

DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

2 | 2020

Diacronia : rivista di storia della filosofia del diritto. - (2019)- . - Pisa : IUS-Pisa university press, 2019- .
- Semestrale

340.1 (22.)

1. Filosofia del diritto - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

© Copyright 2021 IUS - Pisa University Press srl
Società con socio unico Università di Pisa
Capitale Sociale € 20.000,00 i.v. - Partita IVA 02047370503
Sede legale: Lungarno Pacinotti 43/44 - 56126 Pisa
Tel. + 39 050 2212056 - Fax + 39 050 2212945
press@unipi.it
www.pisauniversitypress.it

ISSN 2704-7334

ISBN 978-88-3318-087-8

layout grafico: 360grafica.it

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi - Centro Licenze e Autorizzazione per le Riproduzioni Editoriali - Corso di Porta Romana, 108 - 20122 Milano - Tel. (+39) 02 89280804 - E-mail: info@clearedi.org - Sito web: www.clearedi.org

Direttore

Tommaso Greco

Comitato di direzione

Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Giulia M. Labriola, Marina Lalatta Costerbosa, Francesco Mancuso, Carlo Nitsch, Andrea Porciello, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi

Consiglio scientifico

Mauro Barberis, Franco Bonsignori, Pietro Costa, Rafael de Asís, Francesco De Sanctis, Carla Faralli, Paolo Grossi, Mario Jori, Jean-François Kervégan, Massimo La Torre, Mario G. Losano, Giovanni Marino, Bruno Montanari, Vincenzo Omaggio, Claudio Palazzolo, Baldassare Pastore, Enrico Pattaro, Antonio Enrique Perez Luño, Anna Pintore, Geminello Preterossi, Pierre-Yves Quiviger, Francesco Riccobono, Eugenio Ripepe, Alberto Scerbo, Michel Troper, Vittorio Villa, Francesco Viola, Maurizio Viroli, Giuseppe Zaccaria, Gianfrancesco Zanetti

Comitato dei referees

Ilario Belloni, Giovanni Bisogni, Giovanni Bombelli, Gaetano Carlizzi, Thomas Casadei, Corrado Del Bò, Filippo Del Lucchese, Francesco Ferraro, Valeria Giordano, Marco Goldoni, Gianmarco Gometz, Dario Ippolito, Fernando Llano Alonso, Alessio Lo Giudice, Fabio Macioce, Valeria Marzocco, Ferdinando Menga, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Attilio Pisanò, Federico Puppo, Filippo Ruschi, Carlo Sabbatini, Aaron Thomas, Persio Tincani, Daniele Velo Dal Brenta, Massimo Vogliotti, Maria Zanichelli

Redazione

Paola Calonico, Chiara Magneschi, Federica Martiny, Giorgio Ridolfi (coordinatore), Mariella Robertazzi

Sede

Dipartimento di Giurisprudenza, Piazza dei Cavalieri, 2, 56126 PISA

Condizioni di acquisto

Fascicolo singolo: € 25,00

Abbonamento annuale Italia: € 40,00

Abbonamento annuale estero: € 50,00

Per ordini e sottoscrizioni abbonamento

Pisa University Press

Lungarno Pacinotti 44

56126 PISA

Tel. 050.2212056

Fax 050.2212945

press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Indice

L'ombra nera della schiavitù. Percorsi nella storia della filosofia del diritto

a cura di Thomas Casadei

Una revisione del canone? Prime notazioni su schiavitù e storia della filosofia del diritto
Thomas Casadei..... 13

«... È cosa pernicioso ammettere la schiavitù»: la riflessione di Jean Bodin
Mariella Robertazzi..... 43

Eunuchi e schiavitù nelle Lettere Persiane di Montesquieu
Tommaso Gazzolo..... 71

Olympe de Gouges on Slavery
Elisa Orrù..... 95

Saggi

La moderazione necessaria. Il diritto e il razionalismo antico
Fabio Macioce..... 125

Perché non possiamo non dirci weberiani.
Metodo, storia, diritto nella riflessione di Max Weber
Giovanni Bombelli..... 163

Note

Il diritto naturale nelle lezioni di Kant
Giorgio Ridolfi..... 199

El concepto de derecho, entre teoría y práctica
Francisco Javier Ansuátegui Roig..... 217

LA MODERAZIONE NECESSARIA. IL DIRITTO E IL RAZIONALISMO ANTICO

Fabio Macioce

Abstract

In this article I analyse the way rationalism (and specifically ethical rationalism) has been presented both in the Greek world and in the Christian horizon. I highlight a specific feature of this rationalism, namely the identification between rational knowledge and knowledge ordered according to the causal logic of *modus ponens*. This consists in a relationship between causes and effects that knowledge has the task of revealing and that the (political and legal) will has the task of implementing and respecting. I do not claim that this model can be applied to the Greek thought as a whole, or that Greek rationalism is a homogeneous and unitary paradigm of thought. More simply, I discuss the relationship between rational knowledge and understanding of the causal order according to the *modus ponens* model. I point out how this feature came to dominate the very idea of rationality in Greek and Christian culture (the Middle Ages in particular) and the important consequences it has had for thinking about law and justice.

Keywords

Rationality; Classical Rationalism; *Modus ponens*; Order; Knowledge.

1. Introduzione

Il legame fra giustizia e ragione, oltre ad essere molto noto e discusso, è solido e duraturo. Se guardiamo alle più affermate teorie della giustizia contemporanee (pensiamo a Rawls e Habermas, ad esempio), esse

non sono comprensibili senza postulare (con più di un riferimento al kantismo), un legame forte tra ordine sociale e ragione, e tra azione individuale e ragionevolezza: un legame certo complesso, e suscettibile di molteplici declinazioni, soprattutto a seconda che di ragione si parli come ragione teoretica o come ragione pratica, ma certamente un legame non trascurabile. E per quanto vi sia stato anche un tentativo, da parte di molti, di temperare un certo “eccesso” di razionalismo in tempi a noi più vicini (Rawls, introducendo l’idea del consenso per intersezione, e Habermas, riconoscendo spazi di riconoscimento per i cittadini non in grado di elaborare un equivalente razionale dei loro argomenti)¹, il razionalismo resta un elemento forte di gran parte delle teorie della giustizia. In questo senso, con una certa generalizzazione ma senza timore di sbagliare, si può sostenere che la storia dell’idea di giustizia nel mondo occidentale sia comprensibile come la storia della relazione (ambigua, incerta, oscillante)² tra essa e la ragione umana, o fra essa e la ragione divina e umana.

Non è questa, dico per inciso, la *mia* idea attuale di giustizia: non mi pare che il legame inossidabile fra giustizia e ragione sia adeguato per rispondere alle richieste e alle necessità di società pluraliste e altamente complesse. Soprattutto, però, è questa un’idea che è stata messa in questione in molte teorie critiche, o da molte e differenti prospettive femministe, dagli studi sulla vulnerabilità, dalle filosofie della disabilità, e da molti altri approcci, fra cui ad esempio alcune prospettive religiose o di origine religiosa (si pensi a prospettive à la Lévinas, che dal razionalismo – Lévinas direbbe: dall’ontologia – sono immuni). Ben poche, certo, per essere considerate *mainstream*: il mainstream, di contro, è razionalista. E tuttavia, queste prospettive hanno, fra le altre cose, messo in luce come l’assolutizzazione della ragione rispetto ad altre capacità

¹ Si veda ad esempio J. Habermas, *Religion in the public sphere*, in «European Journal of Philosophy», XIV (2006), 1, p. 9.

² G. Fassò, *La legge della ragione*, Giuffrè, Milano 1999; H. Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale*, Giuffrè, Milano 1965.

umane, o ad altre dimensioni dell'esperienza umana, abbia condotto ad elaborare un'antropologia e un modello di giustizia che, pur con grandi meriti, hanno anche tantissimi limiti sul piano sostanziale, e quanto a capacità di gestire la complessità delle società contemporanee.

Non intendo, se non marginalmente, entrare nel merito di queste critiche (a mio parere molto fondate). L'obiettivo di queste riflessioni è diverso, e in qualche modo parallelo ad esse: intendo analizzare il modo in cui il razionalismo (e specificamente il razionalismo etico)³ si è presentato sia nel mondo greco, sia nell'orizzonte cristiano, al fine di metterne in luce un *tratto* specifico: l'identificazione fra la conoscenza razionale e la conoscenza *ordinata* secondo la logica causale del *modus ponens*, ovvero di un rapporto fra cause ed effetti che è compito della conoscenza svelare, e della volontà (politica, e giuridica) attuare e rispettare. Razionale, in questa prospettiva, è ciò che si mantiene all'interno di certi confini, all'interno di questo *modus*⁴. Non intendo sostenere, si badi, che questo modello si possa applicare per tutto il pensiero greco, o che il razionalismo greco sia un paradigma di pensiero omogeneo e unitario, o altre semplificazioni del genere. Vorrei, più semplicemente, discutere le origini di *questo* modo di intendere la conoscenza razionale, e mostrare come esso abbia avuto una profonda influenza sul pensiero successivo, e particolarmente sul pensiero cristiano medievale, divenendo *dominante* rispetto a modelli alternativi pur presenti e diffusi, con conseguenze importanti anche per la riflessione sul diritto e la giustizia. Fra queste con-

³ Intendo per razionalismo etico, seguendo Bobbio, «una teoria, i cui postulati fondamentali sono i tre seguenti: a) le leggi del mondo morale (e giuridico) non sono meno oggettive e universali di quelle del mondo fisico, perché derivano entrambe da un'unica mente ordinatrice (postulato ontologico); b) queste leggi sono conoscibili dall'uomo attraverso un esercizio rigoroso delle proprie facoltà razionali (postulato gnoseologico); c) una volta conosciute, queste leggi diventano il motivo determinante della condotta dell'uomo (postulato pratico)» (N. Bobbio, *Pareto e il diritto naturale*, in N. Bobbio, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 136).

⁴ Rinvio al paragrafo 4 per la discussione di questo aspetto. Il riferimento, qui, è al *modus ponens* come struttura portante del pensiero razionale.

sequenze, peraltro, alcune sono rilevanti – a mio parere – per la riflessione filosofica contemporanea: ad esso si lega infatti tanto la svalutazione delle tradizioni religiose, o culturali, delle emozioni e dei sentimenti, sul piano epistemologico, quanto del loro peso nelle teorie della giustizia. Le analisi che seguono, dunque, non sono orientate ad una discussione generale del razionalismo, né del razionalismo greco, o di quello cristiano. Piuttosto, mirano a discutere un particolare aspetto del razionalismo (il rapporto fra conoscenza razionale e comprensione dell'ordine causale secondo il modello del *modus ponens*) evidenziando, sia all'interno della cultura greca, sia nell'orizzonte del cristianesimo (medievale, soprattutto), le tracce di questo schiacciamento della razionalità su tale unico tratto, così come dell'esclusione dal piano della conoscenza razionale di *altre* prospettive e modalità di accesso alla conoscenza.

2. Ragione: il concetto

Quando si parla di razionalismo si parla, evidentemente, di ragione. E tuttavia la ragione è un concetto tutt'altro che univoco: nella storia del pensiero occidentale, moltissimi modelli di pensiero e conoscenza della realtà sono stati giudicati irrazionali da altri modelli che, di volta in volta, ritenevano di esaurire o esprimere al massimo grado una determinata istanza di razionalità⁵.

