

Capitolo 5

La parte migliore

Tratto da: A. Petagine, *Coltivare l'umano. Perché abbiamo bisogno dell'etica*, Orthotes, Milano-Napoli 2019

1. Alla ricerca del meglio di noi

Nel terzo capitolo, abbiamo ricordato che le aspirazioni fondamentali al bene, alla verità, alla felicità ci spingono a perseguire il meglio per noi e di noi. Se qualcuno obietta che questo non è vero, che anzi tanti sembrano ostinarsi a fare e a dare il peggio, io risponderei che, anche in questo caso, bisogna riconoscere che difficilmente potremmo dare il peggio di noi stessi con l'intenzione esplicita di farlo. *Nessuno vuole fallire, e nemmeno accontentarsi, nelle cose che reputa davvero importanti.* La stessa ricerca della felicità non è forse l'aspirazione verso quanto di meglio possiamo vivere?

Non è insomma che ci manchi la tensione al meglio; piuttosto, ci capita con facilità di trovarci nella situazione descritta dal celebre detto latino *video meliora proboque deteriora sequor* – vedo le cose migliori e le approvo, faccio le peggiori¹. Quante volte facciamo questa esperienza? Ci è possibile «vedere» una serie di azioni utili, belle, nobili che potremmo compiere; poi, però, non le mettiamo in pratica o facciamo addirittura il contrario. Al di là dei diversi modi in cui si è cercato e si cerca ancora di comprendere questo fenomeno², potremmo notare che per dare

¹ Cfr. OVIDIO, *Metamorfosi*, VII, 20. Una riformulazione di questa idea si trova nella *Lettera ai Romani* di san Paolo, nella Bibbia: «non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio» (*Rm* 7,19).

² Ci stiamo riferendo a quello che, all'interno della storia dell'etica, è il problema dell'*akrasia*, o della «volontà debole». Per una ricostruzione di questo dibattito, si vedano almeno cfr. J. ELSTER, *La volontà debole*, tr. it. G. Viano Marogna, Il Mulino, Bologna 2008; T. HOFFMANN (cur.), *Weakness of Will from Plato to Present*, The Catholic University of America, Washington D. C. 2008; R. SAARINEN, *Weakness of the Will in Medieval Thought. From Augustine to Buridan*, Brill, Leiden-New York-Köln 1994; ID., *Weakness of the will in Reformation and Renaissance Thought*, Oxford University Press, Oxford 2011; L.

il peggio di noi ci vuole davvero poco: basta lasciarsi trascinare dall'emozione del momento, fissare l'attenzione sempre e solo su quello che non va (quasi uno sport nazionale...), farsi vincere dalla pigrizia o dal fatalismo, dare sempre la colpa agli altri. Per essere migliori, invece, ci vuole impegno, sforzo e un desiderio sincero di fare i conti fino in fondo con se stessi. Anche il linguaggio ordinario ci viene in aiuto per capire la differenza tra le due situazioni: gli obiettivi e le realizzazioni si raggiungono e si conquistano; nelle dipendenze, nelle debolezze, negli errori si cade.

A ciò si aggiunga il fatto, già notato alla fine del terzo capitolo, che persone diverse possono pensare cose diverse in merito a che cosa sia il meglio per se stessi. Diverse sono, poi, le possibilità e le situazioni, le vite reali e i temperamenti dei singoli, come pure le convinzioni trasmesse dalla cultura o coltivate a livello individuale. Soprattutto, sono diverse le aspettative di felicità che coltiviamo, quindi anche le realtà, le attività, le condotte in cui ci aspettiamo di trovare il meglio di noi e per noi.

Riconosciuto tutto questo, è però anche vero che c'è una precisa dimensione, che è facile riconoscere come intrinsecamente legata al meglio di noi. Stiamo parlando dell'*intelligenza*. La filosofia stessa non sarebbe nata, senza la convinzione che proprio nell'uso della ragione l'uomo abbia l'occasione di esprimere pienamente se stesso. Eccellenza umana ed intelligenza vanno insieme, tanto che non sarebbe possibile arrivare all'una senza il coinvolgimento radicale e profondo dell'altra.

Anche in questo caso, il linguaggio ordinario ci viene in aiuto, contenendo chiari rimandi all'idea che esista un legame stretto tra intelligenza ed eccellenza. In effetti, nonostante tutti i cambiamenti, anche radicali, che hanno caratterizzato l'immagine dell'uomo negli ultimi decenni, resta sempre vero che quando attribuiamo «intelligenza» a ciò che non è umano, come a una macchina o a un animale, lo facciamo perché vi riscontriamo qualcosa di *superiore*. Infatti una macchina «intelligente» non ci appare semplicemente diversa, ma anche più evoluta rispetto ai modelli «non-intelligenti». Analogamente, attribuiamo intelligenza agli animali quando li vediamo protagonisti di operazioni di tipo cognitivo, affettivo o sociale, ossia di attività che quasi spontaneamente siamo portati a considerare superiori, rispetto a quelle legate esclusivamente alla sopravvivenza o alla riproduzione.

