

La formazione del giudizio personale negli affari pratici: Una visione epistemologica

José Angel Lombo

Abstract

Nella nostra attuale situazione culturale osserviamo una crescente espansione dell'informazione insieme a una proliferazione di opinioni e interpretazioni. Questa situazione è stata intensificata dall'emergenza sanitaria causata dal virus covid 19. Il nostro studio mira a fornire le chiavi per la formazione di un giudizio personale nel campo pratico, in modo che possa indirettamente servire da guida per la gestione delle informazioni relative alla pandemia. Cercheremo di illustrare, in primo luogo, la specificità della conoscenza pratica, descrivendo le sue fonti e condizioni, così come la portata della verità pratica, che tale giudizio permette di raggiungere. In secondo luogo, indicheremo i fattori che influenzano positivamente e negativamente il giudizio personale. Da un lato, indicheremo alcuni elementi esterni che ostacolano o impediscono l'accesso alle informazioni, come la disinformazione, la disinformazione e le fake news. Dall'altro lato, ci concentreremo sulle disposizioni interne del giudizio pratico, in particolare le virtù intellettuali e morali. In questo contesto, tratteremo più in dettaglio la prudenza come virtù dianoetica. Concluderemo sottolineando l'importanza delle virtù nel raggiungimento del pensiero critico e di quest'ultimo nella costruzione di un accesso stabile all'informazione.

Parole chiave: conoscenza pratica; giudizio personale; virtù intellettuali; informazione; epistemologia delle virtù; pensiero critico

Introduzione

È stato riportato che Hiram W. Johnson, senatore della California, disse al Senato degli Stati Uniti nel 1917 questa frase: “La prima vittima quando arriva la guerra è la verità”¹.

¹ Poco tempo prima di lui, il politico britannico Philip Snowden, ha scritto quasi lo stesso nella sua introduzione al libro: Edmund Dene Morel. 1916. *La verità e la guerra*. Londra: National Labour Press. Il contesto era anche la prima guerra mondiale. Su altre possibili

La cornice drammatica era allora la prima guerra mondiale. Il nostro contesto oggi, con l'esplosione della pandemia COVID 19, è diverso, ma non siamo su un ambiente meno drammatico e la verità è ancora una perdita possibile ma devastante.

In un periodo di disordini, sembra riconosciuto che la vita viene spesso scambiata con la sopravvivenza, e i valori umani fondamentali scambiati con interessi ciechi. Quindi, in tempi in cui sono in gioco le basi dell'umanità e l'umanità in ogni singola persona, la prima linea di difesa dovrebbe essere la conoscenza e la lucidità. La questione è come essere abbastanza lucidi non solo per vedere la realtà, ma anche per vedere gli ostacoli che ci impediscono di vederla. Quando questo diventa difficile, può succedere che si rinunci alla verità o che si accettino dei sostituti di essa.

Alla ricerca della verità

Il problema dello scetticismo è vecchio come il pensiero e si è manifestato in molte forme nel corso della storia. Si può dire che sia un cespuglio che si è intrecciato con l'albero della conoscenza umana. Le ragioni della sua esistenza sono varie, ma alla fine possono essere ridotte all'esperienza dell'errore e dell'inganno.

Se teniamo presente che le fonti della nostra conoscenza non sono solo quelle che provengono dalle nostre prove sensoriali individuali, ma anche quelle che derivano dalle nostre relazioni con gli altri, possiamo riconoscere la fiducia come un fattore essenziale nella ricerca della verità.

È impossibile per noi avere esperienza diretta di tutto ciò che ci è utile nella vita o che può potenzialmente arricchirci. Sembra che lo scrittore italiano Emilio Salgari abbia scritto molti romanzi sui mari della Malesia e delle Indie Occidentali alla fine del

fonti di questa citazione, vedi: <https://quoteinvestigator.com/2020/04/11/casualty/>.

Accesso 1 maggio 2021.

1800 senza aver mai lasciato il nord Italia. Naturalmente, niente di quello che ha scritto sarebbe stato almeno minimamente plausibile se non fosse stato elaborato attraverso la fiducia, da parte dello scrittore e da parte dei lettori.

La conseguenza più diretta dello scetticismo è il relativismo, teorico e pratico. Se non c'è verità, non c'è nulla al di là del proprio punto di vista e dell'utile strettamente individuale. Solo se c'è verità si può pensare a qualcosa di comune e, quindi, ci può essere un dialogo. Per questo la verità è considerata una parte essenziale del bene comune nella società. Il relativismo, invece, è il miglior terreno di coltura per il fanatismo, perché dalla negazione della verità si passa a imporre i propri interessi.

L'interesse di una parte può sembrare altruistico o addirittura il migliore per tutte le parti, ma quando la verità viene sacrificata e perde la sua priorità, la coesistenza viene pervertita, perché non c'è un terreno comune su cui soffermarsi. La vera minaccia all'essenza dell'uomo, diceva Heidegger, sta nel privare il linguaggio della sua ragione come casa dell'essere, distruggendo la dimora dove l'uomo abita nella verità dell'essere (1977, 199).

La priorità della verità significa che il primo approccio alla realtà deve essere quello del rispetto. Solo se rispettiamo la verità delle cose, le cose come sono, possiamo rispettarci a vicenda. In un dialogo tra il filosofo italiano Gianni Vattimo e il filosofo francese René Girard, il primo sosteneva che lo slogan *amicus Plato sed magis amica veritas* ["Platone amico, ma la verità più grande"] dovesse essere capovolto: *amica veritas sed magis amicus Plato* ["la verità amica, ma Platone più grande"]. La ragione di ciò, sosteneva, è che la priorità della verità è sempre stata addotta per giustificare il rogo degli eretici o dei libri. A questo Girard ha risposto: "Non vedo la proposizione *amica veritas sed magis amicus Plato* molto diversa dal suo contrario. Per me sono la stessa cosa" (Vattimo & Girard 2016). Girard negava che il relativismo dissolvesse

l'opposizione tra verità e amicizia, poiché tale opposizione ignora che la verità è ciò che mi permette di riconoscere la dignità degli altri.