Ad un livello molto elementare⁶ – quello che possiamo trovare in una definizione di dizionario dei sinonimi e contrari – la ragione è as-

⁵ Come scrive MacIntyre, «rationality itself, whether theoretical or practical, is a concept with a history: indeed, since there are a diversity of traditions of enquiry, with histories, so it will turn out, rationalities rather than rationality»: A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1998, p. 9.

⁶ In questo testo il concetto di ragione è utilizzato nel modo che sarà, di volta in volta, chiarito con riferimento allo specifico autore o periodo. Quando invece utilizzo il termine razionalità intendo indicare, semplicemente, l'uso della ragione da parte dell'essere umano.

similata a intelligenza, riflessione, ragionamento, logica (cioè all'essere del pensiero umano) ma anche a concetti quali saggezza, senno, giudizio, criterio, ragionevolezza, ponderatezza, raziocinio, comprensione, discernimento, ed è opposta a irragionevolezza, pazzia, follia. In tedesco troviamo la ragione opposta a unsinnig, unlogisch, unvernünftig, (come a dire che l'opposto della ragione è l'assenza di senso/comprendimento del reale); in inglese, similmente, troviamo come contrario di ragione senseless, absurd, incoherent, delirious, inconsequential, illogic, exorbitant, extravagant; in italiano, troviamo irragionevolezza, pazzia, follia, torto. Insomma, il mondo lo si comprende con la ragione; fuori di essa c'è solo il non-sense, lo stravagante, ci sono attitudini e prospettive non idonee a garantire una comprensibilità del reale.

Quando parliamo di ragione, in effetti, possiamo utilizzare questo termine per designare cose differenti: la nostra capacità di riflettere (su un certo tema), di ragionare (a partire da certe ipotesi), di comprendere (cioè di giungere ad una conoscenza di una data realtà), ma anche ciò che indichiamo come intuizione (di alcune verità o idee). Ancora, intendiamo come razionale quel tipo di conoscenza che si fonda, in modo diverso e con gradi differenti di intensità, sulle nostre percezioni, sulla memoria, sull'auto-coscienza di sensazioni e contenuti di pensiero, purché tale conoscenza sia tratta, a partire da queste basi, mediante un processo inferenziale; altrimenti, «If we never formed beliefs on the basis of those, it would be as if we laid only the foundations of a building and never erected even a single story upon them»⁷. Implicita in questo legame fra razionalità e giustificazione – legame certo messo in questione da molti, e tuttavia ancora largamente diffuso nell'epistemologia contemporanea⁸ – è l'idea

⁷ R. Audi, *Theoretical Rationality. Its Sources, Structure, and Scope*, in *Oxford Handbook of Rationality*, A.R. Mele, P. Rawling (ed.), The Oxford handbook of rationality, Oxford University Press, Oxford 2004, p. 31.

⁸ Per una identificazione fra razionalità e giustificazione si vedano S. Cohen, *Justification and Truth*, in «Philosophical Studies», XLVI (1984), 3, pp. 279-295; M. Huemer, *Skepticism and the Veil of Perception*, Rowman & Littlefield, Lanham 2001;

che soggetti che sperimentano le stesse percezioni, o sensazioni, o che muovono da medesimi contenuti di pensiero, possano elaborare opinioni simili, o discutere fra loro di tali contenuti in un modo che sia reciprocamente comprensibile, e che ciò sia per essi fonte di ulteriore conoscenza.

Che la ragione abbia a che fare con la conoscenza e la comprensione del mondo, infatti, rende solo parzialmente la portata di questo concetto. A partire dall'antichità classica, e dal mondo greco in particolare, la ragione (indicata con termini come *lògos*, ma anche *diànnoia*, *nòesis*) è stata riferita ad una facoltà conoscitiva di tipo discorsivo. Come vedremo, ciò sarà particolarmente evidente a partire da una fase più tarda del pensiero greco, ma certamente il binomio conoscenza-discorsività sembra essere tipico e irrinunciabile per la definizione di ragione. L'essere umano conosce il mondo mediante una ragione di tipo discorsivo, ovvero mediante una ragione che si fa parola, e che consente di tradurre i concetti e le idee (ciò di cui si può avere una intuizione intellegibile, o persino una contemplazione) in un linguaggio comprensibile agli altri⁹. Se la distinzione fra ragione e intelletto, così come la definizione del rapporto fra essi, sarà precisata nei secoli successivi (in Scoto Eriugena, ad esempio, troviamo già una distinzione compiuta fra ragione, come pensiero discorsivo, e intelletto, come comprensione intuitiva e immediata del soprasensibile¹⁰, e in San Tommaso l'intelletto è «desunto dall'intima penetrazione della verità, mentre ragione deriva dalla ricerca e dal processo discorsivo»¹¹), già dalle sue origini la ragione viene intesa

E. Lord, *The importance of being rational*, Oxford University Press, Oxford 2018. Sul versante opposto, per una critica a tale identificazione, si è introdotta la distinzione fra ragioni oggettive e ragioni apparenti o soggettive (su cui si veda ad esempio D. Parfit, *On What Matters*, Oxford University Press, Oxford 2011; M. Schroeder, *Having Reasons*, in «Philosophical Studies», CXXXIX (2008), 1, pp. 57-71).

⁹ Ludwig, *Rationality, language, and the principle of charity*, in *Oxford Handbook of Rationality*, R. Mele, P. Rawling (ed.), cit., pp. 350 ss.

¹⁰ Scoto Eriugena, *De divisione Naturae*, II 23.

¹¹ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 49, art. 5, ad. 3.

come una facoltà, o una somma di facoltà, che guidano l'essere umano nella comprensione della realtà.

In modo speculare, la ragione comincia a designare anche il fondamento per cui una cosa è (la sua *ratio essendi*) o si fa (il motivo di una certa decisione)¹². E pertanto, la ragione è *sia* ciò che ci consente di conoscere la realtà in modo discorsivo, *sia* ciò che ci consente di servirci di tale conoscenza per orientare la nostra vita. La nozione di ragione che il mondo classico consegna alla cultura occidentale, soprattutto grazie a Socrate, Platone, Aristotele e gli Stoici, è quella di una facoltà cognitiva che fornisce all'essere umano la necessaria conoscenza della realtà e la capacità di comprendere il bene e orientare la propria azione verso di esso¹³. La ragione ci consente infatti di distinguere il vero dal falso, mediante una distinzione fra argomenti e inferenze valide e invalide, che la logica e la dialettica hanno l'obiettivo di definire e sviluppare. In tal senso, è opinione comune che si possa distinguere – seguendo Aristotele – fra razionalità teoretica e razionalità pratica, distinguendo la razionalità dei contenuti di pensiero, come le opinioni, in virtù della quale gli esseri umani sono qualificati come esseri razionali, e razionalità delle azioni, in virtù della quale gli esseri umani agiscono e operano per soddisfare (secondo ragione) i loro desideri e i loro bisogni¹⁴.

3. La ragione nel mondo classico

La ragione, o almeno questo modo di intendere la ragione come facoltà conoscitiva-discorsiva dell'essere umano, è all'origine di un *atteggiamento* apparentemente tipico di gran parte della filosofia greca, il razionalismo metafisico e gnoseologico, che ha indubbiamente condizionato la storia del pensiero giuridico e del giusnaturalismo. Un atteggiamento

¹² A. Guzzo, V. Mathieu, A. Pieretti, *Ragione* (voce), in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006-2010, vol. 14, p. 9333.

¹³ M. Frede, *Introduction*, in M. Frede, G. Striker, *Rationality in the Greek Thought* (eds), Clarendon Press, Oxford 2002, p. 17.

¹⁴ Audi, *Theoretical Rationality*, cit., p. 17.

che testi classici come *Paideia* di W. Jaeger e *Entdeckung des Geistes* di B. Snell hanno addirittura consacrato come costitutivo della cultura greca, cercando di dimostrare come in quell'orizzonte la ragione consentì, in un certo senso, di dare ordine al caos, controllando le passioni dell'essere umano e facendo emergere la vita interiore dell'uomo greco¹⁵.

Tale concezione della ragione e della razionalità, tuttavia, va colta nella giusta prospettiva, ovvero riconoscendo la sua sostanziale dipendenza dall'elaborazione filosofica successiva a Socrate, e rilevando come la stessa mutevolezza terminologica con cui tale qualità o facoltà dell'essere umano è nominata sia indicativa di una certa oscillazione nella comprensione della stessa e del suo ruolo nella conoscenza del mondo. È con la riflessione socratica prima, e poi con Platone, Aristotele e lo Stoicismo, che la comprensione delle capacità cognitive dell'essere umano e del loro esercizio, in termini di ragione e razionalità, verrà acquisita e sviluppata¹⁶. Un esplicito riconoscimento di una facoltà cognitiva dell'essere umano, che possa determinare – a meno di un malfunzionamento – le azioni del soggetto, pare infatti non pienamente maturo nel pensiero presocratico: Aristotele espressamente lo nega, quantomeno, ritenendo che i filosofi più antichi non avessero ritenuto la ragione una facoltà cognitiva distinta dai sensi e dalla percezione¹⁷. Solo a partire da Socrate, dunque, alla ragione si attribuisce il duplice ruolo di abilità cognitiva e di strumento necessario (se non addirittura sufficiente) per vivere bene¹⁸.

¹⁵ W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Bompiani, Milano 2003, e B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002. Per una analisi del concetto di ordine e della sua evoluzione, specialmente con riferimento al mondo del diritto, si veda il testo di M. Manzin, *Ordo Juris. La nascita del pensiero sistematico*, FrancoAngeli, Milano 2008; nel testo, in particolare, si sottolinea il ruolo del neoplatonismo nell'emersione del concetto di ordine sistematico, tanto rilevante per lo sviluppo della scienza giuridica.

¹⁶ Frede, *Introduction*, cit., p. 5.

¹⁷ Aristotele, *De Anima*, 404a 27-404b 6, 427a 21 ss.

¹⁸ Ciò non significa che questa sia l'unica forma di ragione possibile; come ebbe a sottolineare Vernant, almeno in alcune sue opere, esiste una razionalità del mito, una

Se la ragione è uno strumento, essa è tuttavia uno strumento non completamente neutro. È nella modernità infatti che si tende a pensare alla ragione come ad uno strumento mediante il quale il soggetto *forma* le proprie opinioni, e costruisce la propria conoscenza del mondo; nella prospettiva che qui discutiamo, invece, la ragione è già parzialmente fornita di una conoscenza di base, una sorta di insieme di conoscenze fondamentali *a partire dalle quali* comprendere la realtà, e senza le quali nessuna conoscenza sarebbe possibile. Perciò, per quanto ricca possa essere l'esperienza che giunge a noi dai sensi, la conoscenza che si trae in tal modo non è una vera e autentica conoscenza; l'esperienza non fornisce le conoscenze universali che, sole, possono essere qualificate come vera conoscenza¹⁹. Gli esseri umani – e in una qualche minore misura persino gli animali – acquisiscono sì conoscenze mediante i sensi e l'esperienza; ma questo, almeno nella sistemazione aristotelica, non è ancora qualificabile come vera conoscenza, e neppure si identifica il pensiero con la formulazione di concetti: il pensiero razionale – esclusivo degli esseri umani²⁰ – implica piuttosto l'applicazione di concetti che sono fondati su una adeguata comprensione delle loro caratteristiche e delle relazioni fra essi²¹.

razionalità propria della sofistica, una razionalità il cui modello è quello matematico Euclideo. In tutti questi casi, pur con forme molto differenti, può parlarsi di razionalità. Sul legame fra mito e ragione, e sulla ragione interna alle narrazioni mitiche, si veda il dibattito nato a seguito del lavoro dello stesso Vernant e di Gernet, discusso e ricostruito utilmente in S. Von Reden, *Re-evaluating Gernet: Value and Greek Myth*, in *From myth to reason? Studies in the development of Greek thought*, R. Buxton (ed.), Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 51 ss.

