**Angelo Campodonico**

**Postfazione**

Nel ringraziare gli amici e colleghi curatori e autori dei vari contributi non posso esimermi dal reagire ovvero dal cercare d’integrare sinteticamente nei limiti del possibile, riprendendo e interloquendo, ciò che è stato scritto all’interno di quella che oserei chiamare la mia prospettiva filosofica che è pur sempre in fieri[[1]](#footnote-1). Si tratta di un compito che mi assumo molto volentieri. È bello poter imparare dagli amici e colleghi anche alla fine della carriera. Questa possibilità di continua novità nella coralità della ricerca rende affascinante e motiva il nostro lavoro. Essa è parte essenziale di quella “etica dell’intelligenza” o “etica del filosofare” che ho voluto porre da tempo come filo conduttore della mia ricerca[[2]](#footnote-2).

Nel tentativo di dare un possibile ordine ai diversi contributi e di rispondere alle loro sollecitazioni, partirei dal tema dell’esperienza integrale dell’uomo ovvero dell’esperienza considerata nella sua ampiezza e articolazione, la quale si arricchisce continuamente grazie alla riflessione e ha nel suo complesso una intrinseca dimensione morale non settoriale, strettamente connessa al suo sviluppo e alla sua finalità o senso[[3]](#footnote-3). L’esperienza umana procede e si articola organicamente nella misura in cui punta al fine-bene-senso della vita, per così dire, svolgendosi. Il tema del fine e del bene, che è sempre di nuovo riproposto e affinato nella nostra vita da persone per noi “esemplari” presenti o del passato, è centrale e giudica, in ultima analisi, tutte le opzioni esistenziali e tutte le impostazioni filosofico-morali, anche quelle che non riconoscono al bene questo ruolo[[4]](#footnote-4). Già qui è chiamata direttamente in causa l’etica come etica di un buon sviluppo dell’esperienza e con essa della razionalità e della dimensione affettiva in feconda sinergia fra loro.

La dimensione estetica si colloca all’inizio e alla fine di ogni esperienza significativa come ciò che affascina (o disgusta) e quale suo coronamento. Occorre precisare che in forza del suo nesso con la dimensione riflessiva l’esperienza nella sua integralità non può non tener conto, seppur a diversi livelli del suo articolarsi e svilupparsi, della manifestazione del reale nella sua concretezza fenomenica individuale che è esaltata particolarmente dalla poesia come pure della tendenza all’unificazione e alla stabilità che, nella sua forma riflessa e sistematica, è tipica della filosofia[[5]](#footnote-5). E questo avviene cercando di rispettare la diversità e le possibili correlazioni fra le due dimensioni in una logica “polare” di concordia degli opposti, fatta di continui e reciproci fecondi rimandi. Tale logica si manifesta pure in chi si dedica alla filosofia, nel nesso dialettico fra *ortoprassi* o ascesi filosofica, da una parte, e *ortodossia* nell’accezione filosofica del termine ovvero intesa come retto pensiero (*orthos logos*) dall’altra [[6]](#footnote-6).

Il tema dell’esperienza integrale è per sua natura aperto a quello dell’intersoggettività ed è certo valorizzato dalla presenza di quelle pratiche grazie a cui gli altri sono sempre compresenti nella nostra esperienza[[7]](#footnote-7). Basti pensare al ruolo che la ricerca universitaria filosofica “con altri” ha svolto e svolge nella nostra vita di ricercatori. Di più: si tende sempre ad un compimento, ma non si risponde a questa esigenza solo e soprattutto con la nostra operatività, ma aprendosi ad altro, alla dimensione dell’avvenimento che corrisponde al nostro costitutivo desiderio di felicità (donde il termine inglese *happiness* da *to happen-*accadere)[[8]](#footnote-8). L’avvenimento per sua natura non può essere prodotto a volontà dalla nostra intelligenza e operatività[[9]](#footnote-9). Pure questa dimensione di apertura al nuovo riguarda soprattutto l’alterità in senso personalistico, il *tu* e l*’egli* in quanto aperti come noi alla totalità dell’essere e alla domanda di senso della vita che è anche una domanda di amore[[10]](#footnote-10). L’amicizia nelle sue varie forme assume in questa prospettiva una dimensione ontologica, è cioè l’evento di qualcosa di cui abbiamo bisogno per conoscerci, per essere pienamente noi stessi, amici con noi stessi, come nota Aristotele, ma si tratta pure di un avvenimento in ultima analisi non necessitato che può solo essere auspicato, di una *grazia*[[11]](#footnote-11). La fiducia come sentimento fondamentale nei riguardi della persona sottende poi la stessa amicizia, allargandosi e rendendo possibile il perseguimento di un bene comune[[12]](#footnote-12).

Ad un’attenta considerazione la domanda di compimento della vita non può essere disgiunta da quella della morale. Anche Kant ne è consapevole quando tematizza il *sommo bene* come sintesi di virtù e felicità[[13]](#footnote-13). Questa domanda può essere così espressa sinteticamente in termini non moralistici: che cosa significa essere *umani, veramente umani*? E ancora: quale bene è *degno* del nostro amore? La certezza che sottende l’esperienza morale è legata alla certezza del fine cui si tende. Soltanto puntando in alto, al bene in quanto tale, si può diventare anche moderatamente, ma autenticamente virtuosi e moralmente creativi, senza scadere in una precettistica o mera legalità delle azioni ridotte quasi a riflessi condizionati o in un consequenzialismo che pure prescinde dalla prospettiva della prima persona. Alla base di un’etica delle virtù così intesa non c’è innanzitutto uno sforzo di autorealizzazione, ma piuttosto lo stupore e la gratitudine di fronte a fatti e persone che costituiscono per noi un avvenimento (come lo è l’amicizia) e che spalancano e precisano continuamente la dimensione del fine al quale tendere. All’interno di questo dinamismo virtuoso domanda morale di senso e domanda ontologico-metafisica sulla natura e gerarchia dei beni da riconoscere e privilegiare (*ordo amoris*) pure s’incontrano. Quest’ultima domanda si traduce in un dinamismo di adesione all’essere, cioè nell’ammissione implicita secondo cui l’ «essere è meglio del nulla»[[14]](#footnote-14).

Scopo della vita morale non è la mera risposta al desiderio di felicità già da sempre presente come tale nel cuore dell’uomo, ma l’elevazione progressiva di tale desiderio, il cui oggetto è inizialmente confuso, verso fini considerati degni di essere perseguiti[[15]](#footnote-15). Si tratta del tema classico del rapporto fra felicità e verità o della vera felicità (*vera beatitudo*). C’è sempre una visione almeno implicita dell’uomo, della sua dignità in quanto tale nell’agire moralmente consapevole qualsiasi sia la finalità di fatto intenzionata. Lo sguardo altrui è fondamentale per leggere le nostre capacità e, quindi, la nostra stessa dignità[[16]](#footnote-16). Tutto ciò permette di scoprire, se si è leali con sé stessi, anche attraverso esperienze negative come la delusione, la reale misura di quello che veramente si voleva ed è in grado di esaudire almeno in prospettiva il desiderio di felicità e, insieme, la stessa istanza etica. Questo è ciò che è *conveniente (conveniens*) all’uomo. La dimensione dell’attesa e della speranza alimenta tale desiderio di compimento[[17]](#footnote-17). Si può notare infine che in questa dinamica ha luogo un circolo virtuoso fra felicità e moralità: la felicità non è veramente possibile senza l’attenzione alle istanze morali, ma la vera felicità rende a sua volta più morali ovvero più umani perché più riconciliati con sé stessi, con la realtà e con gli altri.