La verità è il terreno comune del rispetto e della libertà. Per questo motivo, Goethe aveva affermato che “Tutte le leggi e le regole di condotta possono essere ridotte in ultima analisi ad una sola: alla verità” (Goethe & Müller 1870, 27). Come superare, allora, i limiti dell'esperienza individuale senza cadere nella credulità? Come evitare uno scetticismo sterilizzante di fronte all'esperienza dell'inganno o al labirinto della disinformazione? È necessario non solo recuperare il valore della conoscenza, ma anche difenderla e rafforzarla.

Giudizio pratico

Aristotele afferma che “tutti gli uomini per natura desiderano conoscere” (Metafisica I, 1, 980 a 1), e va oltre sostenendo che “il genere umano vive anche di arte e ragionamenti” (Metafisica I, 1, 980 a 27-28). L'essere umano desidera conoscere, e lo desidera non solo come un obiettivo tra gli altri, ma come quello in cui afferma la sua umanità, perché la nostra natura è radicalmente aperta all'essere attraverso la conoscenza e l'amore. Sant'Agostino d'Ippona si chiedeva: “Di cosa sarà avido l'uomo, a quale scopo manterrà sano il suo palato interiore, il suo gusto esercitato, se non per mangiare e bere sapienza, giustizia, verità, eternità?” (In Ioan. 26, 5). La conoscenza è il cibo più elementare e necessario. Come mantenere sano il nostro palato interiore?

Abbiamo detto prima che nei momenti di crisi la prima linea di difesa dovrebbe essere la conoscenza e la lucidità. Tuttavia, lucidità significa prima di tutto apertura alla realtà. La nozione classica di contemplazione è proprio questa, “uno sguardo puramente ricettivo sulla realtà” (Pieper 1998, 77). Questo è il punto di partenza della conoscenza: essere fedeli all'essere davanti a noi. Per questo Aristotele diceva che la conoscenza più

alta è contemplativa, cioè ricettiva dell'essere senza cercare di modificarlo (Ethica Nicomachea X, 8, 1178 b 20-22).

La conoscenza umana però non è solo teorica, ma anche pratica e produttiva. La scienza ci dice come stanno le cose, ma spesso ci interessa come comportarci o cosa fare con la scienza. Anche la conoscenza scientifica o il semplice resoconto storico ha una componente pratica: vale la pena indagare su un problema? Quali sono le conseguenze dell'ottenimento di certi dati? È rilevante nelle mani di chi cade una certa informazione? Lo sviluppo della scienza in tempi di guerra o durante una crisi sanitaria -come quella attuale- ci mostra che la conoscenza non può essere separata da precise motivazioni pratiche. Non ogni riferimento alla pratica equivale a un interesse egoistico o a un pragmatismo senza scrupoli, ma il bene e il male sono sempre intrecciati al nostro desiderio di conoscere le cose (Stanley 2005, 88-89). Anche se la conoscenza di per sé non ci rende buoni, non possiamo essere buoni senza conoscenza.

Aristotele ha sottolineato che la conoscenza umana non è omogenea in relazione ai diversi oggetti. Nel regno delle azioni umane, la nostra conoscenza è di tipo pratico e segue linee guida specifiche, diverse da un approccio puramente teorico. Quindi, dice il filosofo, “non si deve cercare la precisione allo stesso modo in tutte le discussioni” (Ethica Nicomachea I, 3), il che significa che, nelle questioni pratiche, dobbiamo accettare la probabilità e la plausibilità, piuttosto che cercare dimostrazioni esatte. La conoscenza pratica tuttavia non è vaga o solo imprecisa, ma trascende un approccio puramente descrittivo alla realtà per diventare applicabile, cioè per dirigere le azioni verso fini particolari.

La conoscenza pratica ha un'enorme rilevanza nell'ambito tecnico-artistico, ma soprattutto nella sfera morale (Aristotele, Ethica Nicomachea VI, 4, 1140 a 1-10).

Bisogna però notare che la ragione pratica non è una potenza distinta da quella teorica,

ma un altro tipo di attività intellettuale (Aristotele, De Anima III, 10, 433 a 14), secondo abitudini diverse.

Da un lato, la ragione teorica elabora i suoi contenuti in campi come la matematica, la fisica o la biologia e li sistematizza come “scienza” (*episteme*). Dall’altro, la ragione pratica può anche essere applicata alle cose attraverso le abitudini. Tuttavia, bisogna notare che Aristotele distingue due tipi di attività: l’azione (*praxis*) e la produzione (*poiesis*). Di conseguenza, la ragione pratica può essere applicata all’azione attraverso l’abito della prudenza (*phronesis*), mentre può essere applicata alla produzione attraverso l’abito dell’arte (*techne*) (Aristotele, Ethica Nicomachea, VI, 4-5, 1119 b 22 - 1138 b 14).

Vale la pena ricordare, tuttavia, che l’oggetto della ragione pratica è la realtà stessa, sulla quale la ragione teorica riflette. Questa realtà è detta pratica nella misura in cui è conosciuta dalla ragione per svolgere un’attività. Di conseguenza, non c’è una vera distinzione tra la conoscenza di una realtà pratica e la conoscenza pratica di una realtà.

Certo, c’è spazio per una conoscenza teorica dell’azione, come avviene nella filosofia dell’azione, nella scienza storica o nella cronaca informativa. Ciò che è proprio della conoscenza pratica non è solo che descriva l’azione, come se fosse una realtà teorica, cioè come un oggetto di speculazione. Ciò che è proprio di questa conoscenza è che riconosca l’azione nel suo proprio divenire verso il suo fine, dirigendola a questo fine. Per la conoscenza pratica non basta neppure che il soggetto abbia un fine pratico meramente soggettivo (che voglia fare qualcosa di pratico con la conoscenza che ottiene), ma il carattere pratico si trova nell’oggetto proprio di questa conoscenza: l’azione, i risultati di questa azione o i mezzi per raggiungerla.

