

UN'EREDITÀ PROMETTENTE.
ELABORANDO IL CONTRIBUTO DI GIUSEPPE ABBÀ
ALL'IMPOSTAZIONE DELLA FILOSOFIA MORALE

*Marco Panero*¹

Salesianum 83 (2021) 781-808

Il lettore che sarà giunto al termine di questo volume, seguendone linearmente lo sviluppo, oppure lasciandosi guidare dalle preferenze dei suoi interessi, dispone a questo punto di una solida base d'appoggio (e, forse, di inaspettate sollecitazioni) per accostarsi con frutto all'opera di Giuseppe Abbà e, più in generale, ad una figura di filosofia morale rispettosa dell'esperienza morale e dialetticamente attrezzata per il confronto critico con altre impostazioni etiche.

Prima di accomiarsi, può essere utile tracciare una *mappa d'insieme* dell'opera di Abbà, peraltro cristallina e da lui stesso giustificata con frequenti rimandi interni ai vari volumi.² Una mappa, ad ogni modo, resta uno strumento prezioso per esplorare la geografia intellettuale di un pensatore, sì da cogliere con sicurezza i temi maggiori e la loro articolazione genetica, ma anche le correnti sotterranee che ne attraversano il pensiero, gli intrecci e le corrispondenze immediatamente non evidenti.

¹ Docente di Filosofia morale presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Pontificia Salesiana, Roma.

² Si veda in proposito il testo inedito del prof. Giuseppe Abbà, *Resoconto dello sviluppo della ricerca in filosofia morale e sulla dottrina morale di S. Tommaso d'Aquino da parte del Prof. D. Giuseppe Abbà*, pubblicato in questo fascicolo.

Una mappa, dunque, non un indice esaustivo, esattamente per lo stesso motivo per cui Abbà scrisse saggi in forma di ricerche, non compilò manuali. Una mappa potrà sempre essere perfezionata, pur senza sconfessarne la fisionomia generale, così come un'eredità intellettuale d'alto profilo potrà essere trafficata con frutto, espandendone il potenziale in uscita e, proprio così, rendendovi omaggio.

L'apporto di Abbà alla riflessione etica investe numerosi *ambiti tematici*, a cui egli ha offerto un contributo originale (e non di rado anticipatore), come gli studi di questa raccolta hanno evidenziato. Parimenti rilevanti sono le *rassegne*, da lui compilate sulla scorta di poderose letture, e tuttora illuminanti per mappare le posizioni dibattute e delinearne sviluppi e relative dipendenze;³ forse il successo delle sue opere si deve anche a questi rassicuranti quadri panoramici, che magistralmente introducono il lettore/studente in dibattiti vasti ed intricati.

Il lascito intellettuale più apprezzabile di Abbà, a mio avviso, resta però quell'*impostazione d'insieme della filosofia morale* che egli ha tenacemente inseguito lungo l'intero arco della sua carriera accademica, sviluppandola e arrivando anche a coronarla, ma rinunciando provvidenzialmente a irrigidirla. In queste pagine, vorrei schizzare la figura di filosofia morale auspicata e di fatto praticata da Abbà, delineandola programmaticamente nei suoi nuclei fondamentali, logicamente connessi perché richiesti dallo sviluppo organico della materia (*ordo disciplinae*), la quale comanda a buon diritto sia la ricerca dello studioso, sia l'esposizione didattica del professore. Tali nuclei potrebbero valere come altrettanti capitoli d'un promettente corso di filosofia morale, purché non vengano rubricati a generici 'temi', di fatto interscambiabili, mortificando così quella rigorosa costruzione logica, che è esattamente il contributo specifico che Abbà ha inteso offrire con le proprie ricerche.

1. La ricerca come metodo

Ricerche, appunto. Ricerche parziali e progressive, non interamente preordinabili e sempre soggette a quel margine di imponderabilità che non di

³ Si pensi, ad es., alla ricostruzione del dibattito su 'virtù e dovere', ospitato nel cap. 2 di *FVBV*, oppure al cap. 5 di *CEFM*, dedicato alle diverse concezioni di conoscenza morale o, ancora, al vasto cap. 2 di *QIFM*, che espone le opzioni di fondo delle principali tradizioni di filosofia morale.

rado indirizza l'investigazione di uno studioso su percorsi ch'egli non poteva prevedere. Eppure tali ricerche, attraverso cui Abbà concepì e realizzò le sue investigazioni di filosofia morale, rispondevano sin dall'inizio ad un progetto sostanzialmente unitario e coerente, che allo stadio germinale era già delineato nella prefazione a *QIFM*.⁴

Inseguendo una proposta sistematica di filosofia morale, da esporre in un testo universitario a supporto dell'attività didattica, Abbà si trovò, «strada facendo, a comporre non un testo, ma ad avviare *una serie di ricerche* di filosofia morale connesse tra di loro in modo da formare un *cursus* di filosofia morale»,⁵ di cui i primi due volumi sviluppano distintamente quanto, nell'intenzione originaria, doveva corrispondere a singoli capitoli del progetto complessivo.

La vicenda, aneddotica e fatta oggetto di ilarità dallo stesso Abbà, è però istruttiva. L'opera di ricerca è cresciuta su di sé, additando allo studioso la traiettoria d'indagine, costringendolo talora a lunghe e inaspettate diversioni, che in realtà andavano a consolidare un progresso di ricerca che non poteva essere ragionevolmente previsto sin dall'inizio. Ne risulta una produzione che, a dispetto dei quasi quarant'anni su cui si dispiega, conserva un'impressionante coerenza interna, senza bisogno di vistose *retractationes*, ma tuttalpiù di qualche *nota* apposta a fine capitolo, in occasione d'una nuova edizione.⁶

Con tutto ciò, per scongiurare il rischio di un'inconcludente dispersione intellettuale, una ricerca d'ampio respiro necessita pur sempre di un *obiettivo* sufficientemente chiaro, che funge da criterio per orientare le letture, selezionare gli autori di riferimento, accogliere o declinare altre proposte di ricerca, suggerire i temi da indagare in corsi monografici e seminari. Retrospectivamente, credo di poter identificare tale obiettivo generale, che presiede alle ricerche di Abbà, nell'articolazione di *una proposta organica di filosofia morale d'ispirazione tomista*, vale a dire nella costruzione di «una filosofia morale che Tommaso d'Aquino non ha elaborato, ma che può dirsi presupposta e richiesta dalla teologia morale della *II Pars*».⁷

⁴ Si veda inoltre il prospetto programmatico con cui si chiude *QIFM* (314-315), enunciando l'ordine dei temi che saranno poi sviluppati in *VF*.

⁵ *QIFM*, Prefazione, 5.

⁶ È il caso della seconda edizione di *FVBV* (1995²), arricchita di alcune note finali ai capp. 2, 4, 5, a scopo integrativo, senza dover rimaneggiare un'esposizione che agli occhi dell'Autore conservava sostanziale validità.

⁷ *VF*, Prefazione, 6.

Tale intento, mentre illumina la produzione bibliografica di Abbà (peraltro volutamente parca e calibrata) e le scelte della sua attività accademica (altrettanto mirata e proverbialmente ritirata), consente un agevole e fecondo raccordo tra i suoi due interessi maggiori, che si bilanciano vicendevolmente: l'opera di Tommaso d'Aquino e la filosofia morale. Cosicché lo studioso di Tommaso non fu mai un tomista 'puro' (sebbene la sua prima monografia, *Lex et virtus*, fosse un promettente saggio di esegesi tomista, e l'ultima opera a cui stava lavorando intendesse tornare ancora alla *Summa Theologiae*, esplorata nella sua struttura e nell'intento pedagogico che la ispira), mentre il filosofo morale ebbe sempre a disposizione la riserva di un 'fuoriclasse' da introdurre come interlocutore nel dibattito contemporaneo.

2. L'esperienza morale come riferimento. Prime implicazioni per la filosofia morale

La costruzione di una proposta organica di filosofia morale risulterebbe autoreferenziale e libresca se si esaurisse in un'impresa intellettuale, sia essa sistematica, esegetica, dialettica. Il discorso filosofico principia infatti da un dato di realtà che lo precede e lo fonda, e costantemente lo misura, prestandosi ad essere indagato mediante le risorse della formalizzazione concettuale e dell'argomentazione; nel caso della filosofia morale, tale punto di partenza e banco permanente di verifica è costituito dall'*esperienza morale*, intesa come «la peculiare conoscenza immanente alla pratica morale, costitutiva e regolatrice di essa».⁸ Come la filosofia morale, anche l'esperienza morale è conoscenza *valutativa*, non semplicemente descrittiva, sebbene resti sempre *particolare e situata*, a differenza dell'elaborazione razionale *universale* a cui mira il sapere filosofico.