L’esperienza morale si apre poi naturalmente alla dimensione religiosa intesa in senso lato come domanda radicale di senso o domanda di salvezza della vita al fine di svolgere pienamente la sua intenzionalità, tendendo al compimento e all’unificazione dell’uomo, in forza e nonostante l’esperienza del limite e del male. La dimensione dell’invocazione del compimento attraversa già la stessa dimensione morale. La grande alternativa dell’uomo è quella fra modellare l’apertura infinita del desiderio sulla base della considerazione della realtà nella sua finitezza, da una parte, e quella di lasciarla aperta all’imprevisto rispettando così la sua infinità, qualora si sia incoraggiati a farlo, dall’altra. Le esperienze positive della vita (amicizia, amore, generatività) e non solo e soprattutto i suoi insuccessi sono – a ben vedere – alla base di tale domanda, permettendo di formularla e di coltivarla. La dimensione religiosa, che “scatta” quando la domanda della morale fa i conti con la dimensione metafisica, è sempre presente, anche quando non è tematizzata esplicitamente e qualunque sia la risposta che si dà ad essa (anche l’indifferenza o la sua negazione nelle varie forme che possono assumere come l’assolutizzazione di sempre nuovi particolari dell’esperienza o la stessa imprecazione), perché, come bene aveva visto Pascal e con lui a partire dalla tradizione agostiniana buona parte della modernità, l’uomo si colloca *tra* finito e infinito. Egli, pur finito, è paradossalmente aperto all’infinito[[18]](#footnote-18). In forza di questa sua sproporzione rispetto alla domanda radicale di senso che lo supera l’uomo non può rispondere ad essa con le sue sole forze, ma radicalmente può solo attendere la risposta dal Mistero che lo ha messo in essere e che tale domanda ha suscitato in lui[[19]](#footnote-19). Anche di qui la centralità dell’attenzione agli eventi della storia personale e sociale. Nella dimensione religiosa intesa in senso lato si ha il vertice dell’esperienza umana, in quanto momento sintetico “all’infinito” di apertura razionale e di desiderio-affezione, come pure di dimensione speculativa e pratica della razionalità. L’apertura alla trascendenza poi è condizione della piena emergenza dell’io nella sua verticalità e unità-articolazione di dimensioni, rinsaldando e rimotivando la stessa dimensione morale e rendendo possibile quel assenso all’essere o *amor fati* come interpretazione dei segni attraverso cui la realtà si manifesta[[20]](#footnote-20). In questa prospettiva filosofica aperta al teismo non c’è a rigore alternativa, ma complementarità tra un approccio ermeneutico e uno di carattere metafisico e rigorosamente argomentato al problema dell’esistenza di Dio. Occorre poi sottolineare che – a differenza di quanto una certa divulgazione scientifica fa pensare – la trascendenza di Dio, difesa con argomentazioni razionali dalla filosofia neoscolastica e neoclassica e da certa contemporanea filosofia analitica della religione, non può essere criticata né confermata con argomenti desunti dalla dimensione propria delle scienze che per definizione si occupano esclusivamente di fenomeni che possono essere tradotti operativamente[[21]](#footnote-21).

La fede religiosa autentica tende a incidere sulla ricerca filosofica se non altro perché sollecita a porre in filosofia il tema dell’assoluto e delle grandi alternative metafisiche, incoraggiando a prendere in considerazione queste problematiche, e perché dovrebbe a rigore rafforzare la tendenza originariamente critica della filosofia a non assolutizzare indebitamente singoli particolari dell’esistenza a cominciare proprio dalla stessa cultura diffusa in cui oggi siamo immersi, contribuendo a riformulare oppure a rifondare e rimotivare la sua stessa agenda morale e politica. La dimensione religiosa dell’evento e la presenza di un respiro escatologico potrebbero a rigore – anche se ciò non è affatto scontato – permettere di evitare sul piano filosofico gli opposti rischi rappresentati oggi dal formalismo di una filosofia che tratta spesso temi ristretti senza avere come sfondo un orizzonte metafisico ampio in grado di contestualizzarli, da una parte, e di una ridotta a mera critica dell’ideologia, ma senza vera speranza di cambiamento dall’altra; così pure sul piano politico, gli opposti rischi dell’utopismo perfettistico da un lato e del disfattismo dall’altro, infondendo una speranza realistica[[22]](#footnote-22).

Riflettendo sull’esperienza morale in prospettiva metaetica, si può notare che l’unità della razionalità speculativa e pratica, in quanto espressione di un’unica razionalità, e non la loro divaricazione è alla base della legge naturale tematizzata particolarmente in Tommaso d’Aquino[[23]](#footnote-23). Un’azione è morale o pienamente umana, non rischiando di scadere nel relativismo etico, se ponendosi nella prospettiva della prima persona rispetta, pur secondo modalità tipiche delle diverse culture e dei diversi individui, l’umanità dell’agente ovvero la natura dell’uomo che si manifesta in inclinazioni fondamentali nei riguardi di alcuni beni che sono comuni a tutti gli uomini come la conservazione della vita (tema oggi di estrema attualità a motivo dell’emergenza ecologica e sanitaria), la comunicazione della specie (non necessariamente dell’individuo) e lo sviluppo della razionalità nelle sue diverse forme[[24]](#footnote-24). Allora le inclinazioni latenti nell’uomo possono diventare grazie ad una iniziativa della libertà desiderio fattivo del bene che muove all’azione, acquisendo una carica normativa. In questa prospettiva il rapporto tra inclinazioni e precetti della legge naturale si attua quando «l’orizzonte morale si apre in quanto la ragione-libertà assume il movimento perfettivo dell’esistenza come qualcosa che la riguarda intrinsecamente e che perciò essa rende normativo» o riconosce come tale[[25]](#footnote-25). La dimensione normativa della morale si sviluppa – si potrebbe aggiungere – in base al tipo di essere che l’agente è, ovvero al carattere più o meno virtuoso della sua identità.

Anche a partire dal tema moderno dei diritti, se si vuole fondarli su basi solide, si deve inevitabilmente risalire al loro fondamento nella legge naturale. Questa prospettiva metaetica a rigore non viola la cosiddetta “legge di Hume” che vieta di dedurre proposizioni normative da proposizioni descrittive nella misura in cui non si parte da una mera constatazione di un determinato fatto, ma da una inclinazione in atto percepita come tale in prima persona. Certo si può affermare che una interpretazione della dimensione dell’inclinazione in chiave morale è rafforzata da una complessiva visione metafisica non individualista della società e della realtà[[26]](#footnote-26). Una lettura della vita morale a partire da diverse ma convergenti prospettive, ivi compresa per il credente da quella di Dio, non a caso è presente in un classico come Tommaso d’Aquino. L’esperienza morale può e deve essere riletta continuamente da diverse e sempre nuove prospettive per trovare in esse nuove ragioni e motivazioni. Anche acquisizioni delle contemporanee ricerche psicologiche come pure di un naturalismo aperto all’evoluzionismo possono essere integrate nella narrazione della genesi del perfezionamento morale. Nella storia evolutiva dell’uomo si possono utilmente valorizzare pure quegli sviluppi che hanno portato all’acquisizione di proto-virtù [[27]](#footnote-27).