Il problema della verità pratica

Il giudizio pratico permette all’essere umano di accedere a una dimensione della

conoscenza che riceve il nome di “verità pratica”. Sebbene questa verità non sia essenzialmente diversa da quella teorica -la realtà alla quale il soggetto si apre è la stessa-, tuttavia il modo di questa apertura alla realtà è diverso. La conoscenza, nella misura in cui si adatta all’essere delle cose, scopre la verità teorica; mentre, nella misura in cui le cose si adattano ad essa, raggiunge la verità pratica. Cos’è, dunque, la verità pratica?

Non è facile dare una risposta indiscutibile e definitiva a questa domanda, e la difficoltà sta nel determinare il tema della verità pratica, cioè ciò che diciamo essere vero (o falso) in senso pratico. Anche se non è possibile raccogliere qui le diverse posizioni degli studiosi, esse possono essere riassunte almeno in due:

a) La verità pratica è propria del giudizio pratico e consiste nella corrispondenza dell’azione con la ragione pratica, conosciuta dalla ragione stessa.

b) La verità pratica si riferisce all’azione compiuta sulla base del giudizio pratico e consiste nella verità delle azioni, o la verità-in-azione, o le verità pratiche rese vere dalle azioni.

Stephen Brock (2017) propone la prima opzione, e noi condividiamo questa posizione, anche se la seconda ha forti sostenitori come Elisabeth Anscombe (1981). Quello che pensiamo si possa dire in modo sintetico è che la verità pratica consiste nel riconoscimento di tutti quegli aspetti della realtà che ci permettono di agire su di essa. Pertanto, bisogna sottolineare che ciò che è vero -sia in ambito teorico che pratico- non sono le cose, ma la corrispondenza della nostra conoscenza con esse, qualunque sia la modalità di questa conoscenza. L’attività cognitiva in cui si raggiunge propriamente la verità è il giudizio, sia teorico che pratico.

Il modo in cui la nostra conoscenza arriva alla verità pratica è attraverso il giudizio pratico. La verità pratica non è una verità inferiore alla verità teorica, è

semplicemente di un tipo diverso: quella che è propria di certi ambiti, come l'azione morale o l'attività politica. Secondo Aristotele, la verità pratica sta nella conformità che la ragione riconosce tra l'azione e il giusto desiderio:

“ciò che l'affermazione e la negazione sono nel pensiero, la ricerca e l'evitamento sono nel desiderio [...]. Ora questo tipo di intelletto e di verità è pratico; [...] della parte che è pratica e intellettuale lo stato buono è la verità in accordo con il giusto desiderio” (Ethica Nicomachea VI, 2, 1138 a 25-30).

Tale verità, dunque, non consiste solo in una questione di conoscenza, ma risulta anche dalla rettitudine dell'appetito e dalle disposizioni che permettono tale rettitudine.

Aristotele afferma quindi che

“L'uomo buono giudica giustamente ogni classe di cose, e in ciascuna di esse gli appare la verità. [...] l'uomo buono si distingue dagli altri soprattutto perché vede la verità in ogni classe di cose, essendo come la norma e la misura di esse” (Ethica Nicomachea III, 4, 1113 a 28-32).

Il giudizio pratico non determina totalmente la volontà di scegliere un fine concreto, ma nemmeno la volontà determina totalmente il giudizio pratico. Come dice Tommaso d'Aquino:

“La volontà in un certo senso muove la ragione comandando il suo atto; e la ragione muove la volontà proponendole il suo oggetto, che è il fine. Così è che l'una e l'altra potenza possono in qualche modo essere informate dall'altra” (Verità q. 24, a. 6 ad 5).

In questa circolarità tra conoscenza e volontà, il giudizio pratico raggiunge la verità attraverso buone scelte e queste diventano vere attraverso il giudizio pratico.

Come afferma Fernando Inciarte,

“decidere teoricamente del bene presuppone doversi decidere praticamente per il bene, doverlo professare, doversi pronunciare per esso, impegnarsi per esso,

donarsi ad esso, porsi o togliersi come unico pegno che ne garantisce il possesso. Il bene può essere conosciuto solo dalla propria esperienza” (2001, 108).

Opinioni autorevoli come fonti di giudizio pratico

Poiché il giudizio pratico si riferisce alla realtà pratica -l'azione, il risultato dell'azione, gli strumenti per realizzarla- il suo oggetto è qualcosa di contingente e variabile. In questo modo, le questioni pratiche non ci permettono di raggiungere la certezza assoluta, che potrebbe essere raggiunta solo di fronte a principi universali.

Tommaso d'Aquino afferma che

“la ragione pratica [...] si occupa di questioni contingenti, di cui si occupano le azioni umane: e di conseguenza, sebbene vi sia necessità nei principi generali, quanto più si scende nei dettagli, tanto più spesso si incontrano difetti. [...] In materia di azione, la verità o rettitudine pratica non è la stessa per tutti, per quanto riguarda le questioni di dettaglio, ma solo per quanto riguarda i principi generali: e dove c'è la stessa rettitudine nelle questioni di dettaglio, non è ugualmente nota a tutti” (Summa Theologiae I-II, q. 94, a. 4).

Aristotele affermava che la ragione pratica procede attraverso un ragionamento dialettico, cioè partendo da opinioni plausibili (*endoxa*) e cercando conclusioni probabili. Questo è il ragionamento caratteristico nelle questioni etiche o nelle questioni politiche. In questi ambiti, dice lo Stagirita, è conveniente partire da premesse plausibili e non cercare di farlo da proposizioni autoevidenti. Le opinioni plausibili, tuttavia, non sono semplici opinioni (*doxai*), ma quelle che hanno una particolare “autorità” per una buona ragione. Di conseguenza, non sono semplicemente l'opinione della maggioranza, ma quelle che sono più probabilmente vere, o vere nella maggior parte dei casi, e sono abbastanza buone per compiere un'azione. Perciò richiedono una sorta di purificazione, cioè un confronto con altre opinioni e una certa correzione delle imprecisioni fino a raggiungere le affermazioni più forti possibili.