Esattamente come la corporeità di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente, anche l'intelligenza rappresenta una

RADOILSKA, *Addiction and Weakness of the Will*, Oxford University Press, Oxford 2013.

condizione fondamentale della nostra esistenza, capace di imprimerle il carattere specifico di esistenza «umana»³. L'intelligenza marca qualcosa di così profondo e di così radicale, da costituirsi come il principio intorno a cui far ruotare tutto quello che siamo e che facciamo. Anche quanto è legato al funzionamento del corpo, come pure le nostre emozioni o gli affetti, non sarebbero infatti quello che sono e non avrebbero alcuna possibilità di svilupparsi in modo compiutamente umano, se non fossero illuminati dall'intelligenza, orientati verso di essa, capaci di rispondere alla sua attività di cura e di controllo.

Sarebbe riduttivo, poi, intendere con «intelligenza» una dimensione legata alla sola conoscenza. L'essere dotati di intelligenza è ciò che ci spinge, nello stesso tempo, a conoscere e a volere. Essa si articola nella razionalità che pensa e comprende come pure nella libera volontà che sceglie, decide, ama. Le nostre decisioni, infatti, per essere davvero nostre e pienamente libere, suppongono precisamente il fatto che siamo dotati di intelligenza. Infatti, quello che facciamo, lo abbiamo innanzitutto colto, concepito, magari addirittura ideato e pianificato. Inoltre, non c'è dubbio che quando qualcosa - o qualcuno - lo abbiamo capito meglio, è allora che siamo più capaci di misurarci con lui. Non è un caso che, di una persona che ci vuole bene, diciamo che «ci capisce». È proprio in questa dimensione «architettonica», attraverso cui l'intelligenza ordina, orienta e caratterizza tutto quanto ci appartiene, che sta la sua capacità di esprimere il meglio di noi. Per questo motivo, le incongruenze, gli errori, le cattiverie e i crimini che gli uomini commettono non sarebbero tali e non ci farebbero così male, se non avessero per protagonisti dei soggetti di natura razionale, i quali potrebbero e dovrebbero comportarsi all'altezza della propria natura.

Probabilmente può venirci facile accostare eccellenza umana ed intelligenza pensando a individui particolarmente dotati: il fautore di grandi scoperte scientifiche, l'imprenditore visionario, l'analista profetico, ma forse anche solo quell'amico o quel collega «genialoide», capace di risultati eccellenti a scuola o all'università. Nessuno avrebbe nulla da ridire se richiamassimo come esempi di eccellenza umana e di grande intelligenza individui come Dante Alighieri, Leonardo da Vinci o Steve Jobs. Eppure, sarebbe riduttivo ritenere che il legame tra eccellenza e intelligenza si manifesti solo in casi come questi. Anzi, come

³ Come apparirà chiaramente nel corso del capitolo, «intelligenza» verrà preso innanzitutto come sinonimo di 'mente', 'intelletto', 'ragione' o 'spirito'. Rispetto a tutti questi termini, mi pare che 'intelligenza' abbia un certo vantaggio: esso può stare, nello stesso tempo, sia per quanto ci costituisce, sia per gli atti e le condotte che possiamo - e dobbiamo - mettere in atto.

stiamo per vedere, è necessario liberarsi dell'idea che la pienezza dell'intelligenza sia quella del «cervellone», del secchione o di chi si è dimostrato bravissimo in un singolo settore. Al riguardo, non possiamo non fare i conti con un'esperienza amara: l'aver conseguito titoli accademici e/o l'ottenere risultati professionali eccellenti in uno specifico settore non ci impedisce purtroppo di essere ignoranti o mentalmente chiusi rispetto a molte altre cose, né di comportarci in maniera poco ragionevole in tante occasioni della vita. Il punto è che troppo spesso siamo portati – quando va bene... – a coltivare l'intelligenza a pezzi, a macchie o in maniera intermittente; è un po' come viaggiare in macchina di notte, decidendo di procedere a fari accesi solo per qualche tratto.

Questa non è certo la sede per fornire una trattazione analitica dell'intelligenza, che è fatta oggetto praticamente di tutti i diversi saperi umani⁴. Quel che ci preme, in queste pagine, è sottolineare il fatto che non c'è intelligenza solo nelle realizzazioni della scienza e della tecnica: di intelligenza è intrisa la saggezza popolare dei nostri vecchi o la bellezza di cui sono capaci i veri artisti; senza di essa non potremmo dedicarci alla paziente costruzione di un legame, né alla formulazione di buone leggi per la comunità politica, né alla migliore prassi giuridica. L'intelligenza umana si esprime anche nella profondità della poesia, del cinema e del teatro, come pure nello sforzo, tipico della religione, di mediare simbolicamente la nostra relazione con la realtà. L'intelligenza è a casa sua nella filosofia, ma sa anche far sfoggio di sé nella comicità, nella visione strategica messa in atto dallo sportivo o dal militare, nell'impresa economica. Particolarmente rilevante per il nostro discorso è anche il riconoscimento del ruolo che la nostra ragione e la nostra volontà hanno nell'elaborazione dei nostri sentimenti e nella gestione delle nostre emozioni. Infine, è perché siamo esseri intelligenti che siamo capaci di amare, che siamo cioè in grado di dedicarci a qualcosa, di spenderci per qualcuno, e di non farlo solo mossi dal bisogno o dalla percezione emotiva, né solo per il presente.