Come già avviene nell’etica di Tommaso si deve affermare che sussiste di diritto un primato della virtù sulla legge. Quest’ultima, infatti, è in funzione della maturazione delle virtù che permettono di affrontare adeguatamente le sfide del particolare che è il luogo dove si decide della moralità di un uomo[[28]](#footnote-28). Il rapporto tra legge e virtù non coincide con il calare nel concreto per via deduttiva un prontuario di precetti universali, **ma** con l’interpretare *qui e ora* grazie alla saggezza pratica delle linee di tendenza di carattere teleologico-normativo che sono radicate in noi. L’acquisizione e la maturazione delle virtù, prendendone graduale consapevolezza, s’identifica con il “fare esperienza” in senso forte. Esse possono essere lette non solo come potenziamento di capacità, ma anche come disposizione a fare spazio in sé stessi ad altro e ad altri. In una prospettiva “polare” l’affermazione di sé, della propria dignità può coincidere allora con l’affermazione dell’altro, della sua dignità. Alle virtù del carattere si accompagna il piacere che infonde aristotelicamente motivazione all’agire virtuoso[[29]](#footnote-29). In questa prospettiva attenta alla *Virtue ethics* occorre evitare il rischio di fermarsi ad una casistica, pur interessante, ma statica delle virtù e dei vizi sul modello dei precetti del deontologismo e privilegiare, invece, una visione dinamica e motivante delle virtù nella direzione della fioritura umana. Le virtù maturano nel tempo e tendono gradualmente ad integrarsi nell’unità della persona nella misura in cui essa persegue il bene.

Fra le virtù il ruolo della *phronesis* o saggezza pratica è classicamente centrale. La memoria, come già nota Aristotele, svolge una funzione fondamentale nella maturazione della saggezza pratica. Anche da un passato al quale non vorremmo più ritornare si può pur sempre imparare e non solo per meglio capire quanto siamo proceduti avanti rispetto ad allora, ma anche per comprendere possibili rischi e vantaggi che possono ripresentarsi seppur in forme nuove davanti alle sfide dell’oggi[[30]](#footnote-30). Sussiste poi una continua evoluzione delle virtù, in particolare della loro articolazione. In questo la tradizione degli antichi, pur sempre paradigmatica, certo non esaurisce la ricchezza del tema, ma deve essere continuamente interpretata e integrata[[31]](#footnote-31). In questa prospettiva per esempio il *rispetto*, particolarmente tematizzato come tale dall’etica moderna a partire da Kant, si può considerare *anche* come una virtù[[32]](#footnote-32). Anzi si potrebbe affermare che, se il rispetto non diventa virtù in connessione con altre virtù in particolare con la saggezza pratica, esso rischia di smarrire la sua carica motivante e la capacità di adattarsi alle varie situazioni spesso del tutto imprevedibili. Il rischio allora è anche quello di conformarsi passivamente ad un’agenda morale prestabilita in anticipo e magari diffusa attraverso i mezzi di comunicazione di massa. A tale agenda si ribella pure il sentimento di *fraternità* che può diventare una virtù particolarmente attenta alle sempre possibili eccezioni[[33]](#footnote-33).

Oggi l’etica delle virtù evidenzia come sia di fatto superabile in etica la netta contrapposizione fra analitici e continentali qualora si riconosca la centralità del tema della *phronesis* o *saggezza pratica* che ha un’intrinseca dimensione ermeneutica ed intersoggettiva e la connessa accentuazione dell’*attenzione.* Così pure, nel caso dell’etica applicata, essa evidenzia la superabilità del divario sussistente tra principi astratti e applicazione al concreto[[34]](#footnote-34). L’etica delle virtù offre suggerimenti per rendere possibile, per esempio, un’adeguata etica della comunicazione, della cura e della responsabilità per il futuro dell’uomo e della biosfera[[35]](#footnote-35). Nell’ambito della problematica della cura essa contempla opportunamente anche la possibilità di una maturazione delle stesse virtù del paziente, in particolare della saggezza pratica e della fortezza, nella prospettiva dinamica suggerita dalla speranza e favorita dallo sviluppo delle stesse cure palliative[[36]](#footnote-36).

Certo va anche sottolineato, massime nel contesto intellettuale ed universitario, che la cultura, intesa come acquisizione di nozioni, in quanto tale non determina la maturazione delle virtù e può anche in certi casi nasconderne la mancanza, diventando così espressione di un vizio dal punto di vista morale[[37]](#footnote-37). La stessa conoscenza approfondita della filosofia morale e la capacità di argomentare in quel particolare ambito non garantiscono di per sé il retto giudizio morale sul concreto al quale presiedono invece aristotelicamente il giudizio pratico, ovvero la *sunesis* e la *phronesis* le quali richiedono a loro volta le virtù etiche e, per acquisirle, la memoria e la sequela attenta di esemplari o di tratti di esemplari umanamente e moralmente significativi[[38]](#footnote-38). Quando giudichiamo sul concreto, nonostante le apparenze, non giudichiamo mai da soli. Come osservava giustamente Hannah Arendt una domanda fondamentale della vita morale è: che amici abbiamo?[[39]](#footnote-39) Anzi occorre sottolineare che le competenze filosofiche anche nel campo dell’etica, se indubbiamente ampliano i nostri orizzonti culturali e valoriali infondendo respiro ai nostri giudizi, possono, in certi casi, perfino costituire un alibi per non impegnarsi nella maturazione complessiva della persona e per esonerarsi dall’impegno a giudicare “qui ed ora” da un punto di vista che sia integrale, fedele alla complessità della realtà e pienamente umano ovvero moralmente connotato[[40]](#footnote-40).