Risulta così impostata la capitale distinzione epistemica tra la *vita morale* e l'*esperienza morale* da un lato, e la *filosofia morale* dall'altro e, con ciò, viene annunciata la premessa che ne regola i rapporti: «La filosofia morale non è e non può essere l'esperienza morale, ma può e deve riferirsi all'esperienza morale per rispondere in modo argomentativo agl'interrogativi che questa solleva».⁹ Il differenziale epistemico tra le due va riconosciuto e rispettato: la filosofia

⁸ *CEFM*, 9.

⁹ *CEFM*, 20.

morale tenterà di rendere ragione dell'esperienza morale, approssimandosi ad essa senza mai identificarvisi, giacché soltanto all'esperienza morale spetta di guidare direttamente l'agire del soggetto.¹⁰

L'esperienza morale conserva dunque sulla filosofia morale un primato che è *assiologico* (perché, alla fine, conta come si è vissuto) e *genetico* (nessuna filosofia morale, se l'uomo già non avesse accesso alla conoscenza pratica che gli serve da guida nell'agire). Esattamente per questo, la filosofia morale dovrà tenere in grande considerazione il portato dell'esperienza morale, a cui essa attinge in forma necessariamente mediata e parziale, attraverso esperienze morali particolari note direttamente allo studioso, o per via di testimonianza letteraria.

Naturalmente la filosofia morale, mentre si premura di non perdere di vista il proprio oggetto di studio, né di smentirlo con supponenza, conserverà da esso una distanza critica, corrispondente alle esigenze di un sapere riflesso di validità universale e, pertanto, si attesterà a livello di *principi pratici*, nei quali si possono riconoscere una pluralità di esperienze morali e da cui procedono a loro volta svariate determinazioni concrete dell'agire.

Con tutto ciò, la filosofia morale non si risolve in teoria morale, giacché resta un *sapere pratico*, avente come oggetto di studio l'operabile umano, la condotta volontaria, che essa mira a perfezionare mediante lo schiarimento dell'esperienza morale dell'attore e il conseguente affinamento della sua sensibilità. Un sapere di questo tipo può dirsi *indirettamente pratico* e corrisponde ad una «filosofia morale concepita come filosofia pratica della condotta o del governo della vita umana».¹¹

Ora, l'esperienza morale reca con sé alcune attestazioni di cui la filosofia morale deve assolutamente rendere ragione:

a) L'aspirazione ad una vita sensata e riuscita, globalmente felicitante, la cui costosità risulti proporzionata ad uno stato di cose giudicato conveniente e sostanzialmente degno di quanto la sua realizzazione ha richiesto. Tale aspirazione universale, bisognosa certo di precisazioni semantiche, può essere genericamente denominata *aspirazione alla felicità*. Di essa la filosofia morale do-

¹⁰ «Nell'esperienza morale la conoscenza morale è concreta, individualizzata, affettiva, percettiva, inventiva. La filosofia morale è astratta, universalizzata, intellettuale, argomentativa, focalizzata sull'aspetto razionale della conoscenza morale. [...] Occorre considerare che la *filosofia morale, se parte dall'esperienza morale, non potrà mai identificarsi con essa*» (CEFM, 19).

¹¹ FVBV, 32.

vrà tenere conto, giacché le varie esperienze morali la attestano concordemente come ‘la cosa più importante della vita’, sebbene risultino poi estremamente eterogenee nelle concezioni di felicità da esse assunte.

b) Posto nel mondo, il soggetto sperimenta l’attrazione di svariati beni umani e promettenti prospettive di vita, il cui conseguimento impone al soggetto scelte selettive che hanno carattere morale, giacché sono operabili soltanto sulla base di una concezione, ancorché implicita, di ciò che sia davvero ‘bene’ per la persona umana. Tra i beni umani, si distinguono le *persone* e le *relazioni* che il soggetto può intrecciare con esse; li possiamo denominare *beni personali*, quelli in cui sono riposte le migliori attese di felicità, non di rado anche quelli più esigenti da custodire nel tempo. Gli stessi *beni sostanziali* sono perseguiti in vista e a vantaggio dei beni personali.

c) Nella promozione di una relazione ottimale con il mondo e con le altre persone, il soggetto opera continue *valutazioni pratiche* dei beni e dell’ordine in cui perseguirli; tali *giudizi pratici*, da cui procedono le scelte volontarie, rispondono alla sua concezione di vita buona, ai fini che egli si propone, alla percezione emotiva della realtà, alla connaturalità affettiva maturata col tempo, all’influenza del contesto comunitario e dell’educazione ricevuta. Tutto ciò plasma l’*identità morale* del soggetto, la quale affiora, si modella e si consolida in ogni determinazione pratica.

d) L’attuare del soggetto e la giustificazione delle sue preferenze non sarebbero logicamente possibili se non presupponendo un punto focale a cui tutti i suoi atti risultino ordinati, che risponde ad un *fine ultimo in concreto*, da lui esplicitamente o implicitamente assunto come cornice di senso della propria condotta e figura vagheggiata di felicità.

e) L’esperienza morale attesta pure che la riuscita della vita non è affatto garantita, sebbene non sia estranea al modo in cui il soggetto la conduce; dal rimpianto per le possibilità mancate, sino alle più alte espressioni di contrizione, appare evidente come le libere attuazioni del soggetto concorrano in misura decisiva ad una vita riuscita. Da ciò conseguono due ulteriori attestazioni dell’esperienza morale.

f) Anzitutto, l’esistenza di particolari *tratti di carattere*, radicati nelle facoltà dell’individuo e operanti trasversalmente ai suoi ambiti d’azione, che preparano remotamente i suoi atti, orientando la percezione morale della realtà, la valutazione cognitiva del vissuto emotivo, le strategie di risposta a situazioni imprevedute. I tratti di carattere che qualificano il soggetto come autore di libere

scelte hanno valenza *morale* e designano un'eccellenza o una deficienza che corrisponde rispettivamente a *virtù* e *vizi*. I tratti morali di carattere sono molteplici e passibili di gradi diversi, sì da realizzare sconfinata possibilità d'intreccio, che definiscono una precisa *personalità morale*; posseggono nondimeno un carattere universale, giacché le proposizioni che li descrivono identificano una referenza condivisa, almeno tra i membri di una medesima comunità morale.

g) L'esito aperto che ha l'impresa della vita riuscita, unitamente alla constatazione di tratti viziosi radicati negli individui e diffusi nelle società, segnala la realistica eventualità del *fallimento morale* e, con esso, del definitivo dissesto di quell'aspirazione alla felicità che pur aveva orientato l'agire del soggetto.

h) Il darsi poi di attestazioni di lode o biasimo, approvazione o sanzione, esemplarità o stigmatizzazione, presenti a vario titolo in ogni tradizione morale, segnala l'*insopprimibile opposizione di bene e male* e la necessità di fondarla su criteri che riposino oltre le preferenze del soggetto.

Quelli delineati sono a mio avviso i contenuti irrinunciabili attestati dall'esperienza morale, di cui la filosofia morale deve rendere ragione riflessivamente. Possiamo denominare comprensivamente tutto ciò come *problema pratico*, quale appare nella *situazione pratica originaria*, vale a dire nella posizione – previa all'elaborazione filosofica – di un soggetto che entra in rapporto col mondo, agendo in vista del proprio compimento.¹² Tale situazione non è un'astrazione ipotetica (a differenza dello 'stato di natura' di Hobbes, o della 'posizione originaria' di Rawls), bensì è operante in ogni esperienza morale ed è implicitamente presupposta da ogni teoria morale.

La presa in carico della situazione pratica originaria e l'identificazione, proprio in essa, del punto di partenza e di costante verifica della riflessione filosofica, delinea coerentemente l'impostazione della filosofia morale praticata da Abbà e – riteniamo noi – di ogni filosofia morale che intenda restare aderente alla complessità dell'esperienza morale, a monte delle opzioni che contrassegnano le diverse impostazioni filosofiche.

La stessa espressione '*etica della prima persona*', che ebbe larga fortuna, finendo con l'imporsi in maniera generalizzata, fu impiegata da Abbà¹³ (tra i primi in Italia) per designare esattamente il *punto di vista del soggetto agente*,

¹² Cfr. *FVBV*, 28-29; *QIFM*, 310-312; *CEFM*, 91-93; *VF*, 26.

¹³ Cfr. *FVBV*, 102-107.

il quale, posto in situazione pratica, si trova a determinare la propria condotta sulla base della sua volizione di bene umano.

Giunti a questo punto, lo sviluppo sistematico del discorso richiederebbe di portarsi allo studio dell'azione (§ 5), così com'essa appare nella situazione pratica originaria, e come in effetti viene svolto da Abbà in *VF*.

Intervengono però due problemi previ, la cui soluzione impone altre ricerche che, per la loro ampiezza e complessità, sono poi maturate in due distinti volumi: rispettivamente *CEFM* e *QIFM*. Ne rendiamo brevemente ragione.