⁴ Si vedano, a titolo puramente esplorativo, testi come K. RICHARDSON, *Che cos'è l'intelligenza?*, tr. it. S. Frediani, Einaudi, 1999; H. GARDNER, *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, tr. it. L. Sosio, Feltrinelli, Milano 2013; C. CORNOLDI, *L'intelligenza*, Il Mulino. Bologna 2007. Per quanto riguarda l'apporto specifico delle neuroscienze, cfr. KANDEL ET AL., *Principi di Neuroscienze*, tr. it. V. Perri, G. Spedalieri, Casa Editrice Ambrosiana, Milano 2014.

2. Sotto il segno del concetto

Fin dalle opere di Pitagora e Platone, di Anassagora e di Aristotele, è stato stabilito un legame strettissimo tra l'intelligenza e la concettualità. Il concetto, infatti, non si limita a farci da specchio, in modo più o meno fedele, di quello che ci sta dinnanzi. La sua presenza in noi è segno di qualcosa di più radicale: esso rivela la specificità del nostro modo di stare al mondo e di rapportarci alle realtà. È il fatto di muoverci sul piano del concetto, infatti, che ci consente di agire «qui» ed «ora», senza però limitarci alla prospettiva del qui e dell'ora. Atti come il capire e il comprendere mirano infatti a «guardare dentro» (*intus-legere*), spingendoci verso il *come* stanno le cose e verso il *perché* stanno proprio così. È grazie al concetto che ciascuno di noi, pur essendo un particolare individuo, è in grado di aprirsi a dimensioni che superando l'individualità e la particolarità. Intatti, noi *accediamo*, nel tempo e nella particolarità delle situazioni, a certe conoscenze; ma la loro validità, la loro stabilità e l'universalità di cui sono capaci supera le condizioni individuali e i limiti spazio-temporali, apparendo come un patrimonio dell'intera umanità.

Proviamo ora a mettere a fuoco almeno alcuni dei caratteri fondamentali intorno a cui si costituisce il «regno del concetto», osservando come essi segnino, in modo intimo e profondo, la nostra umanità.

a) *Capaci di meraviglia*

Aristotele, in un celebre passo della *Metafisica*, osservava che noi siamo spinti a fare domande sul mondo e sulla vita, mossi dalla *meraviglia*: non si tratta di uno stupore di tipo prevalentemente estetico, quanto piuttosto del desiderio radicale e inaggrabile di acquisire un punto di vista sempre più alto, sempre più profondo, grazie a cui raggiungere livelli sempre più intimi di comprensione della realtà⁵. Tipica dell'intelligenza è infatti la spinta a guadagnare «un punto di vista ulteriore»⁶, così da scoprire *vincoli* laddove prima apparivano solo oggetti o eventi giustapposti; a guadagnare *leggi*, laddove si ipotizzava un legame; a proporre *spiegazioni*, per comprendere come sia possibile che quel che accade accada proprio in quel modo.

In tal senso, è *tipico dell'intelligenza non accontentarsi*: per questo essa ci spinge a farci delle domande, senza limitarci ad accettare

⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, A 2, 982b11-21.

⁶ Significative, al riguardo, sono le riflessioni di Bernard Lonergan, contenute in B. LONERGAN, *Insight. Uno studio del comprendere umano*, a cura di S. Muratore e N. Spaccapelo, Città Nuova, Roma 2007, pp. 52-54.

passivamente quanto ci dicono gli altri. La spinta verso ciò che è ulteriore è così intima al dinamismo della ragione da stare alla base della costruzione e del progresso di tutti i saperi. Una tale spinta è anche legata al fatto che l'intelligenza è fatta per avere come oggetto la realtà nella sua *totalità*. Quando infatti prendiamo in considerazione un oggetto, come ad esempio l'uomo, la vita, l'universo o l'essere, ci chiediamo che cosa queste realtà siano *in se stesse*, nella loro integralità e nella totalità dei suoi aspetti. In tal senso, la ragione umana possiede, come una specie di moto naturale, quello di voler andare al nocciolo, all'essenziale, al cuore delle cose.

La capacità di superamento del qui e dell'ora, insieme allo sguardo aperto sulla totalità, implicano anche la capacità di *riflessione*. Per poter riflettere, dobbiamo in effetti essere in grado di distaccarci dal puro flusso di esperienze e di dati che ci stimolano, che ci attraversano, che costituiscono le nostre esperienze dirette. Riflettere implica infatti il potersi «fermare» su qualcosa, il poter prendere come oggetto di considerazione se stessi e quello che ci accade, mettendoci così nella condizione di fare confronti, analisi, distinzioni, di pensare *su* qualcosa, non solo a qualcosa.

Già solo questi caratteri ci fanno intravedere lo specifico valore della nostra dimensione intellettuale per noi: essa ci permette di acquisire uno sguardo lungo, alto e profondo sul mondo. Essere intelligenti significa, innanzitutto, porsi nell'atteggiamento di chi vuole *superare ogni tipo di ristrettezza*. Questo non vale solo in rapporto alla scienza o al conoscere in generale, ma per ogni tipo di vissuto: dalla gestione della vita personale alla responsabilità politica, dallo sviluppo della tecnica alla capacità di porci domande senza tempo, che riguardano il senso del vivere e del morire.

b) *Liberalità*

Il piano del concetto elargisce all'intelligenza anche altri due tratti fondamentali. Il primo è quello della *liberalità*; il secondo quello che potremmo chiamare della *pienezza di condivisione*. Quanto alla liberalità, essa si costituisce come la caratteristica «regina» dell'intelligenza: l'uomo è animato da fini che può considerare *degni di essere perseguiti per se stessi* e non semplicemente in quanto funzionali alla soddisfazione di un bisogno o all'ottenimento di qualche utilità, personale o di gruppo. Mi riferisco ad attività come il pensare, il conoscere, il cogliere la verità, il mettere in pratica la giustizia, l'amore o l'amicizia.