Venendo a considerazioni riguardanti l’etica di fronte alle sfide della contemporaneità, occorre notare innanzitutto che sussiste una strutturale contraddizione nella moderna società dei consumi tra tendenza individualistica, libertaria ed edonistica da una parte e le urgenti istanze sollevate dalla problematica ecologica dall’altra[[41]](#footnote-41). Ciò sollecita a riscoprire, insieme ad un’etica della responsabilità verso l’ambiente, la dimensione relazionale e comunitaria del bene comune. Sotto il profilo genetico ed educativo delle virtù occorre sottolineare pure che a motivo della struttura intersoggettiva dell’uomo la testimonianza viva delle comunità umane radicate in una tradizione è necessaria alla maturazione delle virtù, le quali potrebbero rischiare di essere corrose e svuotate dall’individualismo libertario della proliferazione anarchica dei diritti che si è sviluppato proprio in forza della linfa presente in quelle tradizioni, ma che in quanto tale rischia, secondo alcuni, di non riuscire ad alimentarle più[[42]](#footnote-42). I principi elevati ereditati dalla modernità richiedono, infatti, fonti forti, dipendenti cioè da una idea di bene a cui oggi non possiamo risalire percorrendo unicamente la strada della sensibilità individuale. Dinnanzi a questa pretese contraddittorie possiamo dunque legittimamente chiederci se non stiamo vivendo al da sopra delle nostre risorse morali[[43]](#footnote-43). Di qui pure il crescente bisogno di comunità e della riscoperta del bene comune relazionale anche a partire dalla valorizzazione dei beni condivisi (*commons*)[[44]](#footnote-44). Si tratta beninteso di una dimensione comunitaria non chiusa in sé stessa, ma in grado di aprire continuamente ad altri e di farsi sollecitare da loro. Tale bisogno esige una nuova sintesi capace di coniugare intimamente valorizzazione di derivazione cristiana e liberale dell’individualità del singolo, della sua esigenza di autenticità, da una parte, e dimensione intersoggettiva e comunitaria dell’umano dall’altra[[45]](#footnote-45). Senza la presenza di quest’ultima le stesse intime convinzioni dell’individuo non si consolidano in lui diventando certezze che permettono di affrontare serenamente la vita con le sue sfide. È opportuno, tuttavia, sottolineare che l’esaltazione della dimensione comunitaria, del *noi*, del suo fascino non deve mai soffocare il confronto con le evidenze dell’individuo, pur essendo consapevoli che solo seguendo le suggestioni di altri si può maturare, uscendo da sé. Occorre, quindi, riconoscere il valore del singolo al di là e, soprattutto, *attraverso* gli stessi vincoli comunitari. In realtà il *noi*, il senso di appartenenza, di per sé non è segno di debolezza, ma presuppone una salute forte, una capacità del singolo individuo di stare in relazione con gli altri, mantenendo e incentivando la propria autonomia. Si tratta in sostanza di un ulteriore richiamo a quella struttura polare che costituisce un carattere fondamentale della nostra esperienza finita e che, qualora cordialmente la si accetti, permetterebbe di evitare, seppur tentativamente e faticosamente, gli opposti rischi rappresentati da un narcisismo individualistico incapace di pensare “con altri”, ovvero desideroso di affermare un’originalità a tutti i costi anche quando essa non è richiesta oppure meramente polemico-reattivo da una parte, e della dispersione e appiattimento dell’esperienza individuale nel collettivo e nelle mode culturali dall’altra. Un rischio richiama continuamente l’altro e viceversa. Basti osservare gli stereotipi di vario tipo che nella società di massa da tempo accomunano “massificando” anche molti sedicenti individualisti senza che ne abbiano mai vera consapevolezza. In altri termini: l’intelligenza critica richiede di essere gestita con attenzione e responsabilità in armonia con tutto l’uomo, inconscio compreso, in base ad un governo aristotelicamente non dispotico di se stessi. Tirarsi fuori da questa inevitabile dialettica polare fra individuo e comunità, evitando di lasciarsi provocare da essa, reggendo la fatica della diversità, determina alla lunga inevitabilmente ripetitività, sterilità e acquiescenza alla mentalità diffusa nel vivere e nel pensare. Anche di qui l’importanza per il buon filosofare delle virtù etiche, in particolare dell’umiltà e della fortezza intesa anche come capacità di resilienza nel suo rapporto con la saggezza pratica, quindi della formazione nel tempo di un carattere capace di vivere convintamente, ma insieme ironicamente questa polarità e anche il senso profondo della pubblicazione di un volume come questo, aperto alle sollecitazioni amicali provenienti dai più diversi contributi[[46]](#footnote-46).

**Afterword**

In thanking the friends and colleagues who curated and authored the various contributions, I cannot refrain from reacting, or rather from seeking to integrate synthetically within the limits of possibility, by resuming and dialoguing, what has been written within what I would dare to call my philosophical perspective, which is still a work in progress[[47]](#footnote-47). It is a task that I gladly undertake. It is wonderful to be able to learn from friends and colleagues even at the end of one's career. This possibility of continuous novelty in the community of research makes our work fascinating and motivates us. It is an essential part of what I have long wanted to establish as the "ethics of intelligence" or "ethics of philosophizing" that guides my research[[48]](#footnote-48).

In attempting to give a possible order to the various contributions and to respond to their solicitations, I would start from the theme of the integral experience of man, or rather of experience considered in its breadth and articulation, which is continually enriched through reflection and has an intrinsic non-sectoral moral dimension, closely connected to its development and its purpose or meaning[[49]](#footnote-49). Human experience proceeds and organically unfolds to the extent that it aims at the end-good-meaning of life, so to speak, as it unfolds. The theme of the end and the good, which is continually re-proposed and refined in our lives by people who are "exemplary" to us, whether present or from the past, is central and ultimately judges all existential options and all philosophical-moral approaches, even those that do not recognize goodness in this role[[50]](#footnote-50). Already here, ethics is directly called into play as the ethics of a good development of experience, and with it, of rationality and the affective dimension in a fruitful synergy between them.

The aesthetic dimension is situated at the beginning and end of every significant experience as that which fascinates (or disgusts) and as its culmination. It should be noted that due to its connection with the reflective dimension, experience in its entirety cannot disregard, albeit at different levels of its unfolding and development, the manifestation of the real in its individual phenomenal concreteness, which is particularly exalted by poetry, as well as the tendency towards unification and stability which, in its reflected and systematic form, is typical of philosophy[[51]](#footnote-51). And this happens by seeking to respect the diversity and the possible correlations between the two dimensions in a "polar" logic of concordance of opposites, made up of continuous and reciprocal fruitful references. This logic is also manifested in those who dedicate themselves to philosophy, in the dialectical connection between philosophical orthopraxy or asceticism, on one hand, and orthodoxy in the philosophical sense of the term, that is, understood as right thought (*orthos logos*), on the other[[52]](#footnote-52).

The theme of integral experience is by its nature open to that of intersubjectivity and is certainly enhanced by the presence of those practices through which others are always co-present in our experience[[53]](#footnote-53). Just think of the role that philosophical university research "with others" has played and continues to play in our lives as researchers. Moreover, there is always a tendency towards fulfillment, but this need is not met solely and primarily with our own activity, but by opening up to something else, to the dimension of the event that corresponds to our constitutive desire for happiness (hence the English term happiness from to happen)[[54]](#footnote-54). The event by its nature cannot be produced at will by our intelligence and activity[[55]](#footnote-55). This dimension of openness to the new also concerns especially personalistic otherness, the you and the he/she as open as we are to the totality of being and to the question of the meaning of life which is also a question of love[[56]](#footnote-56). Friendship in its various forms assumes in this perspective an ontological dimension, it is the event of something we need to know ourselves, to be fully ourselves, friends with ourselves, as Aristotle notes, but it is also an event ultimately unneeded that can only be hoped for, a grace[[57]](#footnote-57). Trust as a fundamental sentiment towards the person also underlies friendship, expanding and making possible the pursuit of a common good[[58]](#footnote-58).