3. La peculiarità della conoscenza morale. Digressione epistemologica obbligata (*CEFM*)

Un primo gruppo di problemi sorge allorché ci si interroga su quale tipo di sapere sia quello che guida la condotta umana. Qualcosa è già stato guadagnato istruendo i rapporti tra *esperienza morale* e *filosofia morale* (§ 2), ma proprio ciò esige una problematizzazione ulteriore, che Abbà ha affrontato organicamente in *CEFM*, dopo averla annunciata già a conclusione di *QIFM*.¹⁴ I problemi sul tappeto sono sostanzialmente tre: *a)* Esiste qualcosa come un'esperienza morale universale, a cui attingere per elaborare una filosofia morale adeguata all'esperienza stessa? *b)* Quale conoscenza è quella esercitata nella pratica morale e, di riflesso, come può esser *pratica* la filosofia morale, senza cadere in contraddizione? *c)* Come interviene nel discorso filosofico-morale il sapere offerto dalla Rivelazione cristiana, allorché essa istruisca il soggetto in ambiti di sua pertinenza?

Tenterò di imbastire una possibile linea argomentativa, al seguito delle considerazioni sviluppate da Abbà.

a) Per costruire una filosofia morale adeguata all'esperienza morale occorre disporre dell'esperienza morale nella sua integrità; essa non coincide con nessuna delle possibili figure di filosofia morale, sebbene sia da tutte presupposta come referente comune. Senonché, non è possibile fare appello ad un'*esperienza morale universale*, come termine comune di confronto e arbitraggio, giacché ogni soggetto vi accede solo parzialmente, restando egli sempre all'interno della propria esperienza morale *particolare*. In effetti, «ogni esperienza morale

¹⁴ Cfr. *QIFM*, 314.

particolare presuppone e contiene un'esperienza morale universale. Ma non si è in grado di definire quest'ultima finché si resta nella propria particolarità».¹⁵

La *particolarità e la pluralità delle esperienze morali* resta dunque il punto di partenza obbligato della riflessione filosofico-morale. Non potendo allestire uno studio di etica comparata, Abbà prende selettivamente in considerazione tre esperienze morali particolari che hanno plasmato l'Europa occidentale, e ne ricostruisce i tratti caratteristici e l'orizzonte di comprensione: l'esperienza morale dell'antichità pagana greco-romana, quella cristiana e quella moderna.

Ora, «l'esperienza morale integra non esiste in atto in alcuna esperienza morale particolare, ma è diversamente presente, in modo più o meno completo, nelle esperienze morali particolari».¹⁶ Il filosofo morale se ne farà carico esplorando per via di confronto dialettico quelle a lui più note, nonché arricchendo la propria esperienza morale (necessariamente limitata) con le *esperienze vicarie* offertegli dalla frequentazione delle *narrazioni letterarie*.¹⁷

L'allargamento della base d'esperienza assicura maggiore aderenza alle sfumature dell'esperienza morale e impedisce allo studioso di concludere troppo in fretta ad affermazioni universali soltanto presunte. Tuttavia, *l'individuazione dell'esperienza morale integra non risulterà semplicisticamente dalla somma dei tratti comuni riscontrabili nelle varie esperienze morali*, giacché proprio queste esperienze morali particolari recano carenze e corruzioni, che è soltanto la Rivelazione cristiana a svelare come tali.¹⁸ D'altro canto, siccome la Rivelazione è destinata potenzialmente ad ogni uomo, essa suppone nell'uomo un'esperienza morale previa, necessaria perché egli possa riconoscere l'annuncio e prendere liberamente posizione di fronte ad esso. L'individuazione dell'esperienza morale universale consisterà dunque nella ricostruzione «dell'esperienza morale naturale e integra, potenzialmente universale, che è presupposta dall'esperienza morale cristiana, inclusa in essa, resa possibile da essa».¹⁹

Con questa manovra, Abbà compie un (riuscito) esercizio di filosofia cristia-

¹⁵ *CEFM*, 46.

¹⁶ *CEFM*, 89.

¹⁷ Cfr. *VF*, 598-599.

¹⁸ «Grazie alla Rivelazione si scopre che l'esperienza morale che l'attore umano ha previamente alla Rivelazione e che gli consente di recepire la Rivelazione stessa non è naturale né integra, non è quella che egli dovrebbe e potrebbe avere in virtù della sua naturale capacità morale; ma è inficiata da una corruzione che alla luce della Rivelazione è diagnosticabile come un complesso di carenze» (*CEFM*, 52).

¹⁹ *CEFM*, 58.

na che, di fatto, orienta nuovamente la riflessione verso la *situazione pratica originaria* (che non corrisponde, *ça va sans dire*, a questa o quella esperienza morale particolare), laddove si può cogliere la manifestazione tipica dell'atto morale e, dunque, una base sicura per l'avvio della riflessione filosofica.

La ricostruzione sopra esposta (§ 2) muove appunto da lì, sebbene non intenda dirsi completa. Abbà tenta una descrizione maggiormente particolareggiata dell'esperienza morale integra,²⁰ che di fatto imbastisce il canovaccio che il filosofo dovrà pazientemente riprendere e giustificare. Tale ricostruzione consente da un lato di arbitrare tra le varie impostazioni di filosofia morale (§ 4) e, dall'altro, di articolare una filosofia morale rispettosa dell'esperienza morale integra (§ 5 ss.).

b) Un secondo problema epistemologico, che in questa sede possiamo accostare solo tangenzialmente, è quello relativo al *tipo di conoscenza esercitata nella pratica morale*, vale a dire l'individuazione dell'oggetto di tale conoscenza e le condizioni della sua verità. Il problema, tipicamente moderno, sorge all'interno di una precisa costellazione,²¹ definita dalle rivendicazioni di piena *autonomia del soggetto umano* (e, dunque, anche della sua prassi morale, che a questo punto dovrà dotarsi d'un fondamento autonomo), dal prestigio delle *scienze della natura*, su cui tende ad esemplarsi anche l'epistemologia morale, ed infine, dalla contrazione di quest'ultima nel perimetro dell'*esperienza morale moderna*, centrata sulle obbligazioni normative e sui procedimenti deduttivi per la loro applicazione. «In questa costellazione le teorie di epistemologia morale o hanno negato che le proposizioni morali abbiano un contenuto cognitivo o hanno cercato di determinarlo in dipendenza dai desideri soggettivi, o dalle convenzioni linguistiche, o dal consenso tra soggetti, o da esigenze formali della ragione, o da fatti della natura»,²² dando così luogo alle varie forme di non-cognitivismo e di cognitivismo morale, lucidamente descritte da Abbà nei loro interpreti principali.²³

²⁰ Cfr. *CEFM*, 91-101.

²¹ Cfr. *CEFM*, 162-163. 187-188. Lo sforzo di comprendere le *radici filosofiche della modernità* e di offrire una connessione argomentata delle sue disparate espressioni in campo morale, politico, culturale, religioso, è stato tra i principali interessi trasversali del prof. Abbà, coltivato nel tempo attraverso ampie letture, attinte perlopiù ai margini degli influenti centri di elaborazione culturale. La ricostruzione più completa è offerta in *VF*, 13-20. 623-642.

²² *CEFM*, 188.

²³ Cfr. *CEFM*, 167-186.

Ora, i termini in cui viene posto il problema sono debitori alle opzioni filosofiche che lo hanno storicamente ingenerato, delimitandone altresì le possibili soluzioni. Abbà sceglie di smarcarsi da questi presupposti, collocandosi nella *costellazione premoderna*, «entro la quale è possibile render conto della conoscenza morale quale appare nell'esperienza morale integra».²⁴ L'operazione è interessante, perché situa l'irrinunciabile problematica epistemologica *non previamente* all'esercizio conoscitivo da cui dipenderà anche la filosofia morale, bensì *internamente* allo stesso, giacché la risposta alle questioni epistemologiche relative alla conoscenza morale può essere reperita soltanto laddove tale conoscenza sia già operante, vale a dire quando essa viene esercitata nella situazione pratica originaria propria dell'esperienza morale integra.

È dall'interno di questa che emergono le caratteristiche della conoscenza morale:²⁵ è *conoscenza pratica*, deputata a comporre e guidare le azioni umane, così che corrispondano ad un *ordine intenzionale* congruente con la natura dell'intelligenza e della volontà, nella loro apertura al bene umano perfetto; sarà dunque conoscenza *valutativa*, esercitata mediante giudizi normativi universali oppure particolari, questi ultimi operati dall'attore morale mediante giudizio prudenziale. Una conoscenza di questo tipo, pur restando *intellettiva e razionale*, viene però a specificare il contenuto cognitivo di affetti ed emozioni e, dunque, risulta capace di modellarli in senso propriamente morale; esattamente per questo la conoscenza morale sarà di per sé *motivante*. Essa, infine, sorge e si realizza nell'intreccio della vicenda *storica* dell'attore morale e delle *relazioni* che questi attua con gli altri soggetti e istituzioni; si tratterà dunque di una conoscenza che presenta un marcato *aspetto intersoggettivo*, debitore alla comunità umana di riferimento e alla *tradizione morale* da essa veicolata.