L'indole liberale dell'intelligenza non si palesa infatti solo nella conoscenza, ma ci permette anche di capire perché possiamo volere entrare in relazione con altri esseri umani non solo per ottenerne piacere o vantaggio, ma per amore, per giustizia nei loro confronti oppure perché riconosciamo loro un qualche merito o dignità. E questo vale anche quando ci prendiamo a cuore un animale, una pianta, un luogo, un pezzo di storia: potendo cogliere le cose in se stesse, l'intelligenza ci permette anche di volerle e di amarle per se stesse⁷.

c) *Pienezza di condivisione*

Se ci chiedessero di immaginare situazioni di intimità e di condivisione tra le persone, probabilmente ci verrebbe in mente, in prima battuta, qualcosa di fisico o di emotivo: una gioia, un dolore, l'intimità sessuale. Eppure, non sono queste le forme più piene di condivisione di cui siamo capaci. È all'interno della vita della mente che possiamo mettere in comune con gli altri, nella maniera più piena, ciò che è nostro. Se in effetti ci pensiamo bene, noi possiamo senz'altro *comunicare* agli altri un'emozione, un sentimento, un ricordo, ma non possiamo dividerli con loro fino in fondo. Ad esempio, perché l'altro condivide fino in fondo il mio dolore, dovrebbe soffrire esattamente quello che io sto soffrendo. Dovrebbe essere me. Invece, la mente ci squaderna una possibilità di essere in relazione, addirittura di essere uniti, che nessun altro genere di intimità è capace di produrre: mentre infatti non possiamo universalizzare sentimenti, impressioni, emozioni – o possiamo farlo solo fino ad un certo punto – possiamo invece trovarci davvero a pensare le stesse cose, ad essere animati da una medesima intenzione, ad agire insieme, mossi da uno stesso ideale. Non ci deve affatto stupire, quindi, che le relazioni più piene e più belle, a tutti i livelli, siano quelle

⁷ «In un certo senso – scrive Tim Crane – Aristotele aveva ragione: per natura desideriamo sapere e in certi casi desideriamo conoscere le cose per se stesse. Perseguiamo quelli che potremmo chiamare "obiettivi epistemici intellettuali", indipendentemente dalle loro conseguenze pratiche. Di per sé, questa asserzione potrebbe essere abbastanza ovvia. La controversia nasce dall'affermazione secondo cui questo potrebbe essere un carattere esclusivamente umano e dal modo in cui si suppone che essa sia sorretta dall'evidenza. [...] Sia le considerazioni filosofiche (ad es. su quanto esige il concetto di credenza) sia l'evidenza empirica (tratta da animali e da esseri umani) supportano la tesi secondo cui il perseguimento della conoscenza per se stessa possa essere una delle cose che ci distingue dagli altri animali» (T. CRANE, *Human Uniqueness and the Pursuit of Knowledge. A Naturalistic Account*, in B. BASHOUR-H.D. MULLER (eds.), *Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications*, Routledge, London 2013, pp. 139-154: 152, traduzione mia).

tra persone che condividono intenzioni profonde, progetti di vita, conoscenze e riflessioni, sulla cui base condividere anche l'intimità emotiva e fisica.

Si badi, poi, che tipica della vita intelligente non è solo la possibilità di condividere qualcosa con gli altri in maniera piena, ma anche quella di dare e di ricevere dagli altri *restando pienamente se stessi*. Questa è la ragione per cui la conoscenza e l'amore sono nello stesso tempo gli atti più alti di cui siamo capaci e quelli che più di ogni altro manifestano la nostra umanità: quando assimiliamo un oggetto a livello intellettuale, lo facciamo «nostro» nelle sue strutture d'essere fondamentali, nelle leggi fisiche che la regolano, nella spiegazione causale e temporale con cui possiamo afferrare la sua insorgenza e il suo sviluppo. Eppure, la conoscenza non modifica l'oggetto, non lo deforma, non lo distrugge per assimilarlo, come potremmo fare mangiandolo o usandolo.

La stessa cosa vale per l'amore: chi si ama si dona, si stringe, si rende intimo, ma lo fa restando se stesso e – soprattutto – lasciando che l'altro sia e resti se stesso. L'amore non è né fusione, né confusione, né addizione dell'altro o sottrazione di sé. *L'amore è, lasciando essere*. Per questo l'amore umano – e con 'amore' non intendo qui solo quello tra amanti o tra sposi, ma anche l'amicizia e le tutte le diverse forme di vero affetto – è di natura eminentemente intellettuale: questo non significa che esso sia «celebrale», come se la passione o le dimensioni fisiche non siano ben presenti e rilevanti; significa piuttosto che i tratti più propri dell'amore esigono una capacità di condivisione e uno stile di relazione che non ricaviamo dall'attrazione fisica o dalla simpatia «a pelle», bensì dalle risorse più intime della nostra intelligenza e della nostra volontà⁸.

d) *Alla radice della libertà*

Rendendo possibile il giudizio e la valutazione delle cose in se stesse, la concettualità pone anche le basi per l'esistenza e l'esercizio della nostra libertà: essere liberi significa infatti, per prima cosa, poter dare un proprio giudizio (*libero arbitrio*) sulla realtà che ci circonda e potere agire *principalmente* sulla base di quel giudizio⁹.