Upon careful consideration, the question of the fulfillment of life cannot be separated from that of morality. Kant himself is aware of this when he discusses the highest good as a synthesis of virtue and happiness[[59]](#footnote-59). This question can be expressed succinctly in non-moralistic terms: what does it mean to be human, truly human? And again: what good is worthy of our love? The certainty that underlies moral experience is linked to the certainty of the end towards which one strives.

Top of Form

Bottom of Form

Only by aiming high, towards the good as such, can one become moderately, but authentically virtuous and morally creative, without falling into a mere legalism of actions reduced almost to conditioned reflexes, or into a consequentialism that even disregards the perspective of the first person. At the core of an ethics of virtues understood in this way, there is not primarily an effort of self-realization, but rather wonder and gratitude in the face of facts and people that constitute an event for us (such as friendship) and continually open up and clarify the dimension of the end to which we should strive. Within this virtuous dynamism, moral questions of meaning and ontological-metaphysical questions about the nature and hierarchy of goods to be recognized and privileged (*ordo amoris*) are also encountered. This latter question translates into a dynamic of adherence to being, that is, in the implicit admission that "being is better than nothing"[[60]](#footnote-60).

The purpose of moral life is not merely to respond to the desire for happiness, which is already present as such in the human heart, but the progressive elevation of this desire, whose object is initially confused, towards ends considered worthy of pursuit. This is the classical theme of the relationship between happiness and truth, or true happiness (true beatitude). There is always at least an implicit vision of man, of his dignity as such in morally conscious action, whatever the intended goal may be. The gaze of others is fundamental for reading our capacities and, therefore, our own dignity[[61]](#footnote-61). All this allows us to discover, if we are honest with ourselves, even through negative experiences such as disappointment, the real measure of what we truly wanted and are capable of fulfilling at least prospectively the desire for happiness and, at the same time, the ethical imperative. This is what is convenient (*conveniens*) for man. The dimension of waiting and hope fuels this desire for fulfillment[[62]](#footnote-62).

It can also be noted that in this dynamic there is a virtuous circle between happiness and morality: happiness is not truly possible without attention to moral demands, but true happiness in turn makes us more moral or more human because we are more reconciled with ourselves, with reality, and with others.

Moral experience naturally opens up to the religious dimension, understood broadly as a radical question of meaning or a question of salvation in order to fully fulfill its intentionality, tending towards the fulfillment and unification of man, in spite of and notwithstanding the experience of limitation and evil. The dimension of invoking fulfillment already permeates the moral dimension itself. The great alternative for man is between shaping the infinite openness of desire based on consideration of reality in its finitude, on the one hand, and leaving it open to the unexpected, thus respecting its infinity, if one is encouraged to do so, on the other. Positive experiences of life (friendship, love, generativity) and not only, and especially its failures, are - upon closer examination - at the basis of this question, allowing it to be formulated and cultivated. The religious dimension, which "kicks in" when the question of morality grapples with the metaphysical dimension, is always present, even when not explicitly thematized and regardless of the answer given to it (even indifference or its denial in various forms it may take, such as the absolutization of ever new particulars of experience or even imprecation), because, as Pascal had seen well and with him, starting from the Augustinian tradition, much of modernity, man is positioned between finite and infinite. He, though finite, is paradoxically open to the infinite[[63]](#footnote-63). Because of this disproportion compared to the radical question of meaning that surpasses him, man cannot answer it with his own strength alone, but fundamentally can only await the answer from the Mystery that has brought him into being and that this question has aroused in him[[64]](#footnote-64). This underscores the centrality of attention to events in personal and social history. In the religious dimension, broadly understood, we find the pinnacle of human experience, as a synthetic moment "to the infinite" of rational openness and desire-affection, as well as speculative and practical dimensions of rationality. The openness to transcendence is a condition for the full emergence of the self in its verticality and unity-articulation of dimensions, reinforcing and remotivating the moral dimension itself and making possible that assent to being or *amor fati* as interpretation of the signs through which reality manifests itself[[65]](#footnote-65). In this philosophical perspective open to theism, there is no strict alternative, but complementarity between an hermeneutical approach and one of a metaphysical and rigorously argued nature to the problem of the existence of God[[66]](#footnote-66). It should be emphasized that - unlike what certain popular science dissemination might suggest - the transcendence of God, defended with rational arguments by neoscholastic and neoclassical philosophy and by certain contemporary analytic philosophy of religion, cannot be criticized or confirmed with arguments drawn from the proper dimension of the sciences, which by definition deal exclusively with phenomena that can be operationally translated[[67]](#footnote-67).

Top of Form

Bottom of Form

Authentic religious faith tends to impact philosophical inquiry if only because it prompts the consideration of the absolute and significant metaphysical alternatives in philosophy, encouraging the exploration of these issues. Moreover, it should ideally reinforce philosophy's originally critical tendency to avoid undue absolutism of individual particulars of existence, starting from the very culture in which we are immersed today. It contributes to reformulating or reestablishing and motivating its moral and political agenda. The religious dimension of the event and the presence of an eschatological breath could, in principle - although this is by no means guaranteed - help avoid, on a philosophical level, the opposite risks represented today by the formalism of a philosophy that often deals with restricted themes without having a broad metaphysical horizon to contextualize them, on one hand, and a reduced critique of ideology, but without real hope of change on the other. Similarly, on a political level, it can help avoid the opposite risks of perfectionist utopianism on one hand and defeatism on the other, by instilling a realistic hope[[68]](#footnote-68).

Reflecting on moral experience from a meta-ethical perspective, one can note that the unity of speculative and practical rationality, as expressions of a single rationality, and not their divergence, is fundamental to the natural law, particularly emphasized in Thomas Aquinas[[69]](#footnote-69). An action is moral or fully human, without risking ethical relativism, if, from the perspective of the first person, it respects, albeit according to the typical modalities of different cultures and individuals, the humanity of the agent or the nature of man manifested in fundamental inclinations towards certain goods common to all humans, such as the preservation of life (an extremely relevant theme today due to ecological and health emergencies), the communication of the species (not necessarily of the individual), and the development of rationality in its various forms[[70]](#footnote-70). Then, the latent inclinations in humans can become, through an initiative of freedom, effective desires for the good that lead to action, acquiring a normative charge. In this perspective, the relationship between inclinations and precepts of natural law occurs when "the moral horizon opens up as reason-freedom takes on the perfective movement of existence as something that concerns it intrinsically and that it therefore makes normative" or recognizes as such. The normative dimension of morality develops - it could be added - based on the type of being the agent is, that is, on the more or less virtuous character of their identity[[71]](#footnote-71).

Even starting from the modern theme of rights, if one wishes to establish them on solid foundations, inevitably, one must trace them back to their foundation in natural law[[72]](#footnote-72). This meta-ethical perspective, strictly speaking, does not violate the so-called "Hume's law," which prohibits deducing normative propositions from descriptive propositions, to the extent that it does not start from a mere observation of a certain fact, but from an inclination in action perceived as such in the first person. Of course, one can argue that an interpretation of the dimension of inclination in a moral key is reinforced by an overall non-individualistic metaphysical view of society and reality[[73]](#footnote-73). A reading of moral life from different but converging perspectives, including that of God for believers, is not coincidentally present in classics like Thomas Aquinas. Moral experience can and should be continuously reinterpreted from diverse and ever-new perspectives to find in them new reasons and motivations. Even acquisitions from contemporary psychological research as well as from a naturalism open to evolutionism can be integrated into the narrative of the genesis of moral perfection[[74]](#footnote-74). In the evolutionary history of man, those developments that have led to the acquisition of proto-virtues can also be valorized.