L'epistemologia della filosofia morale, a sua volta, sarà modellata su questa concezione di conoscenza morale e, per quanto le consente il suo statuto scientifico, ne conserverà il medesimo profilo *pratico*: mentre però la conoscenza operante nell'esperienza morale è *direttamente pratica*, dando essa forma agli atti volontari del soggetto, la conoscenza implicata nella filosofia morale è solo *indirettamente pratica* (cfr. § 2), mirando essa a regolare la prassi virtuosa mediante chiarificazione concettuale dei principi morali e studio della razionalità argomentativa propria della vita morale.²⁶ Si instaura così una *circolarità epistemica* tra

²⁴ *CEFM*, 190.

²⁵ Cfr. *CEFM*, 213-224.

²⁶ Questo aspetto, apparentemente marginale, motiva l'interesse di Abbà per la *retorica*,

la conoscenza morale operante nella forma della *saggezza pratica* (*phrónesis*) e la *scienza filosofica morale*: «il sapere particolare è il punto di partenza per la ricerca del sapere universale»; a sua volta, il sapere universale, quello proprio della filosofia, «è intrinsecamente finalizzato a regolare il sapere particolare».²⁷ In tal modo, la filosofia morale non si risolve in teoria etica o riflessione metaetica, ma risulta concepita come *filosofia pratica della condotta umana*, elaborazione riflessa dei presupposti richiesti dal *télos normativo* della vita umana.

L'opzione per la via premoderna (coestensiva del resto a tutta l'opera di Abbà) potrebbe apparire arbitraria e opinabile, tanto quanto l'accasarsi ad altre possibili tradizioni di ricerca. L'obiezione, se non intende risolvere la filosofia nella pura dossografia, dovrà però ammettere che è l'esperienza morale, nella sua accezione più inclusiva, a misurare qualsivoglia teoria etica, e che il pregio della stessa corrisponde alla sua capacità di rendere ragione e, in un certo senso, prevedere, le articolate sfaccettature dell'esperienza morale. Ora, la scelta di conservare alla filosofia morale un profilo *pratico*, omogeneo a quello dell'esperienza morale, suggerisce di recuperare la prospettiva delle filosofie morali premoderne, costruite proprio attorno ad un ordine teleologico che il soggetto scopre e realizza prudenzialmente nei suoi atti.

c) Quanto infine all'uso che il filosofo morale può fare del sapere della Rivelazione, Abbà avanza una proposta originale, che dota la *filosofia cristiana* d'una sua specifica consistenza, svincolando il dibattito dal vicolo cieco a cui sembrava destinato.²⁸

In estrema sintesi, la questione è impostata da Abbà lungo un duplice fronte. Da un lato, egli discute il presunto prestigio della filosofia laica o secolare, mostrando l'insostenibilità di una filosofia 'pura', giacché ogni tradizione di pensiero muove da presupposti, più o meno selettivi ed impliciti, ch'essa assume senza giustificare. Lo stesso progetto fondazionista – peraltro mai ultimato, nonostante le successive riprese – si basa su un concetto di ragione tipicamente moderno, preliminarmente circoscritto a ciò che la ragione è in grado di spiegare da sé stessa.

Dall'altro lato Abbà, ricuperando l'epistemologia tomista della subalternazione dei saperi (scienza divina, teologia, filosofia) e mostrando come ognuno

che fu un altro dei suoi interessi trasversali, coltivato ben oltre le esigenze didattiche.

²⁷ *CEFM*, 251.

²⁸ Cfr. *CEFM*, 280-331.

dei saperi subalterni assuma come *creditum* dei presupposti (*suppositiones*) provenienti da una scienza superiore, viene ad inquadrare l'esercizio filosofico in una cornice compatibile con la Rivelazione, senza peraltro far dipendere l'argomentazione filosofica da premesse rivelate introdotte surrettiziamente.

La chiave della proposta di Abbà sta a mio avviso nella nozione di *presupposto*, che non va confusa con quella di *premissa*. La filosofia cristiana, distinta dalla teologia, assume la Rivelazione cristiana per ciò che è, ossia come offerta ultima di verità circa Dio, l'uomo, il mondo, e la accoglie come presupposto noto previamente alla sua indagine, col quale i risultati delle sue ricerche dovranno risultare giocoforza compatibili.²⁹ In questo preciso senso la filosofia può dirsi *cristiana*. Tuttavia essa non impiega il sapere della Rivelazione come premessa per le sue argomentazioni, giacché una filosofia di questo tipo risulterebbe ormai formalmente teologica. La filosofia morale cristiana fa uso invece di «premesse conoscibili dalla ragione naturale e per via di esperienza umana, ma per dare della prassi morale una spiegazione che non la precluda alla Rivelazione né escluda la Rivelazione».³⁰ In questo senso, la filosofia cristiana resta dunque vera *filosofia*.

4. Quale figura di filosofia morale? Ricognizione storica ai fini dell'argomentazione morale (QIFM)

Ammesso che la filosofia morale vada impostata assumendo come riferimento l'esperienza morale prefilosofica (§ 2), considerata questa nella sua specificità di conoscenza pratica (§ 3), ci si trova di fronte ad una pluralità di *figure di filosofia morale* storicamente elaborate,³¹ le quali divergono negli assunti di partenza e nell'impostazione generale da essi dipendente, risultando talora addirittura incompatibili, pur nella comune pretesa di voler rendere ragione della pratica morale.

²⁹ «Se infatti si riconosce la Rivelazione cristiana per quello ch'essa è e dichiara di essere, [...] non si può più filosofare indipendentemente dalla Rivelazione cristiana» (CEFM, 290).

³⁰ CEFM, 322.

³¹ «Con questo termine intendo designare ciò per cui si diversificano le filosofie morali, cioè: l'impostazione, col suo tema, i suoi presupposti e le sue pretese di conoscenza; i principi e le conclusioni normative; la collocazione della filosofia morale rispetto alle altre discipline, filosofiche e non; l'area di problemi pratici privilegiata» (QIFM, 27).

A fronte di ciò, la mossa di richiamarsi direttamente all'esperienza morale prefilosofica per dispensarsi dal confronto storico è pretestuosa e insostenibile. D'altro canto, la molteplicità delle elaborazioni filosofiche è tale da risultare di fatto incontrollabile, sia pure all'interno della medesima tradizione di ricerca; ogni filosofo, poi, costruisce un suo universo di pensiero, servendosi di categoriali e di linguaggi non facilmente trasponibili in altre tradizioni di pensiero, cosicché il confronto diviene impervio.

Tuttavia il confronto dialettico s'impone, se non altro per arbitrare tra impostazioni di filosofia morale divergenti e rendere così ragione dell'impostazione adottata, giustificandone la preferenza. Di tale confronto intendo istruire soltanto il momento preparatorio (presupposti, metodo, criteri), indicando poi l'originale sviluppo che ne ha fatto Abbà in *QIFM*.

Il suo *approccio argomentativo alla ricognizione storica* si annuncia promettente per connettere il patrimonio storico-filosofico alle esigenze di un'esposizione sistematica della disciplina, impedendo tanto il ricorso alla storia della filosofia come un deposito da saccheggiare arbitrariamente o antologizzare doxasticamente, col rischio d'ingenerare dispersione negli allievi, quanto la deriva per così dire dottrinale, che priva il discorso filosofico della vicenda storica che ne è all'origine, col rischio di sfalsare la percezione delle problematiche e di non riuscire a cogliere l'andamento d'insieme dei movimenti di pensiero che stanno alla base delle posizioni di volta in volta recensite.

a) Il confronto dialettico tra figure diverse di filosofia morale ha come *presupposto* l'esistenza di una *razionalità pratica propria dei giudizi morali*, che viene esibita dalla pratica morale del soggetto agente, dall'*ethos* del gruppo umano, dagli *endoxa* relativi alle convinzioni morali irrinunciabili. Tutto ciò costituisce quell'esperienza morale che è previa all'elaborazione filosofica (§ 2); di essa la filosofia morale deve rendere ragione, non già negarla o stravolgerla in nome della propria coerenza interna.

È dunque la complessità del problema pratico ad appellare una figura di etica sufficientemente *inclusiva* e rispettosa dell'esperienza morale stessa. Pertanto, l'opzione per una determinata figura di filosofia morale non obbedirà a criteri storiografici, scelte preconcepite di campo, tradizione, scuola, ... Essa è comandata anzitutto dalla fedeltà al problema pratico, che resta criterio supremo di confronto dialettico e termine di controllo della verità del discorso filosofico.