Cosa sono, dunque, le opinioni plausibili (*endoxa*) e come possono essere il punto di partenza di un ragionamento che pretende di essere vero? Come dice Aristotele, esse sono “quelle che sembrano giuste a tutti, alla maggioranza, o ai sapienti, e tra queste, a tutti, o alle più note e reputate” (*Topici I*, 1, 100 b 21-23). Sebbene si parli qui di opinioni plausibili, non si tratta di una probabilità oggettiva o di una frequenza statistica, né di una certezza limitata a un numero ridotto di soggetti. Si tratta piuttosto di un certo grado di verità, cioè quello che si può ottenere da certi dati in un certo momento.

D'altra parte, gli *endoxa* sono rilevanti come mezzi per raggiungere la verità, non come criteri di verità. In altre parole, hanno valore come premesse, non come assiomi. Questo è importante, nella misura in cui queste opinioni autorevoli presuppongono una conoscenza condivisa e le conclusioni che ne derivano non sono semplicemente il risultato del consenso (Hoffe 2003, 35-36). Possiamo essere d'accordo su un'azione o su un'affermazione sulle cose; ma questo accordo può essere fondato o meno su un'opinione autorevole.

Forse un buon modo di intendere l'*endoxa* nella nostra cultura contemporanea è quello delle “certezze condivise” (diverse dalle verità consensuali). Infatti, Aristotele afferma che questo tipo di opinione è “ciò che ognuno pensa che sia veramente così; e l'uomo che attacca questa credenza difficilmente avrà qualcosa di più credibile da sostenere invece” (*Ethica Nicomachea X*, 2, 1173 a 1-2). Pertanto, gli *endoxa* non sono il risultato di un consenso, ma un “sapere condiviso”, così che possono essere considerati come il terreno comune di una cultura. Molto probabilmente sono parte integrante di ciò che Husserl chiamava *Lebenswelt*, “il mondo della vita” (Husserl 1970, 108-109).

La fiducia come quadro di giudizio pratico

Finché gli *endoxa* sono una conoscenza condivisa, richiedono anche una certa inclinazione (*euphyia*) ad accettarli, senza la quale perdono efficacia (Argomenti VIII 14, 163 b 12-16). Possiamo trovare una corrispondenza a questo concetto nella nostra attuale comprensione della “fiducia”. La fiducia sociale sembra infatti essere sia una fonte che una condizione della conoscenza pratica.

Lungi dall’essere una mera disposizione psicologica, vicina alla credulità, la fiducia può essere descritta come “l’aspettativa che nasce all’interno di una comunità di un comportamento regolare, onesto e cooperativo, basato su norme comunemente condivise, da parte degli altri membri di quella comunità” (Fukuyama 1996, 26).

La fiducia è quindi una parte essenziale del bene comune, cioè una condizione fondamentale per la convivenza umana, senza la quale non è possibile costruire una società. Stefano Zamagni ha giustamente sottolineato che “la fiducia diffusa è il vero fattore di sviluppo economico e di progresso morale di un paese” (2008, 155).

Ma la fiducia è più che una condizione della vita comunitaria: è anche una fonte di giudizio pratico, nella misura in cui allarga i limiti dell’esperienza individuale per assumere l’esperienza degli altri, sotto forma di una tradizione e di una cultura.

Nell’antichità, era possibile per un individuo abbracciare una buona parte della conoscenza umana. Se gli esseri umani sono aperti a tutta la realtà, sembra naturale che vogliano sapere tutto. Questo desiderio è alla base del famoso adagio *sapere aude*, divulgato nel secolo dei lumi, e dello spirito dell’Enciclopedia. Tuttavia, questo non è più possibile: la scienza è diventata sempre più specializzata ed è progredita lungo linee molto diverse, così che la conoscenza umana è diventata ingestibile per un singolo individuo. In larga misura, la richiesta di un lavoro di squadra e di un approccio

interdisciplinare alla ricerca, è motivata oggi dall'evidenza dei limiti di un'osservazione unilaterale.

Tuttavia, la dipendenza dalla conoscenza trasmessa da altri va oltre, e vorrei indicare due ragioni. La prima è che ci sono sfere della realtà che sono accessibili solo socialmente, e queste sono probabilmente aree cruciali per la vita umana. Alcune di queste sono la conoscenza dei valori morali, le convenzioni sociali elementari e alcune informazioni di base sul mondo fisico. La seconda ragione è che, al di là delle semplici relazioni personali immediate, la stessa conoscenza scientifica ha bisogno di una comunità impegnata nella verità per poterla abbracciare e trasmettere. In questo senso, Michael Polanyi ha concepito la comunità scientifica come una “repubblica” o “società di esploratori” alla ricerca della verità (1964, 7-19).

Istituzioni che rafforzano o inibiscono la fiducia

In larga misura, la sfiducia nella verità, che è alla base dello scetticismo, è una sfiducia negli altri come portatori di verità e negli esseri umani come capaci di conoscerla. È stato giustamente sottolineato che uno dei modi in cui la fede può aiutare la ragione è quello di ripristinare la sua fiducia nella verità (Giovanni Paolo II 1998, 6). Ma è anche vero che la fiducia reciproca tra gli esseri umani è un elemento essenziale del nostro accesso alla realtà. Un esempio fondamentale sono le relazioni intrafamiliari, soprattutto quelle materno-familiari. Quindi, nelle famiglie disfunzionali o nelle società sradicate, lo sviluppo personale armonioso e le relazioni interpersonali costruttive sono molto scarse, quasi impossibili. Invece, le relazioni di fiducia permettono di conoscere la realtà e di prendere le decisioni giuste. Pensiamo, per esempio, alle relazioni medico-paziente, all'insegnante e allo studente o, in generale, tra il cliente e il fornitore di servizi: la fiducia è alla base di ogni forma di contratto e di cooperazione umana.