¹⁹ Aristotele, *Metafisica*, 981a 5-7. Aristotele, con un esempio che potrebbe essere ben adattato alla distinzione odierna fra medicina scientifica e omeopatia, chiarisce infatti che l'esperienza ci può dire che un certo farmaco abbia fatto bene ad un certo soggetto, in una data circostanza; ma è un passaggio ulteriore, e mediato dalla ragione, che ci consente di affermare che una data sostanza produca un certo effetto in una certa categoria (universale) di casi, così producendo una vera conoscenza.

²⁰ Su questo aspetto si veda Sorabji, *Rationality*, in Frede, Striker (eds), *Rationality in the Greek Thought*, cit., pp. 311 ss.

²¹ Frede, *Aristotle's Rationalism*, in Frede, Striker, *Rationality in the Greek Thought*, cit., p. 163.

Ora, se volessimo indicare in modo schematico (anche a rischio di qualche genericità) gli elementi salienti del razionalismo greco, per come si è strutturato a partire da Aristotele, potremmo indicare almeno tre elementi come tipici di esso. Un primo elemento è dato dalla dimensione *oggettiva* della ragione, ovvero dall'idea – oggi apparentemente stravagante – che la ragione non sia né semplicemente, né anzitutto, una qualità della mente umana, ovvero del modo in cui pensano parlano e agiscono gli esseri umani, ma che sia una qualità del mondo, dell'esistente oltre che degli esistenti. La ragione esiste insomma non solo nelle nostre menti, ma nel mondo reale *fuori* da esse, nei rapporti fra gli individui e fra le classi, nella natura e nelle sue manifestazioni, nelle istituzioni politiche e nei rapporti giuridici. Del resto, se la razionalità sta nella causalità (unidirezionale), dovunque tale causalità si manifesti è certamente presente una razionalità *intrinseca* alle cose stesse, una razionalità che è *nelle cose e delle cose*²². La struttura oggettiva di tale razionalità (l'ordine delle cause che l'essere umano riconosce ma non crea, e che non può più di tanto sovvertire) rappresenta la pietra di paragone per la razionalità di ogni prodotto dell'intenzionalità umana: la ragione soggettiva (quella che rende ciascuno/a di noi razionale o no) è una dimensione seconda, e in molti casi ridotta, di una razionalità oggettiva che sostiene l'ordine del reale, rispetto alla quale deve uniformarsi e adeguarsi.

Certo, anche nel razionalismo antico è presente un elemento soggettivistico, almeno nel senso che la ragione/*lògos* è sempre messa in rapporto con la facoltà di pensare dell'essere umano; e tuttavia tale rapporto è – per l'appunto – una relazione fra due termini, tale da legare il pensiero con una dimensione oggettiva che è razionale in sé. Questo legame con la realtà, nella sua dimensione oggettiva, ha spinto il pensiero greco classico a tematizzare la ragione fuori da una logica meramente strumentale, di definizione dei mezzi idonei al raggiungimento di fini stabiliti dal soggetto in modo pre-razionale, o comunque non razional-

²² M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 2000, p. 12.

mente determinabile. Per gran parte della cultura greca sono i fini stessi, poiché dipendenti da una struttura della realtà che è di per sé razionale, ad essere conoscibili razionalmente, e sono tali fini a determinare (come ragioni per l'azione) i mezzi idonei al loro raggiungimento. Il vero e il bene, che costituiscono i fini dell'azione umana, riflettono la natura delle cose, il modo in cui la realtà (l'ordine delle cause) si manifesta, e impongono determinati comportamenti in determinate circostanze *in quanto* conformi a tale ordine razionale. Nei sistemi filosofici dell'antichità (con qualche eccezione, certo) si manifestava la convinzione che «si potesse scoprire una struttura fondamentale, comprensiva di tutta la realtà, e che da questa si potesse dedurre una concezione del destino umano»²³ e una indicazione per l'azione, tanto individuale quanto sociale. Non c'è nulla o quasi nulla di puramente formale nel razionalismo classico, perché la ragione trova il suo oggetto *fuori* di sé, e lo conosce come di per sé razionale – cioè a sé omogeneo – ed espressivo di un ordine dei fini immanente alla realtà stessa. Se la ragione sta nell'ordine unilineare delle cause, le cause (le ragioni) del comportamento umano razionale non stanno *nel* pensiero del soggetto che stabilisce le finalità della propria azione, ma nella realtà al cui interno il soggetto agisce, ed in virtù della quale agisce. Si tratta insomma di una ragione – questo mi pare essere il secondo elemento – *sostanziale*²⁴.

Infine, concepita in tal modo, la ragione classica è fondamentalmente *unitaria*. Proprio perché orientata alla e dalla comprensione della realtà, nella quale trova le ragioni per l'azione soggettiva e il riferimento per l'azione collettiva (l'ordine della *pòlis*, che deve armonizzarsi con l'ordine della realtà), la ragione non è settoriale, e non può conoscere contraddizioni sotto-sistemiche. Come chiarirà Berlin²⁵ – a proposito

²³ Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 18.

²⁴ G. Solari, *Il problema della giustizia e dello Stato nell'antichità classica*, Giapichelli, Torino 2013, p. 143.

²⁵ I. Berlin, *Controcorrente. Saggi di storia delle idee*, Adelphi, Milano 2000, pp. 100-101: «l'idea del mondo e della società umana come un'unica struttura intellegibi-

della novità rappresentata da Machiavelli e dalla sua visione della scelta e dell'azione nella politica – la cultura classica postula una fondamentale unità fra tutte le dimensioni del bene e del vero, proprio in quanto interne ad un medesimo ordine razionale. Ciò che è bene/vero/razionale in un ambito della vita umana non può contrastare, se non in apparenza, con ciò che è tale in altri ambiti; ciò che è razionale in un determinato sistema (se posso usare una terminologia sociologica) – ad esempio nel sistema giuridico – è necessariamente compatibile con ciò che è razionale in un altro qualunque sistema – la politica, l'economia, la famiglia, ecc... In questo senso la ragione classica è *unitaria*: non ammette contraddizioni interne, non ammette sotto-sistemi e logiche specifiche, se non come manifestazioni di una medesima razionalità che tutto ordina e comprende al proprio interno.

Ora, il razionalismo non può – *sic et simpliciter* – essere considerato una caratteristica *permanente* del pensiero greco, sia per i numerosi elementi di irrazionalismo presente nella cultura greca²⁶, sia per il processo di lenta maturazione che ha accompagnato l'affermarsi di questo atteggiamento razionalistico²⁷; anzi, una corretta prospettiva di osservazione suggerisce che il razionalismo sia effettivamente divenuto un elemento caratterizzante del pensiero greco solo in tempi relativamente tardi²⁸, e

le è alla radice di tutte le numerose versioni della legge di natura [...] Questo modello monistico unificatore sta al centro del razionalismo tradizionale [...] Rivendicare i diritti della razionalità in materia di condotta umana equivaleva ad affermare che è in linea di principio possibile trovare per questi problemi risposte valide e definitive»; e p. 444: «La realtà – hanno sostenuto i razionalisti – [...], è una struttura unitaria, intellegibile; capirla e spiegarla, e comprendere la propria natura e la propria collocazione in tale struttura – soltanto questo può rivelare che cosa, in una situazione specifica, è possibile e che cosa non è possibile».

²⁶ E.R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, BUR, Milano 2009.

²⁷ G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975.

²⁸ Mi è stato fatto notare giustamente da un anonimo revisore che le categorie di razionalismo e irrazionalismo sono, in larga misura, categorie con cui *noi* guardiamo all'evoluzione del pensiero greco, più che categorie interne ad esso. Mi pare che que-

comunque mai tale da escludere la presenza di elementi di irrazionalismo²⁹. Tuttavia, vorrei soffermarmi brevemente su una caratteristica ulteriore del razionalismo greco, meno evidente delle altre ma non meno significativa; si vedrà infatti che proprio ad essa è legato il passaggio ad un paradigma razionalistico nella filosofia greca, e sosterrò che questa, forse più delle altre, sarà la caratteristica che condiziona il pensiero giusnaturalistico dei secoli successivi.

Nella prospettiva sapienziale in cui muove il pensiero greco delle origini, la conoscenza non si lega né principalmente né necessariamente alla ragione, quanto piuttosto alla sospensione della razionalità. È noto che nel *Fedro*, per bocca di Socrate, Platone afferma la superiorità della *manìa* sulla moderazione e sul controllo di sé, sostenendo che da essa derivano per gli esseri umani le più grandi e migliori cose³⁰. Si tratta, ovviamente, di un furore divino, di una *manìa* ispirata, che Platone collega ad Apollo³¹ – contro una tradizione ricostruttiva che lega il furore estatico e profetico esclusivamente a Dioniso, almeno a partire da Nietzsche³². A Delfi Apollo si manifestava infatti attraverso l'entusiasmo, inteso nel senso letterale

sto sia largamente condivisibile; pertanto, per maggior accuratezza, dobbiamo dire che ad un'osservazione degli sviluppi del pensiero greco condotta a *partire dalle nostre categorie concettuali*, il razionalismo diviene solo in tempi molto tardi una caratteristica dominante il pensiero greco.

²⁹ L'idea della cultura greca come segnata dal passaggio dal Mythos al Lògos si è affermata nel secolo scorso grazie a opere straordinariamente influenti come quella, omonima, di Nestle. Si tratta tuttavia di un'idea eccessivamente schematica, e giustamente messa in dubbio da gran parte della letteratura successiva. Per una panoramica recente sul tema si possono leggere i saggi – soprattutto quelli di Von Reden e Most – raccolti in R. Buxton (ed.), *From myth to reason? Studies in the development of Greek thought*, Oxford University Press, Oxford 1999.

³⁰ Platone, *Fedro*, 244 a: «il fatto è che i massimi beni ci provengono per mezzo di una follia concessa certamente per dono divino». Platone, peraltro, distingue la mania profetica, rituale, poetica, erotica: Platone, *Fedro*, 244 b-c, 245 a, 245 b.

³¹ Su questo si veda Dodds, *I greci e l'irrazionale*, cit., p. 113 ss.