Vi è poi un secondo presupposto da considerare. Siccome la ricognizione storica ha come riferimento la pratica morale, il soggetto si trova giocoforza

implicato nell'oggetto di studio, non dandosi un punto di vista superiore, presuntamente affidabile e imparziale, poiché moralmente neutro.³² In altre parole, occorre tenere presente che, mentre si va a riflettere filosoficamente sul problema morale per individuare l'impostazione più rispettosa ed esplicativa, ci si muove già sempre all'interno di una *tradizione morale*, che situa il filosofo e assegna limiti impliciti alla sua ricerca. Tale appartenenza, necessariamente particolare, resta nondimeno il modo propriamente umano di accedere all'esperienza morale *tout court* e la via obbligata per ricostruire filosoficamente i contenuti dell'esperienza morale integra. L'appartenenza ad una tradizione morale non preclude infatti l'esercizio critico verso quella medesima tradizione, esattamente a partire dai presupposti universali potenzialmente contenuti in quella tradizione particolare.

b) A questo scopo, Abbà imposta la ricognizione storica di *QIFM* a modo di una *narrativa storica*, optando per una «comprensione narrativa della vicenda storica del pensiero morale»,³³ anziché per una classificazione sistematica (pur sempre possibile) delle varie figure di filosofia morale. Il *metodo* adottato si correda poi di un duplice confronto, sistematico e dialettico, tra le diverse impostazioni di filosofia morale: l'uno, quello *sistematico*, mira a marcare le differenze tra le varie figure, interrogandole sulla spiegazione che offrono del comportamento umano e dei suoi fini, sul punto di vista che adottano, sul ruolo che assegnano alle virtù, ai beni umani, alle norme, e come li combinino tra loro; l'altro confronto, quello *dialettico*, introduce il momento propriamente critico, che consente di vagliare la fecondità esplicativa delle varie figure, la loro coerenza interna, le eventuali aporie, l'aderenza delle loro tesi alle istanze poste dall'esperienza morale.

Ora, «sebbene dall'esame dialettico nessuna figura di etica esce indenne», l'esito del confronto non è necessariamente scettico o aporetico; mentre fa risaltare incongruenze e insufficienze nelle tradizioni etiche rivali, il confronto dialettico mira a mostrare la pertinenza e la pretesa di verità della figura di

³² «Non esiste filosofia morale perenne da esporre e da difendere. Esistono diverse figure storiche e diverse tradizioni di filosofia morale; non è possibile uscire dalle configurazioni storiche per giudicarle da un punto di vista superiore, neutrale, sulla base di ragioni condivise da tutti. La pretesa di riuscirci, tipica dell'illuminismo, è naufragata in una molteplicità di teorie incompatibili tra loro [...]» (*QIFM*, 29-30).

³³ *QIFM*, 27-28.

etica che viene difesa, nella misura in cui questa «riesce a reggere all'esame dialettico, a rispondere alle obiezioni mosse dalle rivali, a esplicitare la fecondità dei propri principi nel mostrare che essi sono in grado di far fronte a problemi nuovi ed inediti».³⁴

c) Questo singolare metodo, che combina *esposizione storico-narrativa* ad *argomentazione dialettica*, abbisogna però di rigorosi *criteri operativi*, per più ragioni. Anzitutto, le istanze avanzate dalla pratica morale sono molteplici, come varie sono le domande che essa pone alla filosofia morale. Tra esse, occorre identificare la *domanda principale*, che sia inclusiva e comprensiva delle altre, la quale fornirà dunque il tema alla filosofia morale. Parallelamente, anche la ricognizione storica andrà condotta alla luce di un criterio-guida selettivo, fornito dalle domande a cui si cerca risposta nelle figure di filosofia morale recensite. Queste stesse figure sono a loro volta elaborate attorno ad una domanda principale, non di rado implicita, che ne motiva gli assunti e ne articola l'impostazione.

A tal proposito, Abbà predispose una griglia per un raffronto sistematico pressoché completo;³⁵ è uno strumento valido, che forse potrebbe essere ulteriormente focalizzato, rintracciando nelle varie figure di filosofia morale *i criteri in base ai quali propongono di individuare ciò che è moralmente buono*. La messa a fuoco di tali criteri agevola il confronto dialettico, perché lo riconduce alla domanda fondativa di ogni etica: *Perché ciò che è detto moralmente buono è bene?* Al tempo stesso, la concentrazione su questi criteri consente di rivelare le *opzioni antropologiche previe* a cui le varie figure di etica sono debitrice, nonché l'eventuale scartamento dall'esperienza morale, laddove si affaccino *concezioni riduzioniste* di bene umano, felicità, virtù.

d) Quelli enunciati mi paiono i termini indispensabili per impostare un confronto storico dialetticamente attrezzato. Naturale che l'esecuzione d'un tale programma possa essere svolta in modi diversi, secondo le legittime propensioni e l'inevitabile selezione che ogni studioso è costretto a fare.

Abbà ha individuato cinque figure di filosofia morale,³⁶ che coprono egregiamente (pur senza esaurirla) buona parte dell'etica occidentale e che sono

³⁴ *QIFM*, 216.

³⁵ Cfr. *QIFM*, 215 e *supra*, b).

³⁶ Cfr. *QIFM*, 34-203.

impostate rispettivamente come: 1) ricerca sulla vita migliore da condurre (tradizione aristotelica e tomista); 2) ricerca sulla legge morale da osservare (teologia della legge, seguendone gli sviluppi secolarizzati fino al giusnaturalismo e a Kant); 3) ricerca delle regole per la collaborazione sociale (tradizione del contrattualismo hobbesiano e riprese contemporanee nel neo-contrattualismo e nell'etica del discorso); 4) spiegazione del comportamento umano (impostazione humanea e riprese odierne); 5) scienza per la produzione d'un buon stato di cose (tradizione utilitarista, ricostruita nella sua parabola completa, dalla secolarizzazione dell'amore cristiano che ne è all'origine, fino all'approdo – nuovamente teologico-morale – del consequenzialismo e del proporzionalismo, fatta salva la loro peculiare genesi storica, dipendente solo in parte dalla letteratura utilitarista³⁷).

La scelta operata da Abbà comporta inevitabili limitazioni: non considera, ad esempio, la tradizione morale che si richiama a Hegel, né gli esponenti della corrente fenomenologica e della cosiddetta filosofia dei valori, menzionati solo tangenzialmente,³⁸ anche le riprese attuali dell'impostazione humanea potrebbero beneficiare di qualche incursione nel campo della neurobiologia, per valutarne l'impatto sul processo decisionale e sull'agire morale.

In compenso, la ricostruzione di Abbà offre un singolare *intreccio tra filosofia morale secolare ed etica cristiana* che, a mia conoscenza, resta unico nel suo genere ed estremamente promettente per documentare storicamente le dipendenze della filosofia morale laica da quella cristiana tardo-medievale e protestante.

Quanto all'esito del confronto dialettico, Abbà argomenta a favore dell'impostazione tomista, maggiormente inclusiva e rispettosa dell'integrità dell'esperienza morale, giacché «1) assegna come tema alla filosofia morale *la condotta umana*, 2) la esamina *dal punto di vista del soggetto agente o della prima persona*, 3) ne identifica *le eccellenze virtuose*, 4) e spiega le virtù in funzione del *telos normativo* della condotta umana». ³⁹ Resta così tracciata la via da percorrere in questo abbozzo programmatico.

³⁷ Cfr. *QIFM*, 194-203.

³⁸ Cfr. *QIFM*, 208-209.

³⁹ *CEFM*, 103.

5. Un punto di partenza affidabile: i principi della razionalità pratica sono anche principi morali

La tradizione aristotelico-tomista, impostata sulla ricerca della vita migliore da condurre, muove dall'*eudaimonia-beatitudo*, in funzione della quale organizza l'intera vita morale. Abbà se ne distanzia parzialmente, scegliendo invece di partire «dall'esame dell'autore umano di condotta, perché i criteri [di giudizio sulla vita buona] possono trovarsi solo in quei principi noetici ed operativi che ci rendono capaci di agire». ⁴⁰

La mossa è vantaggiosa per almeno due ragioni: da un lato, appellandosi all'agire umano, si adotta un punto di partenza ineludibile e necessariamente ammesso da ogni figura di filosofia morale, giacché lo studio dell'atto umano è campo obbligato di confronto; dall'altro lato, si vengono a radicare i principi morali esattamente nelle facoltà che rendono possibile l'agire morale, mettendoli così al riparo da identificazioni arbitrarie o estrinseche. In tal modo, *i principi che presiedono all'agire e che rendono possibile all'uomo essere autore di condotta sono anche principi morali, dunque normativi per la bontà morale della sua condotta.*

L'individuazione di tali principi richiede un accurato studio dell'atto umano, sia dal punto di vista *logico-strutturale* (composizione logica dell'azione), sia da quello *processuale-genetico* (azione come determinazione della volizione generica di bene). Ora, la struttura e la genesi dell'atto propriamente umano rivelano che il soggetto, per determinarsi volontariamente per un bene particolare, opera una valutazione (ancorché implicita) di tale bene, giudicandone la convenienza rispetto ad una figura (eventualmente altrettanto implicita) di vita umana riuscita, che funge per lui da *fine ultimo concreto*, in cui trova forma la sua volizione di bene umano perfetto (cfr. § 2, *d*).