Di fronte alla crescente complessità delle relazioni sociali, potrebbe sembrare che, in linea di principio, sarebbe sufficiente legiferare in modo sempre più metodico, moltiplicando le regole. La realtà dice che questo è alla fine inefficace, poiché non è possibile legiferare tutta la complessità delle relazioni umane. Le leggi devono proteggere le relazioni sociali nel contesto del bene comune, ma non saranno mai sufficienti se manca la fiducia sociale. Quindi, come afferma Niklas Luhmann (1982, 24-32), la fiducia è uno strumento indispensabile per ridurre la complessità. In questo senso, la fiducia è uno strumento adeguato per creare le condizioni del giudizio pratico. Tuttavia, sembra essere una condizione necessaria, ma non sufficiente -o, almeno, non al semplice livello individuale- per creare il quadro appropriato per i giudizi e le azioni personali.

Come ha sottolineato Zamagni, affinché la fiducia sia un fattore reale nello sviluppo della società nel suo complesso, è necessario passare dalla semplice fiducia individuale o di gruppo alla “fiducia generalizzata” (2008, 155). La creazione di fiducia generalizzata porta a un aumento di quello che la sociologia recente ha chiamato “capitale sociale”: “Mentre il capitale fisico si riferisce a oggetti fisici e il capitale umano si riferisce alle proprietà degli individui, il capitale sociale si riferisce alle connessioni tra gli individui - le reti sociali e le norme di reciprocità e affidabilità che ne derivano” (Putnam 2000, 19).

Secondo Francis Fukuyama, il capitale sociale si basa proprio sulla fiducia: “il capitale sociale è una capacità che nasce dalla prevalenza della fiducia in una società o in certe parti di essa” (1996, 26). Per questo motivo, continua, si sviluppa non solo tra individui o piccole comunità, ma anche nelle stesse istituzioni di una nazione.

Quando la fiducia raggiunge le istituzioni, consolida e genera il contesto adeguato per una vita autenticamente umana (Pontificio Consiglio della Giustizia e della

Pace 2004, n. 168). Si può dire che le istituzioni aiutano le relazioni umane ad essere fondate sulla verità, e questo contesto permette il giudizio pratico, il processo decisionale e la fioritura personale. D'altra parte, la sfiducia nelle istituzioni non solo le indebolisce, ma alla fine danneggia il bene comune e impedisce lo sviluppo degli individui. Questo minerebbe la certezza necessaria per formulare giudizi pratici adeguati alla realtà e per prendere le decisioni più efficaci in ogni caso.

Forse una delle peggiori conseguenze della corruzione delle istituzioni è la disaffezione che si genera negli individui verso la sfera pubblica, inducendoli progressivamente verso interessi particolari e deteriorando così il tessuto sociale e relazionale (Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace 2004, n. 411).

Se queste ultime riflessioni intendono sottolineare l'importanza della fiducia istituzionale in relazione al giudizio pratico, è anche importante sottolineare ciò che non deve essere confuso con la fiducia. Ci sono almeno due elementi che possono essere facilmente scambiati con la fiducia e che tuttavia sono molto diversi e persino dannosi per essa: la credulità o la fede cieca nelle istituzioni e la rinuncia all'azione personale, sottraendosi alle responsabilità corrispondenti.

In effetti, la fiducia -a qualsiasi livello, individuale o sociale- non può essere ridotta a credulità, poiché, in linea di principio, deve basarsi non solo sulla relazione personale con la fonte di informazione, ma anche sulla razionalità intrinseca del contenuto a cui si dà l'assenso. La fiducia non è equivalente alla fede, sebbene quest'ultima sia in continuità con la prima.

D'altra parte, la fiducia non può implicare la rinuncia al proprio giudizio personale e, quindi, alla propria responsabilità nelle decisioni. È stata ingiustamente attribuita al cancelliere dell'Università di Cervera -in Catalogna- una frase servile nei confronti del monarca spagnolo Ferdinando VII: "Lungi da noi, Maestà, la disastrosa

mania di pensare”. Così è stata usata successivamente, in modo beffardo, per indicare qualsiasi rinuncia al proprio pensiero in favore dei dettami del potere pubblico. In realtà, la frase pronunciata dal suddetto cancelliere, l’ecclesiastico di Barcellona Ramón Dou, non era questa, ma la seguente: “lungi da noi la pericolosa novità di divagare”. Nel contesto in cui quella frase fu scritta, si capisce che il suo autore intendeva respingere la ciarlataneria e la ricerca indiscriminata di novità (Fatás 2016). Pertanto, è più che probabile che il suo significato fosse esattamente l’opposto di quello attribuitogli nella leggenda metropolitana, cioè mettere in guardia dalla corrente principale, che confonde gli slogan con le verità.

Il giudizio pratico come atto personale

Quest’ultima osservazione ci porta a un’affermazione di importanza capitale: pensare è un atto personale. Tommaso d’Aquino, nel contesto della confutazione di un unico intelletto per tutti gli esseri umani, affermava: *hic homo intelligit*, “è questo concreto individuo umano che pensa” (Summa Theologiae I, q. 76, a. 1). Non si tratta solo di rivendicare il diritto al proprio pensiero, non sottoposto a dettami istituzionali. Il fatto è piuttosto che un pensiero non elaborato dall’individuo non è un vero pensiero, non è propriamente un’azione di pensiero. Può essere un’azione informativa o propagandistica -accettabile, a seconda dei casi- ma non un vero e proprio atto di pensiero, proprio perché non ci sarà giudizio da parte del soggetto.

Cos’è che rende un giudizio -in ambito teorico o pratico- un vero atto di pensiero e può essere la base di una libera decisione? Per rispondere a questa domanda, è utile ricordare il verbo greco corrispondente all’azione del giudicare: *krinein*. Da questo verbo deriva il sostantivo *krisis* (atto di giudizio), l’aggettivo *kritikon* (proprio del giudizio) e un altro sostantivo derivato, *kriterion* (elemento del giudizio). La semantica di questi termini è abbastanza ampia, ma basti questa nota per indicare ciò

che ci sembra essenziale nell'atto di giudicare: separare il buono dal cattivo, pensare criticamente.