As already happens in Thomas's ethics, it must be affirmed that there is a rightful primacy of virtue over law. The latter, in fact, functions in relation to the maturation of virtues that allow one to adequately face the challenges of the particular, which is the place where the morality of a person is decided[[75]](#footnote-75). The relationship between law and virtue does not coincide with the deductive application of a universal set of precepts to concrete situations, but with the interpretation here and now, thanks to the practical wisdom of teleological-normative trends rooted in us. The acquisition and maturation of virtues, by gradually becoming aware of them, are identified with "experiencing" in a strong sense. They can be understood not only as the enhancement of capabilities but also as a disposition to make room in oneself for others and for other things. In a "polar" perspective, the assertion of oneself, of one's dignity, can then coincide with the affirmation of the other, of their dignity. Alongside virtues of character, there is the pleasure that aristocratically infuses motivation for virtuous action[[76]](#footnote-76). In this perspective attentive to *Virtue ethics*, one must avoid the risk of stopping at a casuistry, albeit interesting but static, of virtues and vices on the model of deontological precepts, and instead prioritize a dynamic and motivating vision of virtues towards human flourishing. Virtues mature over time and tend gradually to integrate into the unity of the person to the extent that he or she pursues the good[[77]](#footnote-77).

Top of Form

Bottom of Form

Among virtues, the role of *phronesis* or practical wisdom is classically central. Memory, as Aristotle already noted, plays a fundamental role in the maturation of practical wisdom. Even from a past we may not wish to return to, there is still much to learn, not only to better understand how far we have progressed since then, but also to understand potential risks and benefits that may reappear, albeit in new forms, in the face of today's challenges[[78]](#footnote-78). There is also a continuous evolution of virtues, particularly in their articulation. In this regard, the tradition of the ancients, while paradigmatic, certainly does not exhaust the richness of the theme but must be continually interpreted and integrated. In this perspective, for example, respect, particularly highlighted as such by modern ethics starting from Kant, can also be considered a virtue[[79]](#footnote-79). Indeed, it could be argued that if respect does not become a virtue in connection with other virtues, particularly practical wisdom, it risks losing its motivating force and the ability to adapt to various often unpredictable situations. The risk then is also that of passively conforming to a pre-established moral agenda, perhaps disseminated through *mass media*. This agenda is also challenged by the sentiment of fraternity, which can become a virtue particularly attentive to always possible exceptions[[80]](#footnote-80). Today, virtue ethics highlights the surpassing of the clear opposition between analytics and continentals in ethics when the centrality of the theme of phronesis or practical wisdom is recognized, which has an intrinsic hermeneutic and intersubjective dimension and the connected emphasis on attention. Likewise, in the case of applied ethics, it highlights the overcoming of the gap between abstract principles and their application to the concrete[[81]](#footnote-81). Virtue ethics offers suggestions to make possible, for example, an adequate ethics of communication, care, and responsibility for the future of humanity and the biosphere. In the realm of care issues, it appropriately considers the possibility of the patient's own virtues maturing, especially practical wisdom and fortitude, in the dynamic perspective suggested by hope and fostered by the development of palliative care[[82]](#footnote-82). Certainly, it should also be emphasized, especially in the intellectual and university context, that culture, understood as the acquisition of knowledge, does not in itself determine the maturation of virtues and can even conceal their absence in certain cases, becoming an expression of a moral vice. The same in-depth knowledge of moral philosophy and the ability to argue in that particular field do not guarantee, in themselves, the correct moral judgment on the concrete, which is instead governed aristotelically by practical judgment, or phronesis, which in turn requires ethical virtues and, to acquire them, memory and the attentive following of exemplars or traits of morally and humanly significant exemplars. When we judge the concrete, despite appearances, we never judge alone. As Hannah Arendt rightly observed, a fundamental question of moral life is: who are our friends?[[83]](#footnote-83) Moreover, it must be emphasized that philosophical competencies, even in the field of ethics, while undoubtedly broadening our cultural and evaluative horizons by infusing breath into our judgments, can, in certain cases, even constitute an alibi for not engaging in the overall maturation of the person and for exempting oneself from the commitment to judge "here and now" from a point of view that is integral, faithful to the complexity of reality, and fully human, that is, morally characterized[[84]](#footnote-84). Turning to considerations regarding ethics in the face of contemporary challenges, it must first be noted that there is a structural contradiction in modern consumer society between individualistic, libertarian, and hedonistic tendencies on the one hand and the urgent demands raised by ecological issues on the other[[85]](#footnote-85). This prompts us to rediscover, alongside an ethics of responsibility towards the environment, the relational and communal dimension of the common good. From a genetic and educational perspective of virtues, it is also necessary to underline that due to the intersubjective structure of humans, the living testimony of human communities rooted in a tradition is necessary for the maturation of virtues, which could risk being corroded and emptied by the libertarian individualism of the anarchic proliferation of rights that has developed precisely because of the lifeblood present in those traditions, but which as such risks, according to some, no longer being able to nourish them[[86]](#footnote-86). The lofty principles inherited from modernity thus require strong sources, dependent on an idea of the good that we cannot solely trace back to today through individual sensitivity. Faced with these contradictory demands, we can legitimately ask ourselves whether we are not living beyond our moral resources[[87]](#footnote-87). Hence the growing need for community and the rediscovery of the relational common good, starting from the valorization of shared goods (commons)[[88]](#footnote-88). This is, of course, a community dimension that is not closed in on itself but capable of continuously opening up to others and being solicited by them. This need requires a new synthesis capable of intimately combining the Christian and liberal-derived valorization of the individuality of the individual, their need for authenticity, on the one hand, and the intersubjective and communal dimension of the human being, on the other[[89]](#footnote-89). Without the presence of the latter, the intimate convictions of the individual do not consolidate within them, becoming certainties that allow them to face life's challenges serenely. However, it is important to emphasize that the exaltation of the community dimension, of the "we," its charm, must never stifle the confrontation with the evidence of the individual, even though we are aware that only by following the suggestions of others can we mature, stepping out of ourselves. It is necessary, therefore, to recognize the value of the individual beyond and, above all, through the same communal bonds. In reality, the "we," the sense of belonging, in itself is not a sign of weakness but presupposes a strong health, an individual's ability to relate to others while maintaining and encouraging their autonomy. It is essentially a further appeal to that polar structure that constitutes a fundamental characteristic of our finite experience and which, if warmly accepted, would allow us to avoid, albeit tentatively and laboriously, the opposite risks represented by an individualistic narcissism incapable of thinking "with others," or desirous of asserting uniqueness at all costs even when it is not required, or merely polemically reactive on the one hand, and the dispersion and flattening of individual experience in the collective and in cultural trends on the other. One risk continually recalls the other and vice versa. Just observe the various stereotypes that in mass society have long been common, "massifying" even many self-proclaimed individualists without them ever having true awareness. In other words, critical intelligence needs to be managed with care and responsibility in harmony with the whole human being, including the unconscious, based on an Aristotelian non-despotic self-government. Removing oneself from this inevitable polar dialectic between individual and community, avoiding being provoked by it, enduring the fatigue of diversity, ultimately inevitably leads to repetitiveness, sterility, and acquiescence to the prevalent mentality in living and thinking. Hence the importance for the good practice of philosophy of ethical virtues, particularly humility and fortitude understood also as resilience in their relationship with practical wisdom, and therefore of the formation over time of a character capable of living convincingly but also ironically this polarity and also the profound sense of the publication of a volume like this, open to friendly solicitations from the most diverse contributions[[90]](#footnote-90).

