata. Potranno fidarsi e non dovranno temere.
 - ❑ Potranno ricordare e vorranno ricordare.
 - ❑ Considereranno la propria vita come un libero dono cui rispondere con gratitudine.
-