Come atto di pensiero, il giudizio è un atto personale. Ma è personale anche per un'altra ragione. Nella misura in cui è un giudizio pratico, è ordinato all'azione.

L'azione libera è immediatamente fondata su tale giudizio, anche se è lontanamente fondata sulla conoscenza teorica. Aristotele affermava che: "le azioni e le produzioni riguardano tutte l'individuo" (Metafisica I, 1, 981 a 16-17). Pertanto, l'applicazione della conoscenza all'azione, caratteristica del giudizio pratico, è un atto strettamente personale. Si può esercitare un'azione su consiglio o comando di un altro, ma non si può fare un giudizio pratico da parte di un altro.

Michael Polanyi ha ampiamente elaborato la rilevanza della conoscenza scientifica come atto personale del ricercatore (1974), ma questa caratteristica risalta nel caso del giudizio pratico, come conoscenza orientata all'azione. Come ha sottolineato Karol Wojtyła, "sebbene l'essere sia anteriore all'azione, e quindi la persona e il suo valore siano anteriori e più fondamentali del valore dell'azione, è nelle azioni che la persona si manifesta" (Wojtyła 1979, 265). Pertanto, il giudizio pratico appare come un atto personale di particolare rilevanza, anche se non è ancora un'azione o una produzione.

Fattori che influenzano il giudizio pratico

Nella misura in cui il giudizio pratico si riferisce all'azione, esso richiede l'accordo tra l'azione e la retta ragione per essere vero. Allo stesso tempo, perché la ragione sia giusta, sono necessarie certe disposizioni, poiché -come ha sottolineato Aristotele- "secondo la natura di ciascuno, così gli sembra il fine" (Ethica Nicomachea III, 5, 1114 a 30 - 1114 b 1). Pertanto, sembra chiaro che nel giudizio pratico le disposizioni giocano un ruolo molto importante. Infatti, Aristotele afferma che "la malvagità ci

perverte e ci fa ingannare sui punti di partenza dell'azione. Perciò è evidente che è impossibile essere praticamente saggi senza essere buoni” (Ethica Nicomachea VI, 12, 1144 a 35).

Le disposizioni di cui si parla qui si riferiscono sia alla conoscenza della realtà che alla volontà di compiere azioni; e, quando sono conservate stabilmente, costituiscono ciò che Aristotele chiamava “virtù”. Per lui, infatti, l'individuo virtuoso è autogovernato (*enkrates*) e quindi può prendere decisioni libere. Invece, l'individuo non virtuoso non ha autogoverno (è *akrates*): possiede una conoscenza vaga e generica dei fini della sua azione, ma la sua affettività non è chiaramente e fermamente orientata ad essa, e quindi ha un giudizio pratico confuso. Il non virtuoso sa, in generale, che deve prendere una buona decisione, ma non sa come prenderla concretamente. Al contrario, l'individuo virtuoso è effettivamente autogovernato e, di conseguenza, il suo giudizio pratico riconosce adeguatamente i suoi fini, permettendo così una libera scelta (Ethica Nicomachea VII, 3 1146 b 8 - 1147 b 18).

Sembra chiaro che, affinché il giudizio pratico sia vero e quindi fattibile per una decisione giusta, sono necessarie disposizioni adeguate, sia per gli elementi interni che per quelli esterni, che sono strettamente correlati.

Tra gli elementi interni, vale la pena menzionare gli stati affettivi e le abitudini precedentemente acquisite. In primo luogo, il giudizio pratico richiede un particolare controllo dell'affettività propria del soggetto, controllo che è certamente compromesso nel caso di stati emotivi di particolare intensità. Le emozioni, infatti, filtrano in qualche modo le informazioni che riceviamo e i giudizi valutativi su di esse, ma in generale è possibile riconoscere questa condizione dell'esperienza e mantenere la rettitudine dei giudizi pratici. Non è così nel caso di “stati emotivi alterati”, di segno sia positivo che negativo, in relazione ai valori percepiti. Questa è la situazione che Aristotele chiama

akrasia, mancanza di autogoverno. Con essa, si è impossibilitati a formulare giudizi pratici adeguati e decisioni corrette.

D'altra parte, le abitudini acquisite in precedenza influenzano anche i giudizi pratici. Se si tratta di abitudini viziose, esse riducono la padronanza del soggetto sull'azione, favorendo che il soggetto sia mosso da stimoli esterni fuori dal suo controllo. Nel caso di abitudini virtuose, invece, queste disposizioni favoriscono la padronanza del soggetto sulla propria azione, così che egli raggiunge ciò che Aristotele chiama *enkrateia* (Ethica Nicomachea, VII, 1151 b 35 - 1152 a 3).

Le abitudini virtuose permettono quindi al soggetto di formulare un giudizio pratico adeguato alla realtà. Tali abitudini non sono solo morali, ma anche intellettuali. Nel primo caso, aiutano a moderare i nostri desideri e Aristotele le ha chiamate "virtù morali"; d'altra parte, queste ultime ci permettono di ordinare le nostre conoscenze e il Filosofo ha dato loro il nome di "virtù intellettuali" (Ethica Nicomachea I, 13, 1103 a 3-10).

Insieme alle disposizioni interne, menzionate da Aristotele quando si parla di giudizio pratico e decisione, dobbiamo menzionare alcuni elementi esterni, che hanno acquisito una notevole importanza nella nostra situazione attuale. Come abbiamo già sottolineato, sono strettamente legati alle disposizioni interne, in quanto possono modificarle, aiutando o ostacolando i giudizi pratici.

Misinformazione, disinformazione, fake news

Abbiamo parlato in precedenza della fiducia come quadro appropriato per il giudizio pratico e delle istituzioni come possibili potenziatori o inibitori della fiducia. Ora faremo riferimento a tre fattori della sfera pubblica che possono avere e hanno un'influenza negativa sul giudizio pratico: disinformazione, disinformazione e fake news.