Top of Form

Bottom of Form

1. Credo che tutti coloro che abbiano occupato con autentica passione una cattedra di filosofia abbiano coltivato e maturato una prospettiva filosofica. E ciò a prescindere dalla originalità e dalla validità sotto il profilo speculativo del loro tentativo. [↑](#footnote-ref-1)
2. Cfr. *Etica della ragione. La filosofia dell’uomo nell’epoca del nichilismo e del confronto interculturale,* Jaca book,Milano 1999; *Etica del filosofare. Frammenti ironici*, Il Melangolo, Genova 2020. La prima opera è quella che, benché scritta ormai tempo fa, forse più ampiamente e rigorosamente documenta la mia posizione speculativa. [↑](#footnote-ref-2)
3. Cfr. il titolo del mio volume *L’esperienza integrale. Filosofia dell’uomo, della morale e della religione*, Orthotes, Napoli 2016. Sul tema del *principio d’integralità* ho scritto in molti luoghi. Più recentemente in *Etica del filosofare. Frammenti ironici*, p. 121. [↑](#footnote-ref-3)
4. Questo tema è stato proposto e argomentato da C. Taylor in diverse opere, in particolare *in Radici dell’io. La costruzione dell’identità moderna,* Feltrinelli, Milano 1993. Sul fatto che anche in Moore il bene, benché in sé indefinibile, possa essere oggetto di definizioni ostensive ovvero di esemplificazioni cfr. Simoncelli. [↑](#footnote-ref-4)
5. Cfr. Langella. [↑](#footnote-ref-5)
6. Sul tema della dialettica polare cfr. R. Guardini, *L’opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1999. Sul nesso fra *ortoprassi* e *ortodossia* cfr. il mio *Etica del filosofare,* pp. 113-14. [↑](#footnote-ref-6)
7. Cfr. Monti [↑](#footnote-ref-7)
8. Cfr. Vigna [↑](#footnote-ref-8)
9. Sul tema dell’avvenimento sono debitore della riflessione di Luigi Giussani che è di fatto in sintonia con molteplici contributi del pensiero de Novecento. [↑](#footnote-ref-9)
10. Cfr. Vigna. [↑](#footnote-ref-10)
11. Cfr. Cunico. [↑](#footnote-ref-11)
12. Cfr. Niccoli. [↑](#footnote-ref-12)
13. Cfr. Fonnesu. [↑](#footnote-ref-13)
14. Cfr. Miano; cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*. *Un etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1979, p.178. [↑](#footnote-ref-14)
15. Cfr. Fanciullacci. [↑](#footnote-ref-15)
16. Cfr. Manti secondo cui per Amartya Sen, a differenza che per Aristotele, lo sguardo degli altri è fondamentale per leggere le nostre capacità. [↑](#footnote-ref-16)
17. Cfr. Samek Lodovici, Navarini. [↑](#footnote-ref-17)
18. Cfr. Pagani. Anche di qui l’interesse per l’argomento ontologico nella modernità fino ad oggi. [↑](#footnote-ref-18)
19. Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, «L’uomo supera infinitamente l’uomo»; S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 76: «I beni più preziosi non devono essere cercati ma attesi. L’uomo, infatti non può trovarli con le sue sole forze, e se si mette a cercarli troverà al posto loro dei falsi beni di cui non saprà neppure riconoscere la falsità». [↑](#footnote-ref-19)
20. Cfr. Celada Ballanti. [↑](#footnote-ref-20)
21. Cfr. Barzaghi. [↑](#footnote-ref-21)
22. Gli opposti rischi sono rappresentati oggi dal formalismo di una certa filosofia analitica che di fatto non mette radicalmente in discussione i suoi presupposti da una parte e di una filosofia del sospetto, ma senza speranza di cambiamento dall’altra. Un esempio per me piuttosto riuscito di un filosofare attento alle esigenze del cristianesimo e alle istanze della contemporaneità, è dato dalla filosofia di Charles Taylor incentrata sulla tematica del bene (o iperbene) e sulla critica degli idoli. [↑](#footnote-ref-22)
23. Cfr. Flannery. [↑](#footnote-ref-23)
24. Cfr. De Anna, Miano. [↑](#footnote-ref-24)
25. Cfr. Botturi. Trovo la seconda formulazione più fedele allo spirito di Tommaso. [↑](#footnote-ref-25)
26. Cfr. Rolando. [↑](#footnote-ref-26)
27. Cfr. Snow e Mercado-Valenzuela. [↑](#footnote-ref-27)
28. Cfr. Abbà. [↑](#footnote-ref-28)
29. Cfr. Mauri. [↑](#footnote-ref-29)
30. Cfr. De Caro. [↑](#footnote-ref-30)
31. Cfr. Kristiansson e Cattanei. [↑](#footnote-ref-31)
32. Cfr. Mordacci. [↑](#footnote-ref-32)
33. Cfr. Gomarasca. [↑](#footnote-ref-33)
34. Cfr. Fabris. [↑](#footnote-ref-34)
35. Cfr. De Caro, Ricci, Miano. [↑](#footnote-ref-35)
36. Cfr. Navarini. [↑](#footnote-ref-36)
37. Cfr. Tuninetti. [↑](#footnote-ref-37)
38. Sul ruolo dell’esemplare in Aristotele cfr. Cattanei. [↑](#footnote-ref-38)
39. Cfr. H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006, p. 111. [↑](#footnote-ref-39)
40. La differenza fra i due piani della filosofia morale e della morale vissuta rientra di fatto in quella fra *assenso* *nozionale* e *assenso* *reale* tematizzata in Newman. Cfr. J. H. Newman, *Grammatica dell’assenso,* Jaca book, Milano 2005, p. 28. [↑](#footnote-ref-40)
41. Cfr. Alici, Miano [↑](#footnote-ref-41)
42. I diritti ovviamente non sono equiparabili a mere esigenze soggettive, ma sono dotati di una peculiare carica normativa. Cfr. C. Taylor, *Radici dell’io. La costruzione dell’identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 626 citato in Alici. [↑](#footnote-ref-42)
43. Cfr. Alici. [↑](#footnote-ref-43)
44. Cfr. Alici [↑](#footnote-ref-44)
45. Su questo aspetto trovo assai significativa l’opera di C. Taylor. Cfr., in particolare, *Il disagio della modernità,* Laterza, Roma-Bari 1994. Sul nesso individuo-comunità cfr. pure L. Dumont, *Homo aequalis*, Adelphi, Milano 1984. [↑](#footnote-ref-45)
46. Cfr. A. Campodonico, *Why Wisdom needs Fortitude (and viceversa)*, in “Teoria” *Etica delle virtù, Virtue Ethics* 2, 2018, pp. 67-77. Importante in questo contesto, come si è accennato in precedenza, è anche il tema della letizia strettamente connesso a quello del senso della vita, che permette almeno di attenuare, se non di eliminare disposizioni negative come il risentimento e l’invidia. [↑](#footnote-ref-46)
47. I believe that all those who have occupied a chair of philosophy with genuine passion have cultivated and matured a philosophical perspective. This is true regardless of the originality and speculative validity of their endeavours. [↑](#footnote-ref-47)