⁸ Torneremo su questi aspetti nell'ultimo capitolo. Cfr. *Infra*, p.

⁹ «L'atto proprio del volere – spiega Joseph De Finance – si dispiega in seno all'intelligenza stessa, nell'adozione del giudizio concreto di valore; a ragione la filosofia tradizionale definisce la libertà *libero arbitrio*, come dire: libero giudizio. E questo giudizio è libero perché l'intelligenza umana non è una ragione impersonale retta soltanto da norme oggettive, ma una ragione in un soggetto» (J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, tr. it. di E. Colombo, Libreria

Sebbene il discorso sulla libertà esiga uno spazio e una trattazione ben più specifiche¹⁰, in questa sede ci possiamo almeno soffermare su un punto: non è per caso che la tutela e l'esercizio della libertà, che caratterizzano fin dal tempo dei Greci l'identità culturale dell'uomo europeo¹¹, non possano essere promosse, senza promuovere anche un valido esercizio dell'intelligenza. Solo coltivando l'intelligenza si può sviluppare un *genuino pensiero critico*, che ci permetta sia di individuare scenari credibili su cui costruire le nostre esistenze, sia di diventare cittadini responsabili ed accorti, capaci di riconoscere le ingiustizie e di resistere ai tentativi di manipolazione da parte di questo o quel gruppo di potere. E «critico», perfino a livello terminologico, non vuol dire in prima battuta 'polemico'; *crino*, in greco, indica proprio il «giudicare»: la capacità critica, che sta alla base della nostra libertà, è innanzitutto capacità di valutazione.

Su questa scia, si può allora ben capire anche il recente appello di Martha Nussbaum, la quale denuncia i rischi legati all'adozione di modelli di sapere e di pratica educativa orientati al solo profitto o alla pura specializzazione tecnica. Tali rischi non riguarderebbero solo la qualità della nostra vita personale, ma anche della nostra cittadinanza: per reggersi e per perpetuarsi in modo corretto, una democrazia deve essere costituita da cittadini consapevoli, capaci di scelte pienamente responsabili. Ebbene, sono discipline come la letteratura, la storia, la filosofia a svolgere in maniera emblematica il compito di formare questo tipo di spirito; perciò, secondo la Nussbaum, orientare tutta la formazione e la coscienza delle persone alle sole esigenze di profitto o, più in generale, di mercato, minimizzando il valore delle discipline prima menzionate, non potrà che immeschinare le menti degli individui, perché le abitua a funzionare e a far funzionare, più che a pensare¹².

3. Virtù della mente

Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, p. 19). Ho usato nel testo l'espressione «principalmente», perché non nego affatto l'esistenza di condizionamenti, limitazioni, influenze e presupposti all'esercizio della nostra libertà. Tuttavia, un atto è libero proprio perché, nel compierlo, il soggetto è - e si riconosce come - qualcuno che può ascrivere a sé quanto è stato fatto, al netto di tutto questo.

¹⁰ Rinviamo, al riguardo, a quanto già detto in A. PETAGINE, *Profili dell'umano*, cit., pp. 73-87.

¹¹ Su questo aspetto, rinviamo al testo - ormai un classico - di F. CHABOD, *Storia dell'idea di Europa*, Laterza, Roma-Bari 1995.

¹² Cfr. M.C. NUSSBAUM, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, tr. it. R. Falcioni, Mulino, Bologna 2011, p. 154.

Mettere l'intelligenza nei nostri vissuti assomiglia al lavoro di accordatura di uno strumento, accordatura che richiede tempo, pazienza, esercizio. Per questo motivo, dobbiamo chiederci quali sono gli atteggiamenti, gli stili, i comportamenti che ci mettono nelle condizioni ottimali per coltivarla.

Non c'è dubbio che vi sia un senso, secondo il quale «coltivare la propria intelligenza» significhi acquisire o mantenere in esercizio una serie di abilità, competenze o tecniche che possiamo utilizzare con profitto. Questo è un aspetto di indubbio valore ed efficacia; però non è quello che ci interessa mettere a fuoco qui. Qui invece vorremmo riflettere su quelle caratteristiche che costituiscono una sorta di «etica dell'intelligenza»: l'apertura, piuttosto che la chiusura mentali, l'onestà intellettuale, piuttosto che la postura ideologica, la capacità critica, piuttosto che la pigra adesione allo stereotipo. Trattati come questi, infatti, sono quadri mentali, disposizioni di carattere, stili di pensiero che incidono sulla nostra interazione con la realtà, con la nostra percezione di noi stessi e sul nostro modo di comportarci con gli altri.