³² F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1995, p. 24 ss.; ma anche E. Rohde, *Psiche*, Laterza, Roma 2018, pp. 355, 389 ss.

secondo cui la Pizia diventava *entheos*, ovvero riceveva il dio dentro di sé consentendogli di parlare mediante i suoi organi vocali e – vale sottolinearlo – perdendo l'uso della ragione: «la profetessa di Delfi e le sacerdotesse di Dodona, in stato di follia resero all'Ellade molti bei benefici, sia privati che pubblici, mentre quando erano *assennate* (σωφρονούσα), pochi o nessuno»³³. Questa conoscenza non ha nulla del carattere procedimentale e logico cui si legherà la razionalità nei secoli successivi: qui è intesa piuttosto come un uscire fuori di sé che consente al sapiente, all'iniziata, una liberazione conoscitiva, una liberazione dai vincoli che limitano la possibilità di vedere, e che gli/le consentono di vedere «ciò che è e ciò che sarà e ciò che è stato prima»³⁴ elevandosi al di sopra delle contraddizioni entro cui è chiusa e limitata la conoscenza della persona comune.

L'unità dei contrari, che come vedremo il razionalismo successivo negherà, col principio di non contraddizione, è invece un elemento *tipico* e costitutivo della conoscenza sapienziale³⁵; è un'unità che si manifesta agli esseri umani nella forma dell'enigma³⁶, che il sapiente può rendere esplicita solo per allusione, senza però che l'enigma possa dirsi sciolto una volta per tutte. Scrive infatti Aristotele che la natura dell'enigma sta precisamente nel suo congiungere cose impossibili³⁷, con ciò sfuggendo alla regola per la quale la contraddizione non designa nulla di reale, e che il compito del sapiente è proprio quello di accettare la sfida che il dio gli lancia, sciogliendo l'enigma³⁸.

³³ Platone, *Fedro*, 144 b.

³⁴ Omero, *Iliade*, I, 70.

³⁵ Platone, *Le leggi*, 719 c: «Il poeta, quando siede sul tripode della Musa, non è più in se stesso, ma come fonte, lascia spontaneamente scorrere ciò che affluisce [...] e spesse volte è costretto [...] a dire cose che lo mettono in contraddizione con se stesso, tanto da non sapere ove, in quello che si dice, sia la verità».

³⁶ Eraclito: «Il dio è giorno e notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame».

³⁷ Aristotele, *Politica*, 1458 a 26.

³⁸ Aristotele riporta il mito per il quale Omero, non essendo capace di sciogliere un enigma – in vero, banale – che gli avevano posto alcuni pescatori, «morì per lo scoramento»: Aristotele, *Sui poeti*, fr. 8 (in G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1977, p. 347).

Il passaggio da questo orizzonte sapienziale e religioso, in cui la conoscenza si manifesta tramite l'enigma e il sapiente conosce mediante una sospensione della razionalità (l'entusiasmo), ad un pensiero astratto e razionale (che, come detto, non si dà mai nella forma di una cesura netta fra un orizzonte sapienziale e uno razionale), prende l'avvio lentamente³⁹, e si consolida con l'affermarsi della dialettica come arte della discussione razionale. Nella conoscenza dialettica tuttavia l'agonismo, che l'enigma collocava nella dimensione verticale dio-sapiente (Apollo sfida il sapiente con le sue parole misteriose), diventa il carattere di una discussione fra esseri umani, reale, nella quale fra interrogante e rispondente si sviluppa una competizione che articola la dimostrazione in una lunga serie di domande e risposte⁴⁰. Si tratta di un passaggio lento: la dialettica conosce infatti uno sviluppo lento e progressivo, tanto che Aristotele ne attribuisce la paternità a Zenone; ma soprattutto è un passaggio molto sfumato, poiché essa si pone come continuazione secolarizzata – se si può dir così – della conoscenza oracolare e enigmatica. Come scrive Colli, «la dialet-

³⁹ Contro l'opinione che il razionalismo greco si affermi con la sofistica, quasi fosse una sorta di Illuminismo classico (si veda, sulla storia di quest'opinione, R.L. Fowler, *Mythos and Logos*, in «The Journal of Hellenic Studies», CXXXI (2011), pp. 45-66), si veda l'opinione di Dodds, secondo cui «L'Illuminismo, naturalmente, è molto più antico: ha le sue radici nella Ionia del VI secolo; opera in Ecateo, Senofane, Eraclito, e in una generazione posteriore progredisce grazie a scienziati-filosofi come Anassagora e Democrito». E ritiene «importante, ai nostri fini, la notizia che Senofane negava ogni valore alla divinazione: se questo è vero, significa che egli, unico quasi fra i pensatori greci, spazzò via non soltanto la pseudo-scienza interprete dei presagi, ma anche tutto quel complesso di idee, profondamente radicato, intorno all'ispirazione». Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., pp. 230-231.

⁴⁰ Come scrive Aristotele, la dialettica consente di fare bene tre cose: tenere la mente in esercizio, dialogare con gli altri, fare ricerca filosofica: tre cose che, ancora oggi, riteniamo forme di esercizio della razionalità (Aristotele, *Topici*, cap. I). Secondo Gomperz, «il sillogismo è un mezzo che assicura la coerenza del nostro pensiero, la non contraddittorietà delle nostre affermazioni. Coerenza, non contraddittorietà del pensiero, questi sono davvero i principali scopi della logica aristotelica»: T. Gomperz, *Pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1962, vol. IV, pp. 68 ss.

tica interviene quando la visione del mondo del Greco diventa più mite. Lo sfondo aspro dell'enigma, la crudeltà del dio verso l'uomo vanno attenuandosi, vengono sostituiti da un agonismo soltanto umano»⁴¹. Nella dialettica insomma, e in quel modo di intendere l'argomentazione che troverà il suo massimo sviluppo con la Sofistica, la conoscenza comincia a essere intesa come una procedura ordinata, in cui le ipotesi vengono falsificate sulla base del principio di non contraddizione, e grazie a cui gli argomenti risultano dimostrati in modo logico e deduttivo⁴².

L'immagine della dialettica come regno del *lògos*, e di una ragione ordinata e regolata, è ben espresso nel Protagora. In questo dialogo platonico il sofista oppone il *Mythos* al *Lògos*, come due modelli alternativi di conoscenza, il primo come racconto per bambini, il secondo come argomento logico. E poiché il primo è certamente più piacevole (*chariesteron*), comincia da esso la sua discussione, per passar poi ad una serie di dimostrazioni logiche e di argomenti (il *tekmèrion* è una sorta di prova logica) cui affida lo sviluppo del suo pensiero⁴³. Il *Lògos* non è quindi l'unico mezzo per la conoscenza, in opposizione alla superstizione e alla credenza; è piuttosto un mezzo alternativo, che il saggio può persino usare *insieme* al *mythos*, da cui però si distingue non tanto per l'obiettivo cui può giungere, quanto per il ruolo che in esso ha il ragionamento ordinato e regolato⁴⁴. Vero è che l'opposizione al *Mythos* è molto frequente e ben risalente, nel pensiero greco⁴⁵, ma ciò che qui interessa mettere in evi-

⁴¹ Colli, *La nascita della filosofia*, cit., p. 80.

⁴² Sul ruolo della dialettica e della retorica nell'età di Pericle, e sulle conseguenze per l'edificazione di un modello di conoscenza e di dibattito razionale, si veda MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, cit., pp. 55 ss.

⁴³ Platone, *Protagora*, 324d 6: «Su questo punto, Socrate, non ti racconterò più un mito, ma ti farò un ragionamento».

⁴⁴ Platone, nel *Menone*, dice ad esempio che «profeti e indovini [...] nella loro ispirazione dicono sovente la verità, ma non sanno nulla di quello che dicono» (Platone, *Menone*, 99 c); Fowler, *Mythos and Logos*, cit., p. 58.

⁴⁵ Eraclito nega valore all'esperienza onirica, ad esempio (ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον

denza non è tanto l'opposizione in sé, quanto il fatto che con l'avvento della dialettica la conoscenza (razionale) viene pensata come relativa alla formulazione di concetti universali, e alla determinazione di norme sul procedere del ragionamento e della discussione⁴⁶.

È un modo di intendere la conoscenza che può avere esiti terribili e distruttivi, come ben si vede nei paradossi di Zenone, in cui l'argomentazione spinta alle sue estreme conseguenze finisce per distruggere ogni conoscenza (o almeno una conoscenza che si fonda su un certo modello di logica e argomentazione, da cui evidentemente quella di Zenone differisce), o nel nichilismo esplicito di Gorgia; e tuttavia, anche grazie all'imporsi della scrittura a scapito dell'oralità⁴⁷, la tensione verso il discorso chiaro, regolato, privo di ambiguità, si afferma e si consolida, così come si consolida una concezione della conoscenza razionale come *alternativa* alle passioni e ai sentimenti. Dall'*enthousiasmós* della sapienza delle origini, per il tramite della dialettica, si giunge ad una conoscenza razionale che fa dell'ordine, della correttezza del procedere, e della freddezza le sue caratteristiche principali. Aristotele (in cui pure

ἀποστρέφεσθαι - Diels-Kranz, 22 B 89), e mette in ridicolo la catarsi rituale, paragonando chi purifica il sangue col sangue a uno che cerca di pulirsi dal fango in un bagno di fango.

⁴⁶ Sul tema si può vedere il recente volume (devo questo riferimento al suggerimento di un anonimo revisore) di E. Stolfi, *La cultura giuridica dell'antica Grecia. Legge, politica, giustizia*, Carocci, Roma 2020.

⁴⁷ Il tema del rapporto oralità scrittura è immenso, e va ben al di là degli obiettivi del presente scritto; sulle conseguenze culturali – nel senso più lato del termine – della affermazione della scrittura si veda però almeno J. Goody, I. Watt, *The consequences of literacy*, in «Comparative studies in society and history», V (1963), 3, pp. 304-345: «writing establishes a different kind of relationship between the word and its referent, a relationship that is more general and more abstract, and less closely connected with the particularities of person, place and time, than obtains in oral communication. [...] it is surely significant that it was only in the days of the first widespread alphabetic culture that the idea of 'logic' – of an immutable and impersonal mode of discourse – appears to have arisen» (p. 321). Su questo aspetto di vedano anche le analisi di E.A. Havelock, *Preface to Plato*, tr. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 171 ss.

il rilievo del *pathos* è tutt'altro che assente, come si può vedere nella *Retica*)⁴⁸ paragonerà l'uomo in stato di passione all'addormentato, al pazzo o all'ubriaco, a qualcuno in cui la ragione, al pari che in questi, è sospesa⁴⁹; solo che, in questo caso, la sospensione della ragione non porta ad una conoscenza altrimenti inaccessibile – come nei sapienti destinatari della comunicazione divina – ma all'illusione e all'inganno.

Sarà questo un modo di intendere la conoscenza di incredibile successo; la storia del pensiero giuridico, ad esempio, ne sarà segnata in modo radicale, e conferma ne sia quanto l'idea di una legge astratta, razionale, non condizionata da sentimenti e passioni sarà associata – a partire ancora da Aristotele – all'idea di giustizia. Nella *Politica* Aristotele argomenta in favore di una sovranità della legge proprio per garantire un governo *razionale*, non condizionato dalle passioni: «chi pretende che comandi solo la legge pretende che comandino solo Dio e la mente, mentre chi pretende che comandi solo l'uomo aggiunge anche il dominio dell'animalità. Il desiderio infatti appartiene all'animalità e la passione corrompe anche gli uomini migliori. Perciò la legge è intelletto senza appetito (*àneu oréxeos noús*)»⁵⁰, e la sfera dei sentimenti e delle emozioni è relegata nell'irrazionale (con enormi conseguenze per la morale, di cui qui non è tuttavia possibile discutere)⁵¹.