Ci sono, tuttavia, altri fattori di una certa importanza (propaganda, pettegolezzi, diffamazione, ecc.), che non tratteremo ora, soprattutto perché si sono storicamente evoluti e socialmente espansi nelle tre forme menzionate. Diciamo, fin dall'inizio, che si tratta di deformazioni volontarie della verità e che, dal punto di vista morale, sono nel regno della menzogna. Poiché il nostro punto di vista ora è fondamentalmente epistemologico, descriviamo brevemente come questi fattori influenzano - negativamente- la conoscenza, e più specificamente il giudizio pratico.

È abbastanza ovvio che la percezione della verità, nella comunicazione umana, passa attraverso la retorica e la persuasione. In altre parole, per comunicare la verità non basta trasmettere informazioni, ma bisogna farlo in modo convincente. Ora, proprio perché la percezione della verità non dipende solo dal contenuto della conoscenza, ma anche dal modo in cui essa viene trasmessa nel linguaggio, succede allora che si apre la possibilità di controllare questa trasmissione per scopi alternativi (non necessariamente perversi).

Se vogliamo stabilire una differenza tra i fattori sopra menzionati, possiamo dire che 1) la disinformazione è un'informazione falsa che viene diffusa, indipendentemente dal fatto che ci sia l'intenzione di ingannare; 2) la disinformazione è un'informazione deliberatamente fuorviante, che manipola il resoconto dei fatti; 3) le fake news sono informazioni volutamente fabbricate, fuorvianti o del tutto inventate che imitano la forma di comunicazione oggettiva (Bennett & Livingston 2021, 3-40).

Le finalità di queste deviazioni nella trasmissione delle informazioni possono essere varie, ma di solito sono in linea con il controllo del potere politico o del profitto economico. Oggi si parla, per esempio, di un "mercato dell'attenzione", cioè uno spazio di domanda e offerta il cui prodotto consiste nel dirigere l'attenzione dei potenziali clienti (Patino 2019). Sebbene queste attività o "nuovi mercati" non siano

necessariamente dannosi, fanno un uso fortemente strumentale dell'informazione, per cui si muovono facilmente nella sfera dei tre fattori sopra citati.

In primo luogo, la disinformazione ha un doppio risultato, oggettivo e soggettivo: ostacola l'esercizio del giudizio pratico e di conseguenza genera scetticismo. Sebbene non includa intrinsecamente un'intenzione fuorviante, implica tuttavia una responsabilità, poiché è spesso il risultato della fretta, della pigrizia o semplicemente della debolezza nella ricerca e nella trasmissione di informazioni oggettive.

È forse nel regno della disinformazione che possiamo collocare ciò che di solito si chiama "stronzate", a cui Harry Frankfurt ha dedicato acute riflessioni:

"Quando un uomo onesto parla, dice solo ciò che crede essere vero; e per il bugiardo, è corrispondentemente indispensabile che egli consideri le sue affermazioni come false. Per il bullshitter, invece, tutte queste scommesse sono annullate: non è né dalla parte del vero né dalla parte del falso" (Frankfurt 2005, 56).

Si tratta di un fenomeno che si sta diffondendo in modo allarmante non solo nelle relazioni comuni, ma anche nelle comunicazioni ufficiali e nei lavori scientifici. È preoccupante nella situazione attuale la proliferazione di affermazioni pseudo-scientifiche che vengono proprio da scienziati (e molti di più da non scienziati). Francoforte trova una possibile spiegazione di questa proliferazione nella pressione (reale o immaginaria) di dover parlare di ciò che non si conosce:

"Le stronzate sono inevitabili ogni volta che le circostanze richiedono a qualcuno di parlare senza sapere di cosa sta parlando. Così la produzione di stronzate è stimolata ogni volta che gli obblighi o le opportunità di una persona di parlare di qualche argomento superano la sua conoscenza dei fatti che sono rilevanti per quell'argomento" (Frankfurt 2005, 63).

D'altra parte, la disinformazione implica già la manipolazione della realtà con uno scopo dannoso. Oltre agli effetti precedentemente menzionati, questa deviazione provoca un danno molto maggiore, poiché è un'attività che cerca esplicitamente di strumentalizzare la verità, attaccando deliberatamente il bene comune e la libertà. Infatti, l'uso della disinformazione è stato impiegato come tattica di guerra fin dall'antichità, in quella che viene spesso chiamata "guerra psicologica". Se il suo uso in tempi di conflitto è molto dubbio da un punto di vista morale, non ci sono dubbi sulla sua malizia in tempi di pace, poiché costituisce una profonda e ingiustificata violenza contro il diritto di accesso all'informazione.

Questo diritto deriva direttamente dal diritto fondamentale alla libertà di espressione, che è contenuto nell'articolo 19 della Dichiarazione universale dei diritti umani:

“Ogni individuo ha diritto alla libertà di opinione e di espressione; questo diritto include la libertà di avere opinioni senza interferenze e di cercare, ricevere e diffondere informazioni e idee attraverso qualsiasi mezzo e indipendentemente dalle frontiere” (Nazioni Unite 1948, n. 19).

Naturalmente, non c'è il diritto di essere informati su tutto, così come non c'è il diritto di sapere tutto. La verità e la conoscenza hanno ordini diversi, ai quali le naturali inclinazioni umane si riferiscono in modo diverso. Così, una moglie ha il diritto di conoscere aspetti intimi della vita di suo marito; ma un estraneo no. Il diritto di cui stiamo parlando qui si riferisce a “fatti pubblici che riguardano il bene comune, o per favorirlo o per danneggiarlo” (García López 1979, 212). Pertanto, la disinformazione in questo ambito costituisce una lesione del bene comune.

Il caso delle fake news è ancora più complesso. L'aggettivo “falso” è di grande importanza in questo caso, poiché questa informazione deviante è un'imitazione della realtà con l'intenzione deliberata di nasconderla. Si tratta quindi di una doppia bugia, o

di una bugia di secondo livello. Il risultato è ancora più dannoso che nei casi precedenti, poiché non cerca solo di nascondere le cose, ma di deviare la conoscenza. Forse questo doppio danno può essere compreso se lo paragoniamo al caso di una falsa accusa in un tribunale: non solo impedirebbe la punizione del colpevole, ma danneggerebbe anche un innocente.