Tale approccio induttivo, mentre conferma i capisaldi dell'etica tomista e convalida l'argomentazione dialettica di § 4, risale fino ai principi dell'agire volontario: la *ragione*, che può conoscere «la verità sui beni reali e sulla loro funzione ed importanza per il bene umano completo», e la *volontà*, inclinata naturalmente a tale bene e ad alcune irrinunciabili categorie di beni umani, che Abbà chiama *basilari*. Dunque, «poiché l'ordine morale è opera della ragione, [...] e poiché la stessa ragione, con la volontà naturale ch'essa specifica, è principio che fa possibile l'agire umano, si deve concludere che il

⁴⁰ VF, 20.

principio per cui l'uomo è attore è anche il principio che fa possibile la regola morale». ⁴¹

Quella enunciata è forse la tesi più importante di *VF*, il volume che corona la trilogia delle ricerche di Abbà e che dispiega organicamente la sua proposta di filosofia morale. La regola morale non arriva 'dopo', a disciplinare il perseguimento egoistico del bene individuale (prospettiva contrattualista), o a negoziare la moralità degli atti in rapporto alla loro efficacia operativa (prospettiva utilitarista); e nemmeno 'prima', come accade in ogni formalismo; *la necessità della regola morale si manifesta al soggetto allorché egli s'interroghi fino in fondo sui propri atti e ne cerchi la giustificazione razionale.*

Ora, la comprensione del proprio agire rinvia il soggetto alla figura di *bene umano integrale* cui egli aspira, che funge da fine ultimo e che è presupposto logico di ogni volizione particolare. ⁴² Spetta alla ragione pratica investigare la composizione di tale bene e delinearne i *requisiti soggettivi*, quelli cioè che assicurano la rettitudine delle attuazioni volontarie del soggetto: precetti di legge naturale, fini virtuosi, massime. Così facendo, la ragione riconosce ed esplicita la regola morale a livello universale (§ 6), procedendo poi a concretizzarla prudenzialmente nel particolare operabile (§ 7).

La scelta d'impostare la riflessione morale a partire dall'atto umano viene a radicarsi nel solco delle etiche teleologiche, ma evita al contempo la facile accusa di dedurre il discorso morale a partire da un'idea di bene umano assunta previamente. Regola dell'agire umano volontario sono infatti le stesse facoltà che lo rendono possibile, le quali già esibiscono una *natura pratica*, un orientamento originario (*inclinazioni naturali*) che precede la libera determinazione del soggetto e ne guida l'esercizio.

La centratura sullo studio dell'atto umano comporta poi numerosi vantaggi per la connessione sistematica con altri temi della filosofia morale:

1) integra la riflessione sul *fine ultimo*, che viene ad essere al contempo condizione logica di possibilità dell'attuare volontario e criterio supremo della regola morale;

2) offre una migliore comprensione della *condotta umana*, in cui conver-

⁴¹ *VF*, 63.

⁴² Quest'affermazione richiede varie precisazioni sulla natura del fine ultimo dell'agire umano, non esplicitate da Abbà e che mi è sembrato opportuno integrare in M. PANERO, *Del fine ultimo. Ce n'è ancora bisogno? Riconsiderazione della proposta tomista alla luce delle critiche contemporanee*, in *Salesianum* 82 (2020) 407-453.

gono struttura storico-narrativa dell'esistenza (discorsività e frammentarietà dell'attuare umano) e ordinamento intenzionale (subordinazione e coordinazione dei fini della condotta umana);

3) assegna uno spazio sistematico all'aspirazione alla *felicità*, delineando i requisiti della *vera felicità* sulla base della natura pratica del soggetto e della sua specificità di attore morale; in effetti, «la vera felicità è un ideale richiesto dai principi generatori della condotta e dalla sua logica interna»;⁴³

4) giustifica la necessità di *habitus virtuosus*, che intervengono in ciascuno degli atti parziali per rettificare l'esercizio delle facoltà operative, consentendo quell'eccellenza morale che è componente soggettiva di beatitudine. Risulta così non estrinseca la *connessione tra le virtù e la felicità* (§ 6, c).

6. L'elaborazione della regola morale (I). Prospettiva *in universali*

Come si è visto, è la struttura dell'attuare umano a richiedere una regola che giustifichi razionalmente la determinazione volontaria. Tale regola ha come criterio supremo il vero bene umano felicitante, come ambito d'esercizio la totalità della condotta umana e come artefice la ragione pratica, alla quale spetta comporre i fini d'intenzione e gli atti particolari, in modo che risultino conformi al vero bene umano. Per questa ragione, *la regola dell'agire avrà carattere morale e configurazione analogica*.

La ragione pratica elabora tale regola secondo quanto richiesto dal bene umano integrale, che essa viene a conoscere a partire da inclinazioni naturali a taluni beni umani basilari. A tale livello, l'esercizio normativo della ragione pratica si attua in modo *riflesso e universale*: è il livello della prescrizione legislativa, della letteratura parentetica, della scienza morale; esso, però, non esaurisce l'attività regolatrice della ragione, la quale anche impera *direttamente e particolarmente*, in quanto ragione pratica del singolo individuo, alle prese con la determinazione dei propri atti (§ 7).

La regola morale elaborata *in universali* è regola in senso *analogico*, giacché non si riduce a prescrizioni normative, ma accompagna l'intero processo in cui fruttifica l'atto volontario, enunciandone i criteri di rettitudine, via via ch'esso s'incammina verso la determinazione particolare. In questa prospettiva

⁴³ VF, 197. Cfr. anche il cap. 1 di *FVBV*, dedicato al rapporto tra felicità e virtù.

– che i testi di Abbà rendono percorribile, sebbene non la esplicitino – si possono individuare almeno tre distinti ambiti di esercizio dell'attività regolatrice della ragione pratica.

a) Il primo concerne l'esame dialettico dei diversi *generi di vita*, impostati ciascuno attorno ad un bene dominante che funge per il soggetto da fine ultimo concreto.⁴⁴ Trattandosi di un esercizio riflesso di ragione pratica, non si esige che ogni attore morale, per poter agire, debba prima espressamente deliberare intorno alla *forma di vita* che intende assumere. Tuttavia, allorché egli proceda a chiarificare le proprie scelte e giustificarle a sé stesso, non potrà esimersi da tale deliberazione, anzi riconoscerà che, quantomeno implicitamente, egli *già* si era orientato per una determinata forma di vita, semplicemente prediligendo quei beni che la caratterizzano.⁴⁵

L'esame dialettico consente poi di articolare la *costituzione del vero bene umano*, che sarà necessariamente complessa, giacché tale è la natura pratica del soggetto attore; il bene umano perfetto richiede pertanto l'integrazione di molti beni reali e la loro composizione secondo un *ordine (ordo rationis)*, che coincide con la regola morale e segna il discrimine tra vera e falsa felicità.

b) Oltre a predisporre un *ordine di beni umani* che sia obiettivamente conforme al vero bene umano, spetta alla ragione pratica regolare anche le operazioni volontarie con cui il soggetto si porta su quei beni. È lo stesso bene umano a richiedere nel soggetto un *ordine interiore del desiderio, degli affetti e delle passioni*, che lo guidi nell'uso di quei beni a cui già si trova inclinato, affinché il loro ordinato perseguimento sia attuazione di vita buona e felice.

La regola morale, pertanto, non si limita all'enunciazione dei beni umani doverosi (rintracciabili anche per via speculativa), ma disciplina altresì la debita *modalità* del loro perseguimento, quella conveniente alla natura dell'attore razionale e del bene perfetto che gli compete, e proprio così si rivela *regola pratica*, deputata a guidare l'agire dell'uomo, dando forma ai suoi atti.

⁴⁴ Cfr. *VF*, 161-176.

⁴⁵ Si dischiude qui un grappolo di temi decisivi e dibattuti: insorgenza del senso morale, livelli impliciti di intenzionalità, rapporto tra forma di vita opzionata e atti particolari,... Ne ho discusso in M. PANERO, «*Primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso*» (*STh I-II*, 89,6). *Il ruolo del fine ultimo nel sorgere e nell'organizzazione della vita morale*, in *Salesianum* 83 (2021) 26-55.