⁴⁸ Sul punto si veda S. Rubinelli, *Logos and pathos in Aristotle's Rhetoric. A journey into the role of emotions in rational persuasion in rhetoric*, in «Revue Internationale de Philosophie», CCLXXXVI, 4, pp. 361-374.

⁴⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1147a, 11 ss.

⁵⁰ Aristotele, *Politica*, 1287 a, 16.

⁵¹ Giovanni Bombelli contesta in modo molto approfondito questa opposizione fra razionalità politica e emozioni/passioni in G. Bombelli, *Emotion and Rationality in Aristotle's Model: From Anthropology to Politics*, in *Aristotle on Emotions in Law and Politics*, L. Huppés-Cluysenaer, N. Coelho (eds), Law and Philosophy Library, Springer, Cham 2018, vol. 121, p. 79-80: «we can appreciate the flexible role of emotion and its nexus with reason as regards to many dimensions: knowledge, language and practical sphere (i.e. moral agency and politics)» [...] «Emotion has a social-political projection: the conceptual continuity impulse (thumos)-friendship (philia) is the

4. La ragione come moderazione

Se l'esercizio della ragione si identifica sempre più con il procedere bene ordinato e regolato della dialettica, nella quale le ipotesi vengono falsificate sulla base del principio di non contraddizione, e ogni argomento viene dimostrato in modo logico e deduttivo, si esalta certamente il carattere *discorsivo* della ragione, ovvero la sua capacità di dare conto (rendere ragione, per l'appunto) mediante argomenti ricavati da premesse, o mediante confutazioni. Allo stesso tempo si cristallizza però un altro elemento del razionalismo, che avrà molta influenza sul pensiero dei secoli successivi: il carattere procedimentale della ragione, o più precisamente il suo rapporto (quasi di dipendenza) con l'ordine e la misura. La ragione necessita entrambi tali elementi, nel senso che al di fuori di un discorso bene ordinato e lineare non v'è conoscenza razionale (ci può essere, come il Cristianesimo continuerà ad affermare, conoscenza mistica, ma non autentica razionalità)⁵².

Mi pare che questo elemento, questa esigenza di ordine e – diciamo così – disciplina, sia quel che Adorno, con molta lucidità, ha indicato come *moderazione*, quando in *Minima moralia* osserva come la moderazione sia il tratto essenziale del soggetto razionale⁵³. Ecco, la tesi che vorrei sostenere è che questo legame con la moderazione – intesa tanto come presupposto della conoscenza razionale, quanto come suo carattere precipuo,

inescapable horizon of the cohesiveness within political community (polis-koinonia)». L'analisi di Bombelli è assolutamente convincente; eppure, il pensiero successivo non ha colto in Aristotele questo tratto, quanto piuttosto l'immagine di una ragione senza passioni, o opposta ad esse.

⁵² Platone, *Menone*, 98 a: «le opinioni vere [...] non vogliono star ferme per molto tempo e fuggono dall'animo umano, sicché non valgono molto finché qualcuno non riesce a *legarle con un ragionamento causale*».

⁵³ Più precisamente Adorno sottolinea, criticamente, come i processi di razionalizzazione (ed in particolare quelli operati dalla psicanalisi) siano finalizzati all'inquadramento e alla regolamentazione. T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Einaudi, Torino 1994, p. 67.

e identificabile nel procedere della ragione all'interno della connessione lineare di cause ed effetti nella comprensione della realtà – sia un tratto significativo del razionalismo, in gran parte comune anche al razionalismo cristiano, pur se tale esigenza di moderazione si è manifestata con tratti e modalità molto diverse a seconda dell'epoca e del contesto culturale.

Ma in che senso, esattamente, la moderazione è un tratto del razionalismo, e in che senso la conoscenza razionale *procede* all'interno di una connessione lineare fra cause ed effetti? Nel senso che è fatto palese dal detto di Orazio «est modus in rebus, sunt certi denique fines quos ultra citraque nequit consistere rectum»⁵⁴, e dal riferimento al *modus ponens* come principio della logica (e dunque del funzionamento del pensiero razionale). La ragione è, anzitutto, il *modus* della conoscenza, è il suo andamento lineare e misurato, non eccedente e *extra-ordinem*: la ragione è la forma della conoscenza che opera all'interno dei limiti che le sono propri. Limiti, questi, che rappresentano pertanto un presupposto della conoscenza stessa (la ragione opera all'interno di una realtà che è ordinata secondo nessi di causa ed effetto, e che pertanto si rende comprensibile) e il suo modello di funzionamento (la ragione *procede* secondo questo ordine, risalendo attraverso tale catena di nessi causali).

Per il razionalismo greco, o almeno per il razionalismo aristotelico e stoico, la conoscenza sta nella comprensione di una connessione causale, in virtù della quale è possibile – per l'appunto – risalire dalla realtà empirica alle sue cause⁵⁵: il mondo è comprensibile se, attraverso l'uso della ragione, se ne possono comprendere le cause, tali che da A si produca B, senza che il reciproco sia possibile, ovvero in modo da poter

⁵⁴ Orazio, *Satire*, l. 1. 106-107.

⁵⁵ Sull'importanza del nesso causale nella comprensione della realtà si veda Furley, *What kind of cause is Aristotle's final cause?* in Frede, Striker, *Rationality in the Greek Thought*, cit., pp. 69 ss. Sull'epistemologia stoica, e sul ruolo dell'ordine causale nelle rappresentazioni catalettiche, si veda R.J. Hankinson, *Stoic epistemology*, in *The Cambridge Companion to the Stoics*, B. Inwood (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2003.

stabilire che B è dovuto ad A, e che A serve alla comprensione di B in quanto tale. Del resto, non siamo molto lontani dal nostro modo di sentire, se ancora oggi ci riferiamo alla *ragione* per cui qualcosa è successo, per indicarne le cause. Questo nesso causale, come è noto, può essere (ed è stato) interpretato in vari modi. Come causalità fisica (dall'atomismo in poi) o come causalità immateriale, finalistica (come in Platone e nello stoicismo), ma certamente è il fondamento di ogni interpretazione *razionale* (cioè non misterica, né semplicemente illusoria) della realtà⁵⁶.

E così per Platone⁵⁷ «tutto ciò che si genera è necessariamente effetto di una causa, ché senza una causa è impossibile che qualsiasi cosa si generi», e più in generale le idee sono – allo stesso tempo – il “perché” delle cose, nel senso della loro descrizione e spiegazione, e le loro cause⁵⁸. Più in generale, la realtà tutta è comprensibile perché *ordinata*, ed è ordinata perché è stata tratta dal caos e ordinata razionalmente dal Demiurgo, da un'intelligenza-causa che dal disordine orienta verso il Bene (che appunto è *causa*). Con Aristotele, notoriamente, il discorso si approfondisce, si specifica, e si struttura in un modello che resterà il riferimento per gran parte della cultura successiva, compresa (parte di) quella cristiana. In base all'elaborazione aristotelica la causa viene definita secondo quattro specie: materiale, formale, efficiente e finale (secondo la terminologia scolastica). Così nella *Fisica* si distinguono:

- a. Causa materiale (194b 23s): «In un'accezione si dice causa quella realtà permanente da cui si genera qualcosa».
- b. Causa formale (194b 26s): «In un'altra accezione causa è detta la forma e il paradigma, cioè la definizione e l'essenza [...] e anche le parti costitutive della definizione».

⁵⁶ Si veda, per un'analisi della causalità nel pensiero greco, M. Frede, *The Original Notion of Cause*. In *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, pp. 125-150, www.jstor.org/stable/10.5749/j.cttttjfd.12 (accesso 24.06.2020).

⁵⁷ Platone, *Timeo*, 28 a.

⁵⁸ G. Vlastos, *Reasons and causes in the Phaedo*, in «The Philosophical Review», LXXVIII (1969), 3, pp. 291-325.

- c. Causa efficiente (194b 32s): «E poi [deve esistere] un punto da cui viene il primo principio del mutamento e della quiete, [tenendo conto che], ad esempio, si dice causa tanto un soggetto che prende una decisione, quanto il padre rispetto al figlio, quanto, in linea di principio, ciò che fa rispetto a ciò che è fatto, e l'agente mutante rispetto all'oggetto mutato».
- d. Causa finale (194b 32s): «Inoltre [causa] assume il significato di fine, l'«in vista di cui», come quando si passeggia in vista della salute: e del resto, a quale altro scopo si passeggia? Rispondiamo: al fine di essere in buona salute e con queste parole siamo convinti di esibirne la causa».

E ancora, nella *Metafisica*, Aristotele osserva che «lo scopo per cui noi ora facciamo questo ragionamento è di mostrare che col nome di sapienza tutti intendono la ricerca delle cause prime e dei princìpi»⁵⁹, e che «la sapienza è una scienza che riguarda certi princìpi e certe cause»⁶⁰. Non c'è conoscenza (*vera* conoscenza) se non quando dall'analisi dei fenomeni empirici si passa alla conoscenza dei princìpi, ovvero alla conoscenza delle *cause* dei fenomeni degli enti particolari. E la metafisica stessa, a differenza delle altre scienze particolari, non è altro che la scienza che si occupa di conoscere le cause prime che spiegano l'intero, e non semplicemente il particolare.

Sembra pertanto abbastanza plausibile sostenere che fra conoscenza, razionalità e causalità ci sia un nesso molto stretto; ciò che è meno evidente, e che invece vorrei sottolineare, è il nesso fra tale paradigma di conoscenza, e di conoscenza razionale in particolare, e la moderazione (il *modus*) cui facevo riferimento prima. A questo proposito conviene rilevare che la causalità – oggetto della conoscenza razionale, e su cui si fonda il reale – è *unilineare*. A è causa di B, e non viceversa; A è una

⁵⁹ Aristotele, *Metafisica*, 981 b 27-29.

⁶⁰ Aristotele, *Metafisica*, 982 a 1-3.

causa, e B un effetto (quale che sia la tipologia di causalità cui facciamo riferimento), e non è possibile invertire questo rapporto, né è possibile che A sia *allo stesso tempo* causa ed effetto di un qualche ente o evento.

Ora, come notava correttamente Eco⁶¹, tutti giustifichiamo e consideriamo evidente questo rapporto unilineare fra cause ed effetti perché *presupponiamo* il principio di identità ($A=A$)⁶², di non contraddizione (è impossibile che qualcosa sia e, allo stesso tempo, non sia, o che sia A e non-A simultaneamente)⁶³, e del terzo escluso (A è vero o è falso, *tertium non datur*). È sulla base di tali principi logici che si costruisce il *modus ponens*, che rappresenta la struttura del pensiero razionale, almeno per come l'Occidente lo ha definito: *se A, allora B: poiché A, dunque B*.