Possiamo facilmente constatare quanto apprezziamo le persone impegnate nello sviluppo di un sano pensiero critico, quelle che cercano di capire le situazioni nella loro concretezza e nella loro complessità, che sono riflessive e prima di sparare giudizi desiderano approfondire; quelle che sono sinceramente spinte a conoscere e a comprendere anche posizioni diverse dalle proprie. Ci sembrano degne di stima – e coraggiose – le persone che appaiono libere di dire quello che pensano, soprattutto quando non si dimenticano di pensare a quello che dicono. Inoltre, ha certamente qualcosa di nobile il non volersi fare condizionare troppo dalle prime impressioni, il non voler saltare subito a certe conclusioni, anche quando farlo sarebbe facile o quando strapperebbe, nell'immediato, qualche consenso. Inoltre, rispetto ad un'opinione o a una notizia, ci sembra sempre migliore chi ricerca riscontri e verifiche nella realtà dei fatti rispetto a chi non si preoccupa di farlo.

Non solo apprezziamo – in positivo – chi si comporta così, ma siamo anche pronti a condannare con severità chi non lo fa. Infatti, biasimiamo, anche con espressioni colorite, l'essere faziosi, ottusi, sciocchi. Pronti a scandalizzarci della mancanza di ragionevolezza negli altri, lo siamo un po' meno quando si tratta di prendere coscienza del modo in cui ragioniamo noi stessi. Ciascuno di noi può dire di aver conosciuto diverse persone intolleranti, superficiali, sciocche, chiuse mentalmente e intellettualmente disoneste, ma nessuna che avrebbe accettato di buon grado di sentirselo dire.

Proprio perché certi stili di pensiero e di valutazione non sono innati, né basta avere titoli scientifici o accademici per possederli, noi possiamo – dobbiamo – continuare ad impegnarci, in ogni fase della nostra vita, a lavorare su noi stessi per acquisirli, per consolidarli o anche solo per renderli più omogenei. In effetti, può capitare di essere più razionali in un ambito della vita personale e meno in un altro, più aperti mentalmente con alcune persone e meno con altre, più capaci di una corretta valutazione assumendo un ruolo piuttosto che assumendone un altro.

È certamente significativo registrare, soprattutto all'interno del dibattito anglosassone, un rinnovato interesse per queste che possono essere definite «virtù della mente», come recita il titolo di un noto libro, scritto da Linda Zagzebski¹³. Il fatto stesso che questi autori parlino di «virtù», riprendendo il lessico tipico della filosofia greca, è importante. La nozione greca di virtù (*areté*), infatti, è legata in modo diretto a quanto stiamo cercando in questo capitolo. Essa infatti significa «eccellenza» e quando viene applicata al nostro modo di comportarci, indica una disposizione *consolidata* – o che stiamo sinceramente cercando di consolidare – nel mettere in atto il comportamento migliore possibile, in merito ad una precisa dimensione della nostra vita: nell'attivazione e nell'esercizio dell'intelligenza, nel costruire questo o quell'aspetto della personalità, nel gestire questa o quella emozione. L'uomo «virtuoso», in questo senso, non è quindi il «bravo bambino» che fa bene il compitino, né un rigido e passivo osservatore di regole. L'uomo virtuoso è innanzitutto qualcuno che desidera sinceramente dare il massimo di sé e si sforza di essere migliore. Per questo, al netto delle imperfezioni, delle scivolate, degli errori che tutti possiamo fare, egli appare come una persona che si comporta piuttosto stabilmente in un certo modo, perché ha assunto convintamente dei precisi stili di pensiero e di condotta.

Essere mentalmente aperti, attenti al riscontro, intellettualmente onesti e profondi: perché tutto questo è così importante per noi? Torniamo così a riflettere su un punto che è già comparso in altre

¹³ Si vedano al riguardo almeno E. Sosa, *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1991; ID., *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I*, Clarendon, Oxford 2007; L.T. ZAGZEBSKI, *Virtues of the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; J. BAEHR, *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*, Oxford University Press, New York 2011. Il lettore italiano può consultare M. CROCE, *Epistemologia delle virtù*, «APheX» 15 (2017) in http://www.aphex.it/public/file/Content20170427_APhEx15,2017TemiEpistemologiaVirtuCroceDEF.pdf. (data di accesso: 20/10/2019); ID., *L'epistemologia delle virtù (Bibliografia tematica)*, «Acta Philosophica» 27 (2018) pp. 369-386; R. MINELLO, *Incidenza delle virtù epistemiche e del carattere nell'educazione dei talenti*, «Formazione & Insegnamento» XVI (2018), 101-121.

occasioni, all'interno del nostro discorso. Abbiamo già visto infatti che il motore profondo della nostra domanda etica sta proprio nel chiedersi che cosa ci stia davvero a cuore; abbiamo parlato del legittimo desiderio di autenticità e del fatto che la felicità che desideriamo debba essere vera; abbiamo visto che, tra le tensioni inestirpabili del nostro cuore, c'è indubbiamente l'*aspirazione alla verità*. Che cosa significa esattamente la verità per noi? Perché è così importante? In che senso il prendercela a cuore ci rende migliori?