48. Cf. *Etica della ragione. La filosofia dell'uomo nell'epoca del nichilismo e del confronto interculturale,* Jaca book, Milan 1999; *Etica del filosofare. Frammenti ironici*, Il Melangolo, Genoa 2020. The first work is the one that, although written some time ago, perhaps more widely and rigorously documents my speculative position. [↑](#footnote-ref-48)
49. Cf. the title of my book *L'esperienza integrale. Filosofia dell'uomo, della morale e della religione*, Orthotes, Naples 2016. I have written about the *principle of wholeness in* many places. Most recently in *Etica del filosofare. Frammenti ironici*, p. 121. [↑](#footnote-ref-49)
50. I seek to enhance both the Aristotelian and Platonic-Augustinian conceptions of the good, placing them in reciprocal tension. They find a moment of synthesis in the thought of Thomas Aquinas. The theme of the good was re-proposed among contemporaries by C. Taylor in various works, *in* particular *in Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna,* Feltrinelli, Milan 1993. On the fact that also in G.E. Moore the good, although indefinable in itself, can be the object of ostensive definitions or exemplifications, see Simoncelli. [↑](#footnote-ref-50)
51. Cf. Langella. On the particular relationship of affinity, even in diversity, of philosophy and poetry, cf. Aristotle, *Poetics* 1451b 1-15. [↑](#footnote-ref-51)
52. On the theme of the polar dialectic see R. Guardini, R. Guardini, *Der Gegensatz.Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Patmos Verlag, Dusseldorf 2023. On the connection between *orthopraxis* and *orthodoxy,* cf. my *Ethics of Philosophy,* pp. 113-14. [↑](#footnote-ref-52)
53. See Monti. [↑](#footnote-ref-53)
54. Cf. Vigna. [↑](#footnote-ref-54)
55. On the subject of the event, I am indebted to Luigi Giussani's reflections, which are in fact in tune with many contributions of twentieth-century thought. [↑](#footnote-ref-55)
56. Cf. Vigna. [↑](#footnote-ref-56)
57. Cf. Cunico. [↑](#footnote-ref-57)
58. Cf. Niccoli. [↑](#footnote-ref-58)
59. Cf. Fonnesu. [↑](#footnote-ref-59)
60. Cf. Miano; cf. H. Jonas, *The Responsibility Principle*. *An ethic for the technological civilization*, Einaudi, Turin 1979, p. 178. [↑](#footnote-ref-60)
61. Cf. Manti, according to whom for Amartya Sen, unlike Aristotle, the gaze of others is fundamental to reading our own capabilities. [↑](#footnote-ref-61)
62. See Samek Lodovici, Navarini. [↑](#footnote-ref-62)
63. Cf. Pagani. Hence also the interest in the ontological argument in modernity up to the present day. [↑](#footnote-ref-63)
64. Cf. B. Pascal, *Pensées*, Ed, Chevalier 438: "Man infinitely surpasses man"; S. Weil, *Attesa di Dio,* Adelphi, Milano 2008, p. 76: «The most precious goods should not be sought but expected. Man, in fact, cannot find them with his own strength, and if he sets out to look for them he will find instead false goods whose falsity he will not even recognize». [↑](#footnote-ref-64)
65. See Celada Ballanti. [↑](#footnote-ref-65)
66. Cf. Totaro. [↑](#footnote-ref-66)
67. Cf. Barzaghi. [↑](#footnote-ref-67)
68. The opposite risks are represented today by the formalism of a certain analytical philosophy that does not in fact radically question its presuppositions on the one hand, and of a philosophy of suspicion, but without hope of change on the other. A rather successful example, for me, of a philosophizing that is attentive to the demands of Christian theism and the demands of the contemporary world is the philosophy of Charles Taylor, which focuses on the theme of good (or hyper-good) and the critique of idols. [↑](#footnote-ref-68)
69. Cf. Flannery. The reference is, in particular, to Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II. 94, 2. [↑](#footnote-ref-69)
70. See De Anna, Miano. [↑](#footnote-ref-70)
71. Cf. Botturi. I find the second formulation more faithful to the spirit of Thomas Aquinas. [↑](#footnote-ref-71)
72. On the principle of wholeness see, for example, *Etica del filosofare,* pp. 121-22. [↑](#footnote-ref-72)
73. Cf. Rolando. [↑](#footnote-ref-73)
74. See Snow and Mercado-Valenzuela. [↑](#footnote-ref-74)
75. Cf. Abbà. [↑](#footnote-ref-75)
76. Cf. Mauri. [↑](#footnote-ref-76)
77. See Kristiansson and Cattanei. [↑](#footnote-ref-77)
78. Cf. De Caro. [↑](#footnote-ref-78)
79. See Mordacci. [↑](#footnote-ref-79)
80. Cf. Gomarasca. [↑](#footnote-ref-80)
81. Cf. Fabris. [↑](#footnote-ref-81)
82. See De Caro, Ricci, Miano. [↑](#footnote-ref-82)
83. See H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Turin 2006, p. 111. [↑](#footnote-ref-83)
84. The difference between the two levels of moral philosophy and lived morality is in fact part of the difference between *notional assent* and *real assent* discussed in Newman. See J. H. Newman, *Grammatica dell'assenso,* Jaca book, Milan 2005, p. 28. [↑](#footnote-ref-84)
85. See Alici, Miano. [↑](#footnote-ref-85)
86. Of course, rights are not merely subjective needs, but are endowed with a particular normative charge. Cf. C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milan 1993, p. 626 cited in Alici. [↑](#footnote-ref-86)
87. Cf. Alici. [↑](#footnote-ref-87)
88. Cf. Alici. [↑](#footnote-ref-88)
89. On this aspect, I find the work of C. Taylor very significant. Cf. See, in particular, *The Malaise of Modernity,* Harvard University Press, Cambridge (MS) . On the individual-community nexus, see also L. Dumont, *Homo aequalis*, Adelphi, Milan 1984. [↑](#footnote-ref-89)
90. Cf. A. Campodonico, *Why Wisdom needs Fortitude (and vice versa)*, in "Teoria" *Virtue Ethics* 2, 2018, pp. 67-77. Also important in this context, as mentioned above, is the theme of gladness closely related to that of meaning in life, which allows at least to mitigate, if not eliminate negative dispositions such as resentment and envy. See my *Etica del filosofare. Frammenti ironi,* pp. 52 and 114. On the subject of irony in philosophy and religion*, Ibid.* pp. 120 and 193. [↑](#footnote-ref-90)