Questo è il *modus*, questo è in altre parole il confine della conoscenza razionale, ciò che separa l'ordine dal disordine. *Est modus in rebus*: la ragione trova il *modus* nella realtà, o la ordina dando ad essa il *modus* che le è proprio. La conoscenza è razionale quando scopre e definisce le cause del reale, e la ragione è la causa dell'ordine della realtà quando le conferisce un ordine (di causa ed effetto) o la tutela dal disordine (dalla sovversione di questo rapporto causale). E così ad esempio riteniamo ordinata una società – almeno a livello intuitivo – laddove il rapporto di causa ed effetto si traduce in una relazione lineare fra chi comanda e chi è comandato, in cui cioè la catena di comando non si sovrverte ma si svolge secondo un *modus* prestabilito; e

⁶¹ U. Eco, *Interpretation and Overinterpretation: World, History, Texts*, The Tanner lectures on human values, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 147 ss. (pubblicato anche in U. Eco, S. Collini (a cura di) *Interpretazione e sovrainterpretazione: Un dibattito con Richard Rorty, Jonathan Culler e Christine Brooke-Rose*, Bompiani, Milano 2012).

⁶² Si veda, per una analisi di tali principi logici, F. Puppo, *Dalla vaghezza del linguaggio alla retorica forense. Saggio di logica giuridica*, CEDAM, Padova 2012.

⁶³ Sul principio di non contraddizione si veda R. Gusmani, *Il principio di non contraddizione e la teoria linguistica di Aristotele*, in *La contraddizione che nol consente. Forme del sapere e valore del principio di non contraddizione*, a cura di F. Puppo, FrancoAngeli, Milano 2010.

riteniamo che il disordine sociale stia precisamente nella sovversione di quest'ordine, sia esso quello giuridico politico che lega azioni e sanzioni o sovrani/e e cittadini/e, sia quello antropologico che lega fra loro le persone (il tabù dell'incesto è precisamente il divieto di sovvertire l'ordine *causale* fra le generazioni)⁶⁴.

In sintesi, potremmo dire che in questa prospettiva (a mio parere comune a tutto il razionalismo, ma certamente tipica del razionalismo classico) ciò che è razionale è interno alla comprensione di una causalità unidirezionale, ad un rapporto fra cause ed effetti che è compito della conoscenza svelare, e della volontà (politica, e giuridica) attuare e rispettare. Razionale è ciò che si mantiene all'interno di certi confini, all'interno di questo *modus*, ciò che rispetta lo standard del *modus ponens*, e che si riconosce interno ad una causalità che non è possibile (né auspicabile) sovvertire: la conoscenza razionale si mantiene tale in quanto procede all'interno della connessione lineare di cause ed effetti nella comprensione della realtà, e ne segue per l'appunto l'ordine unidirezionale fra cause ed effetti. Il *modus* è l'ordine della conoscenza razionale, o più esattamente è ciò che ne garantisce il rispetto, il limite da non superare perché tale ordine sia rispettato.

5. Il pensiero cristiano e il principio di moderazione

L'esigenza di sottoporre ogni oggetto dell'esperienza al vaglio della ragione, l'identificazione della ragione con l'essenza stessa del soggetto, e l'interpretazione della conoscenza razionale nella prospettiva della causalità, sono elementi che il mondo cristiano assorbe dalla cultura greca, facendoli propri. Lo *scire per causas* di cui si parla nella filosofia scolastica è interno a questo modello razionalistico. Dal neoplatonismo e dal pensiero di Plotino transita infatti nel pensiero medievale il concetto di

⁶⁴ Su questo punto si veda F. D'Agostino, *Una filosofia della famiglia*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 112 ss.

causa prima, e S. Tommaso⁶⁵ contribuirà più di altri a rafforzare la concezione gerarchica e unilineare della causalità: «quanto più una causa è elevata, tanto più si estende il suo potere causale»⁶⁶.

E tuttavia, questo recepimento non è né lineare, né per così dire indolore: e ciò perché il contesto nel quale tale recepimento avviene è profondamente diverso da quello greco classico, sia in rapporto alla presenza di un Dio personale e creatore, sia in relazione al messaggio evangelico e al ruolo dell'amore/grazia. Tali elementi, infatti, renderanno difficile il cammino del razionalismo nel mondo cristiano, e lo spingeranno verso direzioni forzatamente differenti da quelle già percorse nel mondo classico. In effetti – questa la grande lezione di Guido Fassò⁶⁷ – il pensiero cristiano ripudia decisamente, alle sue origini, il razionalismo del mondo greco. Ciò perché quando si sviluppa (in Paolo, nei Padri della Chiesa, e fino ad Agostino) non riconosce alcun valore all'essere umano come realtà autonoma, come signore del proprio destino, come legislatore di se stesso, ma interpreta il soggetto come un pellegrino in un mondo straniero, il cui obiettivo è di tornare *in interiore* onde trovarvi un Dio trascendente, unica Verità e unico Bene.

S'è detto nel capitolo precedente che l'ordine oggettivo che la ragione umana percepisce e conosce nella realtà è – necessariamente – la ragione dell'essere umano, che il soggetto proietta sulla natura; si tratta di un ordine oggettivo, in ogni caso, perché il mondo e l'ordine che vi si percepisce non sono compresi come una creazione del soggetto che li pensa, e tuttavia si trasferisce sulla natura ciò che l'essere umano percepisce di sé. Questo rapporto fra ragione umana e ordine della realtà è precisamente il presupposto per quel “sentirsi a casa” di cui dicevo

⁶⁵ Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, II, 1, q. 19, a. 4.

⁶⁶ Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, I, q. 65, a. 3.

⁶⁷ G. Fassò, *La legge della ragione*, Giuffrè, Milano 1999. Per un approccio più comprensivo e generale al pensiero medievale si vedano anche i testi di E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1988; e Id., *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, BUR, Milano 2011.

prima, che il cristianesimo rifiuta (almeno all'inizio della sua storia): in una natura che viene compresa come dominata da una legge che è la ragione, l'essere umano si scopre soggetto ad una legge che, in fin dei conti, è la propria legge, e si percepisce come cittadino di un mondo che è il proprio mondo, perché entrambe sono espressioni di una regolarità (armonia, ordine, ecc.) che la propria ragione proietta sulla realtà, o rispetto alla quale si rivela pienamente omogenea.

Rispetto a tutto ciò, il cristianesimo opera, sulle prime, un'inversione di tendenza. La patria dell'essere umano non è la realtà nella quale vive, ma è spostata nella vita ultraterrena. Ciò che regge il mondo è la volontà di Dio, che non spetta alla ragione interrogare, ma che è compito della fede cogliere. E la legge che regola l'azione umana – o almeno, ciò che davvero conta per l'azione umana – non è la legge della ragione, ma la grazia (la presenza efficace nel soggetto dello Spirito di Dio), la legge della fede. Il cristianesimo è «oltre la legge, perché è oltre la ragione»⁶⁸. Ciò che è cruciale per il pensiero greco classico, per il cristianesimo è marginale: la legge, l'ordine delle cause, la ragione che tutto comprende, sono cose che nella prospettiva cristiana vengono irrimediabilmente svalutate⁶⁹. Non è possibile comprendere la ferocia delle invettive di Gesù contro i Farisei, ad esempio, se non si considera questa *metànoia*, questo ribaltamento di prospettive: la legge mosaica (e quell'ordine mondano che la legge mosaica assicurava) non ha più valore (Rm 3, 20-22), e può essere mantenuta solo se trasfigurata, assorbita dalla nuova legge della grazia, in cui Dio si manifesta⁷⁰.

Come è possibile, allora, non solo che di razionalismo si possa parlare anche a proposito del cristianesimo, ma che il razionalismo sia effettivamente divenuto il mainstream del pensiero cristiano (e del giu-

⁶⁸ Fassò, *La legge della ragione*, cit., p. 24.

⁶⁹ Per una lettura più sfumata del rapporto fra fede e ragione in S. Paolo si veda il contributo di P. Heritier, *L'Umano e il Giuridico. Pluralismo Delle Verità e Diritto Naturale Nell'Epistola ai Romani*, in «Iustum Aequum Salutare», (2008), 4, pp. 47-61.

⁷⁰ Fassò, *La legge della ragione*, cit., p. 30.

snaturalismo che si svilupperà in quest'orizzonte), culminando nella costruzione tomista e influenzando tutto il pensiero ad essa successivo, con eccezioni pur significative ma mai tali da metterne in discussione la prevalenza? Le ragioni di un fenomeno così rilevante e di un processo così lungo non possono essere qui analizzate in dettaglio, e comunque ciò eccede certamente le competenze di chi scrive. Certo è che tale mutamento favorì e rese possibile, per il cristianesimo, lo sviluppo di una morale sociale e di una capacità regolativa per la società cristiana, ovvero per quell'assetto di rapporti sociali che, contro le previsioni apocalittiche degli inizi, doveva durare per molti secoli. Ma si può anche mostrare come, al di là di obiettivi più o meno consapevoli, il razionalismo greco sia *di fatto* penetrato in questa cultura che ad esso pur si opponeva, fecondandola e trovando in essa un terreno inaspettatamente fertile e ospitale⁷¹. In questa direzione, la legge mosaica e la legge della natura-ragione, pur partendo da presupposti molto diversi (volontaristica l'una, razionalistica l'altra), cominciano un processo di reciproca assimilazione. L'ingresso del razionalismo nella cultura cristiana avviene grazie a questo incontro, elaborato nelle opere di Atenagora, Clemente di Alessandria, Origene soprattutto, e Lattanzio⁷². In Origene questo processo è già quasi completamente compiuto: egli parla di una legge della natura cioè di Dio, e di una legge che è scritta nelle menti di tutti (e non nei cuori), poiché la ragione è ciò che Dio ha dato all'essere umano, e che vincola ogni creatura razionale ad agire in conformità alla Sua volontà⁷³. Sarà però con il XIII secolo che questa tendenza troverà la sua forma più compiuta e, nella nostra prospettiva, più interessante.

Il mondo cristiano, fino a quel momento, era ancora largamente dominato – sul piano culturale – dall'agostinismo, e dall'idea che la sola Verità fosse quella presente nel Vangelo, e da esso deducibile. Sul piano

⁷¹ Fassò, *La legge della ragione*, cit., p. 31.

⁷² Fassò, *La legge della ragione*, cit., pp. 32 ss.

⁷³ Si veda Origene, *Contro Celso*, libro V, 37-39, a cura di A. Colonna, UTET, Torino 2013.

giuridico, il diritto canonico rappresentava ancora il riferimento primario del mondo dei giuristi cristiani, e il diritto romano – pur dopo la ritrovata importanza del *Corpus juris civilis*, con l’opera dei glossatori – stentava a trovare, fra essi, una piena e compiuta accettazione. Da un lato, pertanto, si facevano sempre più forti le spinte (dal basso) perché il diritto trovasse fonti e forme più adatte alle esigenze della società del tempo, e dall’altro maturavano pressioni (dall’alto) perché il diritto romano e la sua applicazione venissero giustificati dal punto di vista cristiano, pur nella loro origine pagana⁷⁴. A queste esigenze il XIII secolo rispose – oltre che, per l’appunto, con l’opera dei glossatori – restaurando quella filosofia che aveva garantito l’autorità e la genesi del diritto romano, al contempo cristianizzandola, rendendola cioè pienamente organica e compatibile con il nuovo universo nel quale doveva operare. E San Tommaso, che a questo compito era stato chiamato dal papa e dal suo giovanissimo ordine, persegue questo obiettivo con una genialità e una umiltà davvero stupefacenti.