La risposta a queste domande può essere data su più livelli. In prima battuta, possiamo dire che la verità lega a sé il raggiungimento di tutti gli altri beni vitali. Potrebbe essere facile pensare «non c'è nessuna verità», quando si sta discutendo – al caldo e al sicuro – di politica, di filosofia o di religione. Lo è un po' di meno farlo se stai mangiando qualcosa di cui ignori la provenienza, se vuoi creare una relazione di fiducia, oppure se pretendi giustizia perché ti senti vittima di un torto. Abbiamo bisogno della verità, e *sempre* la pretendiamo, quando c'è in gioco qualcosa che ci sta a cuore.

Per comprendere l'importanza che ha per noi la verità, possiamo ripartire da quello che già diceva Platone: vero è il discorso che dice «come stanno le cose»¹⁴. Proprio in quanto dotati di vita, di intelligenza e di volontà, non possiamo fare a meno di chiederci proprio questo – «come stanno le cose?» –, cercando quindi di capire come siamo fatti noi, che cosa è davvero benefico e che cosa invece danneggia realmente noi e le persone a cui teniamo. In effetti, che cosa sono l'apertura mentale, l'attenzione a produrre riscontri puntuali, la fedeltà ai fatti, la capacità di ascoltare le opinioni altrui, se non disposizioni con cui noi affinare la nostra capacità di arrivare a capire come stanno le cose, nella scienza, nelle relazioni, nell'amministrazione della giustizia? Se tutto fosse relativo (tralasciamo per ora la contraddizione in termini contenuta nella frase, dato che l'affermazione «tutto è relativo» non è relativa...), se davvero non ci fossero che semplici opinioni, se nessuna autentica conoscenza fosse possibile, perché mai dovremmo diventare curiosi, metterci in discussione, correggere i nostri giudizi, lottare contro le ingiustizie? Nessuno scienziato, nessun filosofo, nessun magistrato si darebbe tanto da fare, senza l'intimo desiderio di scoprire come stanno davvero le cose, pur nella consapevolezza che il sapere e la giustizia umani sono, per loro

¹⁴ Cfr. PLATONE, *Cratilo*, 385b.

natura, sempre suscettibili di errori, approfondimenti, revisioni, riconsiderazioni¹⁵.

Così, mi pare interessante il fatto che, proprio mentre stiamo scrivendo, non siano poche le *domande di verità* che vediamo rivolgere al potere politico, ai potentati economici, alla magistratura, al mondo dei *media*: pretendiamo che i politici e i giornalisti non ci raccontino frottole, che la giustizia faccia il suo corso senza depistaggi, che i concorsi e le nomine pubbliche siano trasparenti, che la scuola e l'università ci diano formazione e cultura adeguate, per metterci nelle condizioni di valutare noi stessi come stanno le cose.

Certamente, dobbiamo distinguere tra la sincera ricerca della verità, insieme al fatto di esigerla legittimamente a livello personale, sociale e politico, con l'assumere atteggiamenti *dogmatici*¹⁶. Il dogmatico infatti non è semplicemente la persona che ha delle convinzioni precise (dobbiamo ammettere, se non siamo ipocriti, che quelle ce le abbiamo tutti), ma colui che si *fossilizza* sulle proprie convinzioni, a tal punto da *non tollerare nemmeno che se ne parli*, riversando pericolosamente questo atteggiamento nelle relazioni. Così, a livello personale, egli farà fatica a coltivare rapporti con chi non gli dà sempre ragione; a livello socio-politico lo si potrà riconoscere in chi si adopera non certo a discutere, bensì a criminalizzare e a squalificare semplicemente chi non la pensa come lui. Al piano della ragione e delle ragioni, il dogmatico preferisce la strada della colpevolizzazione e del discredito, senza disdegnare, in certi casi, la manipolazione delle opinioni e delle notizie: tutte

¹⁵ «In età contemporanea – scrive Rita Minello – l'erosione dell'ideale della correttezza è stato accelerato dal predominio del relativismo, del postmodernismo e delle altre dottrine della "verità-negata": dal momento in cui tutte le "verità" sono "costruzioni" o "semplici opinioni", allora non c'è bisogno di impegnarsi nel riconoscimento delle condizioni di fiducia o di regolazione del comportamento intellettuale. Né si potrebbero sollecitare le ragioni educative a instillare negli studenti un "orientamento fondamentale" verso i beni intellettuali come la verità, se non esistono verità verso le quali devono essere orientati» (R. MINELLO, *Incidenza delle virtù epistemiche e del carattere nell'educazione dei talenti*, cit., p. 112). La denuncia della relazione stretta tra chiusura mentale e relativismo culturale è uno dei tratti fondamentali de *La chiusura della mente americana* di Allan Bloom: «I recenti tentativi della scienza di cogliere la situazione umana – relativismo culturale, storicismo, distinzione tra fatto e valore – sono il suicidio della scienza. La cultura, cioè la chiusura, regna sovrana. Ciò che insegniamo è l'apertura alla chiusura» (A. BLOOM, *La chiusura della mente americana*, cit., p. 37).

¹⁶ Teniamo a precisare che prendiamo qui i termini «dogmatico» e «dogmatismo» per inquadrare una precisa figura del rapporto con la verità, che appare facilmente rintracciabile nel linguaggio corrente. Non intendiamo quindi «dogma» e «dogmatico» secondo il significato specifico che assume invece nella tradizione cattolica, quando parla di «dogma» o di «teologia dogmatica».

pratiche che non vedrebbero certo la verità dalla sua parte, ma all'opposizione...