La regola morale, dunque, non riguarda primariamente l'effettività esteriore degli atti, bensì la loro *rettezza interiore*, che attiene quanto nel soggetto è massimamente personale: l'ordine dei fini che esprimono la sua concezione di bene umano, l'integrazione a detti fini dei suoi moti affettivi e passionali, l'ideale convergenza in essi di tutti gli atti volontari, il giudizio sul proprio agire emesso dal soggetto stesso (i tradizionali atti della coscienza morale).

Così compresa, la regola morale non sopraggiunge dall'esterno, quale odioso disciplinatore d'una spontaneità che saprebbe ben fare da sé; è invece *costitutiva del vero bene umano, di cui realizza la componente soggettiva principale*, quella che garantisce quell'ordine interiore e d'operazione, senza il quale il bene umano semplicemente non esisterebbe. «La regola morale è pertanto la regola per conseguire il vero bene umano perfetto nella sua integrità e per realizzare la corrispondente vera felicità inclusiva». ⁴⁶

c) Per regolare le attuazioni interiori di un soggetto razionale, non è sufficiente alla ragione pratica prescrivere (o vietare) determinati tipi di azione; essa dovrà indicare alle facoltà da cui principiano gli atti anche opportuni *modi di regolazione*, ossia criteri regolatori dell'intenzione che indicano l'azione solo quanto al *fine virtuoso*, lasciando alla saggezza pratica la determinazione del particolare operabile.

A questo livello, la regola morale risulta espressa attraverso *massime virtuose*, proposizioni prescrittive di un caratteristico modo del volere, intermedio tra i principi generali e le norme più specifiche, che corrisponde ai diversi fini di virtù. ⁴⁷

Entra così in gioco il secondo termine del binomio caro ad Abbà: le *virtù* sono via alla *felicità* e il loro esercizio è già attuazione di vita umana imperfettamente beata, dal momento che la *rettezza interiore* promossa dalle virtù è componente soggettiva principale della felicità umana. Si inaugura così una *connessione non estrinseca tra virtù e felicità*, che è forse uno dei meriti più alti dell'etica tomista. Allo stesso tempo, si espande la nozione di regola morale (identificata spesso con la sola legge positiva) e la si esempla sulla *regolazione dell'agire mediante massime virtuose*, da cui procedono sia le determinazioni normative universali, sia la concretizzazione dell'atto particolare.

La rivalutazione delle virtù – che ebbe in Abbà uno dei pionieri, quand'essa

⁴⁶ VF, 177.

⁴⁷ Cfr. VF, 303-307.

ancora non era di dominio comune⁴⁸ – viene così a strutturare l'impianto della vita morale: il dispositivo virtuoso non è l'ausiliario di una regola morale da ricercarsi altrove, ma costituisce l'*approssimazione massima della regola morale universale al particolare operabile*, allorché si tratti di prescrivere modi del volere e del sentire richiesti dal vero bene umano.

In tale prospettiva, «l'etica delle virtù può integrare coerentemente molti temi di filosofia morale che le sembrerebbero estranei»: ⁴⁹ lo statuto, dibattutissimo, della *legge morale naturale* guadagna in coerenza sistematica, allorché essa venga ricondotta alla regola morale articolata in fini virtuosi definiti da massime; la *dialettica legge-libertà* si emancipa da compromessi negoziatori, perché riconosce che la struttura dell'agire volontario (libertà) è resa possibile da un'aspirazione al bene umano integrale che già reca con sé la propria regola (legge), espressa principalmente in termini di virtù; l'impresa dell'*educazione morale* si precisa come armonica acquisizione delle virtù, semplicemente perché il vero bene umano importa il perfezionamento morale del soggetto.

La concezione di regola morale che abbiamo esposto trova una conferma trasversale nella nozione di '*ordo rationis*', che affiora nella produzione di Abbà sul finire degli anni '90, per imporsi poi come dispositivo privilegiato.⁵⁰ Con '*ordo rationis*' possiamo intendere l'ordine che la ragione pratica introdu-

⁴⁸ Studiando comparativamente le grandi sintesi sistematiche di Tommaso, Abbà si accorse che nella *II Pars* è attiva una diversa concezione dell'*habitus* virtuoso, motivata dalla struttura dell'atto umano e dalla funzione che esso riveste nell'architettura della *II Pars*. Tale concezione, documentata da Abbà in *LV*, assegna centralità alla virtù rispetto alla legge: «Oltre la legge e più importante che la legge è prevista, nella mente di Dio, un'altra regola della condotta umana, e cioè la ragione virtuosa, regola che è appropriata a ciascun individuo e gli permette di guidare il suo *motus* verso il fine nel modo che a lui è possibile e conveniente. È in vista ed in funzione della ragione virtuosa che vien data all'uomo anche la legge come norma collettiva» (*LV*, 270).

⁴⁹ *CEFM*, 5.

⁵⁰ Cfr. *L'originalità dell'etica delle virtù*, in *Salesianum* 59 (1997) 491-517; *Il soggetto morale nell'etica tomista ed in alcune etiche contemporanee*, in *Angelicum* 81 (2004) 35-50 e, soprattutto, «*Ordo virtutis, qui est ordo rationis*», in L. MELINA – J. NORIEGA (edd.), *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da "Veritatis splendor"*, Lateran University Press, Roma 2004, 387-399. La nozione di '*ordo rationis*' risulta decisiva in *VF* e ne costituisce una possibile, promettente chiave di lettura. Per una dettagliata ricostruzione della nozione in Tommaso, rimando a M. PANERO, '*Ordo rationis*', *virtù e legge. Studio sulla morale tomista della 'Summa Theologiae'*, LAS, Roma 2017.

ce nella regolazione dell'agire, assicurando quella struttura teleologica dell'atto volontario che rende la ragione *principio dell'agire*; siccome tale ordine concerne il bene umano perfetto e le sue progressive attuazioni storiche, allora la ragione pratica vale al tempo stesso come *principio morale*, e la regola che essa elabora risulterà normativa in ordine alla vera felicità. Ecco nuovamente confermata la tesi portante di *VF*, enunciata in § 5.

Dell'*ordo rationis* potrà avvantaggiarsi anche la *classificazione delle virtù*, che può essere fruttuosamente ricompresa secondo i rispettivi modi di regolazione, che costituiscono appunto altrettante articolazioni dell'*ordo rationis*.⁵¹

7. L'elaborazione della regola morale (II). Prospettiva *in particolari*

L'esercizio regolatore della ragione pratica trapassa senza soluzione di continuità nella determinazione degli atti particolari, che costituisce la regola ultima dell'agire, quella che dà forma alle intenzioni prossime del soggetto. Una tale concezione di regola morale è assai promettente, perché tronca i presupposti dell'annosa dicotomia tra *sapere* e *agire*, dal momento che sia l'istanza normativa universale, sia la determinazione operativa particolare, rispondono entrambe al medesimo asse regolativo, quello della ragione pratica.

Al tempo stesso, la differenza dei piani non viene evacuata, né semplicemente giustapposta: la prescrizione *in universali* non diventa vita morale se non attraverso la mediazione operativa dell'attore morale, in un processo nient'affatto scontato, ove la sua libera volontà è sottoposta a continue sollecitazioni interne (passioni) ed esterne (beni, persone, eventi); viceversa, la singolarità degli atti umani si riflette a sua volta sull'elaborazione etica, motivando la preferenza per un'impostazione morale in prima persona, qual è appunto quella difesa da Abbà.

Contrariamente a quanto potrebbe sembrare, la prospettiva *in particolari* – quella cioè che vede all'opera il soggetto morale – non si limita all'esercizio prudenziale di composizione dell'azione (*saggezza pratica*); questa realizza la parte terminale dell'atto, che però non sarebbe comprensibile se il soggetto non avesse egli stesso ripercorso, *in prima persona*, ciascuno di quei livelli di regolazione dell'agire prima esaminati in prospettiva universale (§ 6).

⁵¹ Cfr. *VF*, 388-470. Per la base tomista, cfr. M. PANERO, '*Ordo rationis*', *virtù e legge*, 307-420.

In altre parole, almeno secondo la mia lettura, la comprensione dell'agire morale *in universali* e *in particolari* non va intesa come la successione di due momenti consecutivi, quanto piuttosto come due approcci coestensivi, che abbracciano entrambi l'intero arco di determinazione degli atti volontari, però secondo prospettive irriducibili: quella della spiegazione riflessa, della prescrizione universale, e quella dell'esercizio diretto, della determinazione particolare. Pertanto, «la funzione regolatrice e pratica non potrà essere esaustivamente compiuta dal sapere universale; rimarrà sempre necessario un passaggio non del tutto argomentabile dal sapere universale al sapere particolare, e quindi dalla filosofia morale alla prudenza».⁵²

L'acquisizione della regola morale in forma di massime virtuose non è però affare puramente razionale. Affinché la regolazione virtuosa informi tutti gli atti, essa dovrà estendersi alle facoltà che sono principio di quegli atti, dunque anche agli appetiti sensibili; non si tratta infatti soltanto di produrre *atti giusti*, bensì di *rettificare i principi appetitivi*, cosicché la stessa sensibilità e gli affetti siano informati ai fini virtuosi che già hanno guadagnato il consenso della volontà.