Dal razionalismo classico, per come lo abbiamo descritto qui, Tommaso riprende non soltanto l’idea di un ordine oggettivo della realtà, ma anche quella moderazione o comprensione di una connessione causale, in virtù della quale è possibile risalire dalla realtà empirica alle sue cause: *lo scire per causas*, ancora una volta. Tommaso riprende infatti dal neoplatonismo e dalla scolastica la dottrina delle cause seconde, secondo la quale Dio agisce nella realtà non direttamente, ma per mezzo delle leggi che ha iscritto in ogni realtà particolare. In un mondo ordinato, ogni essere ha il proprio ordine (ha cioè in sé la causa del proprio mutamento), che lo indirizza verso il proprio fine. La comprensione della realtà è la comprensione dell’ordine (causale) che la regge, e che ne determina il movimento (dalla potenza all’atto, aristotelicamente): e poiché a fondamento della realtà c’è l’intelligenza

⁷⁴ M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaka Book, Milano 1985, p. 110.

creatrice di Dio, tutto ciò che esiste è intellegibile e ha un significato che può essere colto.

Più precisamente, per San Tommaso, la *scientia* è la forma paradigmatica della conoscenza⁷⁵; nel suo commento agli Analitici secondi di Aristotele scrive che avere *scientia* di qualcosa significa avere una conoscenza completa e certa della sua verità. Ora, ciò che qui interessa sottolineare è che per Tommaso questa *scientia* richiede basi, e il suo oggetto è l'esito di una dimostrazione ottenuto mediante un sillogismo: avere conoscenza di P significa poter fornire una giustificazione inferenziale di P sulla base di un sillogismo, o una catena di sillogismi, la cui premessa è a sua volta giustificata in modo non inferenziale⁷⁶. La *scientia* è fonte di vera e autentica conoscenza perché si fonda su un sillogismo e sul legame inferenziale delle conclusioni con le premesse⁷⁷: pertanto, conoscere significa avere una conoscenza del legame causale fra le premesse e le conclusioni, poter trarre conclusioni da premesse, conoscere insomma la causa⁷⁸ dell'oggetto di conoscenza. Inoltre, poiché le dimostrazioni sono isomorfe con la realtà⁷⁹, le premesse in una dimostrazione sono in qualche modo la causa della conclusione; causa è, in questa prospettiva, la "spiegazione" di una realtà, non la causa efficiente. Le premesse di una dimostrazione costituiscono insomma anche la spiegazione della conclusione nel senso

⁷⁵ Sulla distinzione, che qui non approfondisco, fra conoscenza a priori (ad esempio la conoscenza matematica) e conoscenza derivata dalle percezioni dei sensi, si veda Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, Ia, 85.1, ad 2.

⁷⁶ S. Macdonald, *Theory of knowledge*, in *The Cambridge Companion to Aquinas* (Cambridge Companions to Philosophy), N. Kretzmann, E. Stump (eds), Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 164.

⁷⁷ Tommaso d'Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I.6. n. 2: «scimus (eam) per hoc quod habemus syllogismum demonstrativum, et hoc quidem est in quantum scimus syllogismum demonstrativum».

⁷⁸ Tommaso d'Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I. 4, n. 5: «Oportet igitur scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitae».

⁷⁹ Macdonald, *Theory of knowledge*, cit., p. 170.

che forniscono i fatti sottostanti e più elementari in virtù dei quali la conclusione è vera⁸⁰.

La conoscenza della realtà è tuttavia imperfetta, pur se affidabile. Certo, i sensi costituiscono il primo passo di una conoscenza che parte – in Tommaso, come in Aristotele – dall’osservazione dei fatti, e che l’intelletto consente di spostare dal piano empirico a quello astratto delle sostanze seconde (i generi, le specie, e l’ordine dell’universo). Ma sia per ragioni di buon senso, che condivide con Aristotele, sia per ragioni teologiche (il peccato e la caduta), San Tommaso è ben consapevole dei limiti di questa conoscenza razionale della realtà⁸¹. Egli è certo lontano dall’agostinismo, e dall’idea – poi ripresa dalla teologia luterana – di una natura irrimediabilmente corrotta dell’essere umano e della sua ragione⁸², e manifesta una ammirevole fiducia nelle possibilità della ragione naturale di conoscere la realtà: se i limiti cognitivi impediscono di concepire, ad esempio, la natura di Dio, Tommaso

⁸⁰ Così scrive Tommaso: «Non enim contingit aliquem habere scientiam, nisi habeat demonstrationem eorum, quorum potest esse demonstratio, et hoc dico per se, et non per accidens. Et hoc ideo dicit, quia possibile esset scire aliquam conclusionem, non habentem demonstrationem praemissorum, etiam si essent demonstrabilia: quia sciret eam per alia principia; et hoc esset secundum accidens. Detur ergo quod aliquis demonstrator syllogizet ex demonstrabilibus, sive mediatis: aut ergo habet illorum demonstrationem, aut non habet: si non habet, ergo non scit praemissa, et ita nec conclusionem propter praemissa; si autem habet, cum in demonstrationibus non sit abire in infinitum, ut infra ostendet, tandem erit devenire ad aliqua immediata et indemonstrabilia. Et sic oportet quod demonstratio ex immediatis procedat, vel statim, vel per aliqua media. Unde et in primo libro topicorum dicitur quod demonstratio est ex primis et veris, aut ex his quae per ea fidem sumpserunt». Tommaso d’Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I. 4, n. 14.

⁸¹ Anche in tale secondo caso, dunque, seppure la conoscenza delle cause deriva (*demonstrationes quia*) dalla conoscenza degli effetti, si può comunque parlare di *scientia*, secondo Tommaso: cfr. anche Id., *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I. 4, n. 8.

⁸² Idea peraltro meno netta di quanto si pensi, in Agostino. Sulla teoria della conoscenza in Sant’Agostino si veda P. King, *Augustine on Knowledge*, in *The Cambridge Companion to Augustine*, D. Meconi, E. Stump (eds), Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 142-165.

consente che possiamo formulare proposizioni su Dio sulla base di dimostrazioni che iniziano da affermazioni sugli effetti di Dio (le creature) che sono formulate sulla base delle osservazioni dei sensi, o dalla rivelazione⁸³. È grazie a questa stessa fiducia che Tommaso leggerà, commenterà e accoglierà le osservazioni dei filosofi pagani, da Aristotele a Cicerone.

Allo stesso tempo, tuttavia – e contro quanto affermato da Fassò⁸⁴ – San Tommaso non è un razionalista strictu sensu: non può esserlo, come non può esserlo del tutto il pensiero cristiano. Da un lato infatti la Scrittura e la fede ci servono per conoscere ciò che è sopra i nostri sensi (Dio, i misteri della fede...), dall'altro la fede illumina la nostra ragione indebolita dal peccato: come Dio soccorre il suo popolo nella storia temporale, così la fede soccorre la ragione in ciò che ad essa è inaccessibile, senza però sovvertirne le regole. Insomma, la verità si comprende sia mediante l'illuminazione mistica e la grazia (Tommaso stesso, alla fine della sua vita, dichiarò che di fronte a ciò che aveva visto in un momento di estasi, tutta la sua opera non gli sembrava più che un “fuoco di paglia”), sia attraverso le cause seconde, ovvero attraverso quella via che è comune a tutti gli esseri umani, pagani compresi. E tuttavia, come detto, l'intelletto umano è imperfetto, e accede solo in parte alla comprensione del reale; al di là di ciò che può conoscere resta aperta la possibilità della rivelazione, di ciò che Dio sceglie di far conoscere all'essere umano. Il razionalismo cristiano, da Tommaso in poi, è un razionalismo solo secundum quid, in cui ragione e fede si sostengono e si uniscono. Ci sono di fronte all'essere umano due ordini di verità, uno razionale, e uno di fede. Sono in effetti due modi che al soggetto si danno per conoscere la verità, non due tipologie differenti di verità: e per questo non si contraddicono, perché si tratta comunque di un'unica verità, compresa in modi diversi e secondo gradi differenti⁸⁵.

⁸³ Macdonald, *Theory of knowledge*, cit., p. 176.

⁸⁴ Fassò, *La legge della ragione*, cit., pp. 69 ss.

⁸⁵ S. Vanni Rovighi, *Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 112.

Un esempio (apparentemente un po' leggero, ma in effetti filosoficamente densissimo, perché relativo alla questione della temporalità e dei cd. futuri contingenti) di questa razionalità, ordinata secondo la logica causale del *modus ponens*, può far comprendere con quale forza e qual pervasività nel mondo cristiano fosse penetrato il razionalismo, e questa esigenza di *scire per causas* come via di accesso naturale alla comprensione del reale. In una *Quaestio godlibetalis* S. Tommaso si chiede «utrum Deus possit virginem reparare». Per quanto la domanda possa sembrare peregrina, in effetti mette in questione precisamente il rapporto fra cause ed effetti (secondo il principio di immutabilità del fatto passato: *factum infectum fieri nequit*). La risposta che dà S. Tommaso è interessante, perché da par suo colloca il problema su due livelli, con uno slittamento che si può trovare anche in altri aspetti importantissimi per la cultura giuridica cristiana, come ad esempio il rapporto fra giustizia e carità. Sul piano spirituale, afferma S. Tommaso, Dio può certamente riportare una fanciulla in uno stato di grazia, e può persino, con un miracolo, restituirle l'integrità corporea, cioè il segno fisico della verginità. Ma neppure Dio può disfare il fatto compiuto, cioè fare che ciò che è avvenuto, non sia: il passato non si cancella, anche se (per un atto di grazia) tutte le sue conseguenze potessero essere modificate. Dio può intervenire all'interno dell'ordine causale, non contro di esso, perché ciò sarebbe contraddittorio.

Fuori dal piano puramente spirituale, sul piano fattuale S. Tommaso replica la risposta che già Aristotele aveva dato, nell'*Etica a Nicomaco*: «Non può mai essere oggetto di scelta il passato (per esempio, nessuno può scegliere di avere saccheggiato Troia), giacché non si delibera sul passato, ma sul futuro e su ciò che è possibile, mentre il passato non può non essere stato. Perciò ha ragione Agatone: 'Di questa sola possibilità anche Dio rimane privo: rendere non fatto ciò che è stato fatto'»⁸⁶. È una risposta, questa, comune a gran parte della teologia medievale, che pur affermando l'assoluta onnipotenza di Dio affermerà sempre come suo li-

⁸⁶ Aristotele, *Etica a Nicomaco*, 1139 b 5-10.

mite *almeno* il rispetto del principio di non-contraddizione, senza che questo implichi un difetto di potenza in Dio stesso. Qualche eccezione a questo principio c'è, e fra tutte quella forse più nota è rappresentata da Pier Damiani, che in nel *De divina omnipotentia* (il cui titolo esteso è per l'appunto la *Disputa* su come sia possibile che, ciò che è accaduto, non sia accaduto)⁸⁷ critica questa posizione con tre argomenti: primo, sostenendo che la distinzione fra presente e passato non può applicarsi a Dio, che vive in un eterno presente; secondo, che la natura non è solo il corso regolare delle cose, ma anche in sé la manifestazione della volontà di Dio (che perciò non può mai essere *contro* natura); e terzo – ai nostri fini più importante – che la validità del principio di non contraddizione è limitata all'orizzonte dell'intelletto umano, ma non può applicarsi a Dio. Tuttavia, pur se è in contrasto con la posizione tomista, neppure l'argomento di Pier Damiani rompe il paradigma di una conoscenza fondata sul *modus*: per l'intelletto umano, per la conoscenza cui l'essere umano può mirare, il principio di non contraddizione, e il rispetto del nesso causale e dell'ordine fra cause ed effetti, resta un limite non valicabile⁸⁸.