Ben diversa è la logica tipica della ricerca della verità: essa esige l'impegno a ripensare costantemente il valore di quello che si pensa e si crede¹⁷, misurandosi in maniera onesta e feconda con gli altri¹⁸. Il punto cruciale, per comprendere la differenza tra il dogmatismo e la genuina passione per la verità, sta nel fatto che la verità non è una cosa, né una formula che si recita a pappagallo e neppure un'arma da brandire contro qualcuno. La verità è piuttosto una certa *relazione* con la realtà, relazione che sorge dalla volontà di capire – continuiamo a dirlo, con Platone – come stiano realmente le cose. Per questo motivo, chi cerca la verità, cerca innanzitutto un modo corretto, un modo *adeguato*, di stare nella realtà e di guardarla.

4. Capire e capirsi: una lezione da Aristotele

Fino a questo momento abbiamo parlato soprattutto dell'acquisizione di stili e di atteggiamenti che ci consentano di *cercare* la verità. Meno scontato è chiedersi se e come siamo capaci di riconoscerla, quindi di pensare e di agire sulla base di essa. Se ci trovassimo nella condizione di possedere conoscenze vere di qualche tipo, o di cogliere con chiarezza che cosa è giusto, che cosa significherebbe questo per noi? A che cosa potrebbe portare? In altre parole, in che cosa non solo e non tanto la ricerca, ma precisamente *l'accesso* alla verità ci renderebbe migliori?

Abbiamo visto che il dibattito contemporaneo si sta concentrando – e giustamente – sul fatto che la ricerca della verità sia capace di suscitare in noi l'adozione di certi stili di pensiero e di azione. A questo si può però ancora aggiungere un

¹⁷ Scriveva in una bella pagina Severino: «la verità non consiste nel semplice significato di un'affermazione, ma nell'istituzione del valore di questa, ossia nel suo rivelarsi capace a togliere ogni possibile modo di negazione di ciò che essa affermazione mette appunto innanzi. Aver presente o non ricordare altro che il contenuto semantico dell'affermazione, cioè non vederne il valore, non è essere nella verità. Vi si è solo in quanto se ne è testimoni» (E. SEVERINO, *Riflessioni sul senso della verità*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 53 (1961), p. 11).

¹⁸ Mi pare del tutto condivisibile quanto afferma qui Francesca d'Agostini: «Se do pugni sul tavolo, è perché rinuncio a lavorare criticamente alla verifica delle credenze; se presumo di avere lo sguardo di Dio, rinuncio di fatto al lavoro dell'*aletheia*, per entrare nel regime delle narrazioni personali (quel che io credo) o sociali. [...]. La verità è "necessaria" per la democrazia, ma non come il cibo per la vita, bensì come l'acqua per la pioggia: è il materiale costituente, ciò che informa e modella tutte le sue articolazioni» (F. D'AGOSTINI-M. FERRERA, *La verità al potere. Sei diritti aletici*, cit., pp. 34 e 40).

tassello. La filosofia, fin dai Greci, ha sviluppato un'attitudine ancora più profonda e più radicale: la consapevolezza che la verità è la cosa più importante per noi, perché il meglio che ad un uomo possa accadere è proprio di potere *capire*. Capire ci rende migliori, perché ci libera dalla morsa dell'ignoranza e dell'ottusità. Per questo, ci si può chiedere quale tipo di eccellenza umana generi il capire. Questo è proprio quello che ha fatto Aristotele, quando ha trattato delle «virtù del pensiero», che egli identifica con la conoscenza, la competenza tecnica, la saggezza, la sapienza, la capacità di individuare i principi che stanno alla base dell'uso stesso della nostra ragione (è quello che Aristotele chiamava «intelletto»)¹⁹. Egli intendeva sottolineare che a chi sa, a chi coltiva le proprie genuine competenze, a chi si sforza di capire (e quindi poi arriva anche a farlo), si aprono scenari che sono preclusi a chi non sa e soprattutto a chi non vuole impegnarsi per capire meglio il mondo che lo circonda. Capire e capirsi (nel doppio significativo riflessivo e relazionale) non sono solo condizioni necessarie per la promozione della conoscenza e della scienza, ma sono fondamentali anche per stabilire la giustizia tra le persone e per impostare al meglio le nostre relazioni. Così, Aristotele ci lascia questa feconda osservazione:

Quella che chiamiamo "comprensione", per cui diciamo che certi uomini sono "indulgenti", cioè che hanno comprensione, è un corretto giudizio su ciò che è equo. Prova: soprattutto dell'uomo diciamo che è disposto all'indulgenza, e che è equo l'avere indulgenza in certi casi. L'indulgenza è una comprensione che giudica correttamente di ciò che è equo: e giudica correttamente quanto giudica equo ciò che lo è veramente²⁰.

Sviluppare l'intelligenza non significa in effetti limitarsi a conoscere tante cose: significa diventare persone che, in forza della propria esperienza di vita, della propria saggezza e dell'altezza della propria riflessione sono disposte a mettere in gioco il meglio, innanzitutto perché *sanno vederlo*, dentro se stessi, nella realtà che interpella il loro desiderio di conoscere e negli altri che li circondano.

¹⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 3-13, 1139b14-1145a11.

²⁰ Cfr. Ivi, VI, 11, 1143a19-24.