A tale scopo, si richiede che la regola morale espressa dai fini di virtù sia radicata nel soggetto in forma di *habitus*, disposizioni operative stabili che abilitano volontà, affetti e passioni al compimento di prestazioni eccellenti, proprie della vita buona e felice, realizzando di fatto la *regola morale prossima all'azione*, e non una semplice predisposizione facilitante.

L'insistenza sulle virtù in forma di *habitus*, insieme alla motivazione, schiettamente tomista, che Abbà fornisce della loro necessità, appellandosi soprattutto al principio metafisico dell'individuazione, segnano forse lo scarto più evidente di Abbà rispetto ad altri illustri rappresentanti della *virtue ethics*, ma rivelano altresì una costante del suo pensiero.⁵³ Ritengo che tale istanza non debba andare smarrita nella sistematica della filosofia morale, sebbene possa essere recuperata anche attraverso altri approcci argomentativi, forse più soddi-

⁵² *CEFM*, 250.

⁵³ Tra i riferimenti più importanti: *LV*, 184-196; *FVBV*, 174-186. 212-214; *VF*, 477-482. Il tema torna significativamente anche nell'ultimo contributo del prof. Abbà, redatto a poche settimane dalla morte: *Questioni inesplorate sulle virtù nella dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, in M. CROCE – S. LANGELLA – M.S. VACCAREZZA, *Virtù, natura e fioritura umana*, Mimesis, Milano (in corso di pubblicazione).

sfacenti; l'impreparazione all'agire virtuoso, di cui pur il soggetto è per natura *capax*, connette infatti l'impresa morale alla sua imprescindibile dimensione *comunitaria*.

8. Un'impresa non autarchica. Supporti esterni alla vita buona e felice

Se le virtù sono la regola che assicura il perfezionamento morale richiesto dalla vita buona e felice, allora *l'acquisizione delle virtù sarà lo scopo terminale dell'educazione morale*. In verità, alla formazione dell'individuo virtuoso concorrono molteplici agenti e fattori, tra i quali l'etica delle virtù individua insospettite connessioni. Rielaborando liberamente la proposta di Abbà,⁵⁴ vanno quanto meno segnalati:

a) *L'educazione morale*, intesa come prassi umana di collaborazione, orientata alla comunicazione all'educando dell'agire virtuoso dell'educatore, è la via ordinaria per l'acquisizione delle virtù. Tale comunicazione educativa si realizza principalmente attraverso imitazione della prassi virtuosa esibita dall'educatore o da modelli da lui avvalorati, sollecitazione emotiva ed affettiva, discorso persuasivo (retorico) volto a guadagnare l'assenso dell'educando, sviluppo dell'immaginazione morale inventiva dell'educando, progressivo appello alla sua autonomia operativa, occasionali interventi direttivi opportunamente rielaborati con l'educando.

b) L'insostituibile opera educativa svolta nella *famiglia* suppone l'intreccio di altri agenti educativi, che ne costituiscono l'ambientazione e l'indispensabile presupposto: *comunità d'interesse, di carattere e di religione*, tali da consentire la molteplice e simultanea appartenenza, sono depositarie di tradizioni che plasmano la personalità morale dei loro membri.

Né va trascurato l'influsso del *sistema culturale di riferimento* proprio del gruppo umano di cui il soggetto fa parte. Ogni sistema culturale, giacché veicola un'implicita visione del mondo e conseguenti ideali di vita umana riuscita, risulterà moralmente qualificato e tenderà a replicare le proprie coordinate etiche nella *civiltà* che da esso principia (dunque costumi, leggi, istituzioni, consuetu-

⁵⁴ Cfr. *VF*, 549-680.

dini, produzione letteraria e artistica, ecc.). Esemplare in proposito l'attenzione che Abbà ha riservato al contesto culturale e sociale della modernità (di cui fu critico onesto e acuto), nonché alle vicissitudini del *milieu* cattolico contemporaneo. Più che interessi collaterali, si tratta d'una lineare espansione della filosofia morale intesa come scienza pratica, volta a propiziare la condotta virtuosa e, pertanto, vitalmente interessata a tutto ciò che la promuove o può ostacolarla.

c) Tra le espressioni culturali massimamente influenti per la formazione alle virtù va annoverata la *letteratura narrativa*⁵⁵ e, possiamo aggiungere, anche la *narrazione cinematografica*. Non si tratta soltanto del valore esemplare esercitato da modelli socialmente condivisi, quali sono generalmente quelli veicolati dalle serie di maggior successo; è la stessa narrazione ad impattare sull'esperienza morale del fruitore, giacché la espande facendolo partecipare alle vicende dei personaggi, di cui può studiare il mondo interiore e l'intreccio di emozioni, così da imparare a sua volta a riconoscerle in sé. Rivivendo, tramite la lettura, le vicissitudini dei personaggi, il lettore acquisisce maggiore capacità di conoscenza morale, attenzione ai dettagli, inventiva operativa, sensibilità ad aspetti prima trascurati, perché ignorati.

d) Massimamente influente per la formazione virtuosa degli individui è poi la *comunità politica* di cui essi sono parte, deputata a promuovere il bene umano comune, e per questo dotata di speciali prerogative, tra cui la facoltà di promulgare leggi obbligatorie e di farne assicurare il rispetto mediante sanzioni e ricorso alla coercizione. Ora, il bene comune realizzabile con i mezzi della comunità politica va accuratamente distinto dalla vita buona, di cui concorre a realizzare soltanto alcuni presupposti esteriori, concernenti gli ambiti della giustizia e della pace sociale. In effetti, ogni legge – anche quella divina, dei comandamenti e dei precetti – non può andare oltre la prescrizione di *atti materialmente virtuosi*, ricalcati su fini virtuosi e codificabili in proposizioni universali, ben lungi però da quell'adesione volontaria che è il discrimine della virtù propriamente detta.

Nondimeno, i precetti di legge hanno grande influenza sulla formazione alle virtù, giacché veicolano un'implicita concezione di bene umano sulla quale, nel

⁵⁵ In *VF* Abbà riserva un posto considerevole alla narrazione in rapporto alla vita morale, nel duplice aspetto di resoconto narrativo della condotta (121-135) e influsso che le opere narrative esercitano sulla formazione morale dell'attore (593-604).

tempo, si allineano comportamenti diffusi, rivendicazioni, stili di vita, assetti istituzionali, istituti giuridici, la stessa percezione diffusa di ciò che è ‘giusto’. Tutto ciò esercita un’imponente azione di rinforzo sulle convinzioni morali degli individui, plasmando di fatto l’*ethos* di un popolo.

e) Coerentemente con l’esercizio di filosofia cristiana da lui svolto (§ 3, c), tra gli attori morali Abbà include anche l’*intervento divino*.⁵⁶ La fragilità del bene umano, attestata sia dalle carenze operative del soggetto, sia dalle possibili distorsioni delle forme comunitarie di vita, conferma infatti la convenienza della Rivelazione, che assicura l’aiuto benevolo di Dio a rilancio della vita buona e della vera felicità dell’uomo. La stessa indagine sulla felicità umana, d’altronde, già culminava a Dio come Bene personale adeguato alle aspirazioni del soggetto e in grado di realizzarle efficacemente.⁵⁷

* * *

Un abbozzo d’insieme non può andare molto oltre quanto abbiamo tentato di accennare in queste pagine, delineando l’*impostazione di filosofia morale* elaborata da Abbà lungo un quarantennio. Non tutti i passaggi, naturalmente, godono della stessa cogenza argomentativa, né escludono altri possibili approcci; la stessa figura di filosofia cristiana in cui Abbà si muove, potrebbe essere giudicata troppo ‘teologica’ dai pensatori laici, e troppo ‘filosofica’ dai teologi di professione. L’insieme, però, tiene, e tiene egregiamente, giacché ospita senza forzature le tensioni e le sfasature dell’esperienza morale, restituendole ad un quadro interpretativo solido e coerente.

Confido che questo tentativo di lettura d’insieme dell’opera di Abbà possa agevolare il lettore che si accosta alle sue opere. Confido soprattutto ch’esso guadagni la benevola approvazione dell’Autore, che ebbi la fortuna di avere come maestro, mentore, amico.

⁵⁶ Cfr. *VF*, 672-680.

⁵⁷ Cfr. *FVBV*, 56-59. 70-78; *VF*, 178-185.