⁸⁷ Pier Damiani, *Lettere ai monaci di Montecassino*, Jaka Book, Milano 1987, pp. 175-176.

⁸⁸ Che il pensiero cristiano abbia avuto, e continui ad avere, qualche problema nel metabolizzare il principio di non contraddizione come caposaldo della conoscenza, è testimoniato da tutta l'esperienza mistica, ovviamente (su cui si veda fra i molti M. Vannini, *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Mondadori, Milano, 2005), ma anche da un suo continuo riapparire nel pensiero filosofico: si veda ad esempio il ruolo che la contraddizione svolge in Simone Weil, come strumento di conoscenza indispensabile ove – con la contemplazione – ci si trovi di fronte a verità incompatibili. Si devono usare i poli della contraddizione come «due braccia d'una tenaglia, uno strumento per entrare direttamente in contatto col dominio della verità trascendente, inaccessibile alla nostra intelligenza» (S. Weil, *Oppression et liberté*, Gallimard, Paris 1955, tr. it. *Oppressione e libertà*, Comunità, Milano 1956, p. 22). Sul punto rinvio alle approfondite analisi di T. Greco, *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, Giappichelli, Torino 2006, p. 70, che sottolinea come in Weil «le 'cose che si presentano ai sensi insieme ai loro contrari' sono stimolatrici della ragione».

6. Conclusioni: oltre il razionalismo?

L'obiettivo di questo scritto era, come anticipato, quello di mostrare *un tratto* del razionalismo, comune al razionalismo greco e a quello medievale, e di identificare tale tratto con la *moderazione*, ovvero con il carattere non soltanto discorsivo della ragione (la sua capacità di dar conto, mediante argomenti ricavati da premesse, o mediante confutazioni, dei risultati dei processi conoscitivi), ma anche con il suo carattere procedimentale, ovvero il suo rapporto di dipendenza con l'ordine e la misura. La conoscenza razionale si produce mediante un andamento lineare e misurato (cioè non eccedente), ovvero all'interno di limiti che sono anzitutto logici, e nascono dal riconoscimento e dal rispetto dell'ordine causale della realtà.

Questo tratto, a mio modo di vedere, riveste un'importanza significativa nella storia del pensiero etico-giuridico; a questo modo di interpretare la razionalità si possono certamente riconoscere alcuni grandi meriti, che è bene anzi ribadire con decisione, ma ad esso va anche attribuito qualche importante limite del razionalismo etico-giuridico, quel razionalismo di cui – fra le altre cose – si è nutrito il giusnaturalismo. Quanto ai meriti, perciò, è bene sottolineare – con Horkheimer – che le idee di giustizia, eguaglianza, felicità, tolleranza, per come ancora le concepiamo a livello elementare (nell'opinione comune), e per come si sono cristallizzate negli ordinamenti occidentali, riposano implicitamente su una antropologia e una epistemologia razionalista (nel senso indicato), che le giustifica e le rende distinguibili dal loro opposto⁸⁹. L'ideale sotteso a tutte queste idee è che esista qualcosa come l'umano, cui fare riferimento per le decisioni individuali e collettive, e che questo qualcosa sia conoscibile, sia comunicabile, e possa essere oggetto di discussione e reciproca comprensione; il presupposto, insomma, è che la realtà possa essere conosciuta razionalmente, che si possa costruire un

⁸⁹ Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 17.

discorso ordinato e comprensibile sulla realtà, e che la comprensione razionale della realtà sia il presupposto per il funzionamento del dibattito pubblico e della vita politica in generale.

Se questi sono i meriti, indubbi, non possono essere taciuti i limiti connessi ad una epistemologia (e ad una antropologia) dominata dalla razionalità. Faccio riferimento alle conseguenze del dominio della razionalità sulle emozioni, anzitutto. Ed è questo un aspetto ormai molto noto, e già ben evidenziato da una consistente dottrina⁹⁰, che ha progressivamente messo in luce i rischi di una prospettiva che ritenga la ragione *l'unica e/o la principale* via per la conoscenza e la comprensione della realtà, assegnandole uno status di assoluto privilegio su ogni altra facoltà umana. Certo, le emozioni e i sentimenti non sono stati (quasi) mai relegati nell'irrelevanza, neppure in prospettive razionalistiche, e tuttavia sono stati considerati *alla luce* del principio di razionalità, ovvero a seconda di quanto fossero dominati o dominabili o utilizzabili dal punto di vista razionale.

Critiche a questo paradigma razionalista sono giunte da più parti, come è noto: dalle *critical race theories*, dalle molte e differenti prospettive femministe, dagli studi sulla vulnerabilità, dalle filosofie della disabilità, e da molti altri approcci. Probabilmente, le idee di Martha Nussbaum sono state, sul punto, tra le più influenti e significative: l'approccio delle capacità implica, fra le altre cose, che la dimensione emotiva e quella razionale non siano separabili e che, soprattutto, non si possa garantire una vita decente se *entrambe* non vengono valorizzate e

⁹⁰ In tal senso, si possono citare anzitutto le critiche al dominio di un certo kantismo nell'ambito delle teorie morali (tra cui ad esempio J. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York 1993; S.M. Okin, *Women and the Making of the Sentimental Family*, in «Philosophy & Public Affairs», XI (1982), 1, pp. 65-88; R.M. Schott, *Cognition and Eros: A Critique to the Kantian Paradigm*, Beacon Press, Boston 1988; G. Lloyd, *The Man of Reason*, in «Metaphilosophy», X (1979), 1, pp. 18-37); si vedano anche, più di recente, prospettive di stampo *neuroetico*, comunque molto critiche sull'esclusione delle emozioni dall'ambito della moralità e della ragione pratica (fra esse, si può vedere A.R. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Avon Books, New York 1994).

tutelate. In questo senso, una persona razionale (cioè, che ha la *capacità* di esercitare la propria razionalità) non può essere concepita come disincarnata, come se, al di là della ragione, non fosse una persona situata in certi contesti di vita, in certi sistemi di relazione, e con certe emozioni, paure, ansie, desideri, e così via⁹¹.

Non solo, ma nelle società pluraliste contemporanee il modello giunaturalista costruito intorno all'idea di razionalità ha mostrato con crescente evidenza tutti i suoi limiti, quanto a capacità di orientare e comprendere le scelte e le politiche pubbliche, per come esse realmente avvengono⁹². Come ha riconosciuto Habermas in un articolo ampiamente noto, lo stato liberale non può aspettarsi da tutti i cittadini che giustificino le loro affermazioni/pretese indipendentemente dalle loro convinzioni religiose o opinioni sul mondo, né che ogni partecipante al discorso pubblico sia obbligato a tradurre le sue convinzioni culturali e religiose in equivalenti razionali e universalmente comprensibili⁹³. Ciò significherebbe infatti imporre un indebito onere psicologico a quei cittadini le cui pratiche e visioni del mondo sono radicate in una fede, o in una cultura tradizionale, finendo per escludere i cittadini “mono-glotti” dallo spazio politico, soprattutto ove la prospettiva di fede o tradizionale sia l'unica che sono in grado di utilizzare. In una democrazia pluralista, scrive Habermas, non dovremmo avere troppa fretta di ridurre la

⁹¹ M. Nussbaum, *Hiding from Humanity: Shame, Disgust and the Law*, Princeton University Press, Princeton 2004, p. 12, nonché M. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001. Sul tema delle emozioni nel diritto rinvio anche, per una trattazione comprensiva, al testo di T.A. Maroney, *Law and Emotion: A Proposed Taxonomy of an Emerging Field*, in «Law and Human Behavior», XXX (2006), pp. 119-142; si veda anche il volume che raccoglie gli atti del congresso IVR 2015, M.N.S. Sellers (a cura di), *Law, Reason, and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

⁹² Sul ruolo delle emozioni nell'orizzonte della politica e delle scelte pubbliche si veda C. Mouffe, *Politics and Passions*, in «Ethical Perspectives», VII (2000), 2.

⁹³ J. Habermas, *Religion in the public sphere*, in «European Journal of Philosophy», XIV (2006), 1, p. 9.

complessità polifonica del dibattito⁹⁴. Pretendere che il dibattito pubblico (e la reciproca tolleranza) si svolga entro i confini della razionalità discorsiva può avere l'effetto di escludere da esso alcuni gruppi e alcuni soggetti, violando in tal modo «l'impegno democratico per l'egualitarismo politico»⁹⁵.

Entrambi questi limiti sono, a mio parere, collegati all'idea di *modus*, all'idea che la razionalità si possa esercitare solo nell'ambito di certi limiti (logici) e certe regole (sull'inferenza), e che solo se presupponiamo queste "regole di esercizio" possiamo qualificare la conoscenza ottenuta come razionale. E poiché né le tradizioni religiose, o culturali, né le emozioni e i sentimenti, rispettano questo standard, non possono essere fonte di conoscenza razionale: dunque, di quell'unico tipo di conoscenza che sia utilizzabile nel dibattito pubblico, o per l'elaborazione di decisioni collettive, o per la conoscenza della giustizia (la quale a sua volta è stata, dal giusnaturalismo, quasi sempre pensata all'interno di questo paradigma razionalistico). Che la conoscenza sapienziale fosse compatibile con la contraddizione, e meta-razionale, s'è visto essere un tratto pacificamente ammesso nell'antichità. E che i sentimenti possano essere contraddittori, e fuori dall'ordine della causalità, lo sappiamo tutti, e Catullo lo ha descritto con le parole più belle⁹⁶. Le teorie della giustizia che si muovono a partire dagli approcci sopra citati (teorie femministe, race theories, teorie critiche, teorie multiculturali, approcci intersezionali, ecc.), e molte altre ancora, sono tutti tentativi, fra le altre cose, di recuperare alla giustizia una dimensione meta-razionale, senza perdere ciò che il razionalismo ha consentito di conquistare in termini di eguaglianza, libertà, riconoscimento della dignità, e così via.

⁹⁴ Habermas, *Religion in the public sphere*, cit., p. 10.

⁹⁵ J. Bohman, *Reflexive toleration in a deliberative democracy*, in McKinnon, Castiglione (eds), *The culture of toleration*, cit., p. 118.

⁹⁶ Basti pensare alla bellissima *Odi et amo. Quare id faciam, fortasse requiris./ Nescio. Sed fieri sentio et excrucior*.