Pertanto, la gravità delle fake news non sta solo in ciò che questo tipo di informazione deviata ha di “ostacolo” alla conoscenza, ma anche in ciò che ha di “costruzione” di una non-conoscenza. Queste notizie tendono a costituire un “fascio di bugie” o “bugie come sistema”, il che le rende particolarmente perverse e ci porta a parlare, ai nostri giorni, dell'emergenza della post-verità.

Il problema di questi meccanismi comunicativi non è che siano persuasivi o addirittura ingannevoli, ma che costituiscono progressivamente una “cultura della falsità”, che impedisce la percezione della realtà e distrugge il tessuto sociale, con gravi conseguenze sull'educazione e sul bene comune, tra gli altri settori. Come ha sottolineato Hannah Arendt,

“Il risultato di una sostituzione coerente e totale delle menzogne con la verità fattuale non è che le menzogne saranno ora accettate come verità, e la verità sarà diffamata come menzogna, ma che il senso con cui ci orientiamo nel mondo reale - e la categoria di verità contro falsità è tra i mezzi mentali per questo fine - viene distrutto” (Arendt 1993, 257).

Hannah Arendt ha capito che la distinzione tra vero e falso è essenziale come “senso di orientamento” nel mondo, e che cancellare questo senso implica la distruzione di qualcosa di molto profondo nella nostra umanità. Per l'essere umano, la conoscenza è il nutrimento più elementare e necessario.

Virtù intellettuali e pensiero critico

Abbiamo detto all'inizio di queste pagine che, quando il nostro legame con la realtà è minacciato, la prima linea di difesa deve essere la conoscenza e la lucidità. Ora possiamo aggiungere che questa conoscenza deve essere sia contemplativa che pratica. Contemplativa, in primo luogo, perché deve essere fedele alle cose stesse. Infatti, all'inizio del XX secolo, Edmund Husserl aveva evidenziato la necessità di tornare "alle 'cose stesse'" per evitare di perdersi nelle nostre rappresentazioni (Husserl 2001, 168).

Lo spirito umano deve quindi mantenere lo sforzo di dirigere il suo sguardo sulle cose stesse e di riconoscere gli ostacoli che ci impediscono una chiara visione di esse. Ma questo sforzo non sarebbe possibile se non fosse preparato e, in qualche modo, difeso dalla conoscenza pratica, che ci informa della differenza tra i mezzi e i fini.

Dalla fine del XX secolo, alcuni autori hanno sviluppato una linea di ricerca conosciuta come "epistemologia della virtù". Si tratta di un riposizionamento del tema delle virtù intellettuali, in linea con la riabilitazione del concetto di virtù in un contesto morale dall'ultimo quarto del secolo scorso. Senza entrare nel merito delle differenze tra questi autori, è certo che una buona parte di essi condivide un'ispirazione nella tradizione platonica e aristotelica. Ciò che questa linea di pensiero ha mostrato, in modo globale, è la necessità di "formare la ragione" attraverso le sue proprie abitudini, che Aristotele ha chiamato virtù intellettuali o dianoetiche (Etica Nicomachea I, 13, 1103 a 3-10). Queste virtù, come abbiamo già indicato, possono riferirsi sia alla conoscenza teorica che alla conoscenza pratica. A sua volta, quest'ultimo campo si divide, come abbiamo già visto, in "pratico-morale" (riferito alla *praxis*) e "pratico-tecnico" (riferito alla *poiesis*).

A partire da queste premesse e dalle riflessioni che abbiamo presentato finora, è pertinente chiedersi: come si può formare il giudizio personale nelle questioni pratiche?

Anche se la nostra proposta si muove su una linea simile all'“epistemologia della virtù”, è sorprendente notare che questa corrente di pensiero è stata sviluppata -per quanto ne so- principalmente in ambito teorico e molto poco in ambito pratico.

In ogni caso, il nostro suggerimento è che la formazione del giudizio personale in questioni pratiche può essere riassunta nel concetto di “pensiero critico”. Questa è un'espressione relativamente popolare al giorno d'oggi, specialmente nel campo pedagogico. Certamente considero valide molte proposte in questo senso, ma qui darò a questa espressione un significato più classico, cioè un pensiero che si esercita nel giudizio a partire da una disposizione adeguata verso la verità delle cose. In altre parole, intendo il pensiero critico come un pensiero che sa giudicare.

Forse questo approccio -che non considero eccessivamente originale- fa luce sulla scarsa applicazione dell'epistemologia delle virtù all'ambito pratico. La ragione potrebbe essere che tale applicazione consiste essenzialmente nel rileggere e approfondire ciò che Aristotele e Tommaso d'Aquino hanno detto sul giudizio pratico e sulle virtù che lo perfezionano. Ci sembra, infatti, che la chiave per la formazione del giudizio personale negli affari pratici stia nella comprensione della portata della prudenza (*phronesis* aristotelica) come virtù dianoetica.

La prima cosa che possiamo dire della prudenza come virtù dianoetica è che non sta da sola, cioè è sostenuta da altre virtù e, a sua volta, dispone verso altre virtù. La relazione tra tutte è circolare, perché tutte costituiscono un certo “organismo” (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 65). Queste virtù, quindi, possono essere considerate come mezzi e frutti della prudenza. Anche se ora non possiamo descriverle in dettaglio, possiamo indicarne alcune, come l'umiltà, la sincerità, la costanza (Millán-Puelles 2009, 534-553), il giusto desiderio di conoscere (*studiositas*) e il coraggio intellettuale (Ramos 2005, 274-280).

La *recta ratio agibilium*, la giusta ragione delle cose da fare: così Tommaso d'Aquino chiama la prudenza, seguendo Aristotele (Summa Theologiae I-II, q. 56, a. 3), e, come lui, la distingue dalla scienza teorica (*scientia, episteme*) e dall'abilità tecnica (*ars, techne*). È importante mettere a fuoco, prima di tutto, due aspetti di questa definizione. Da un lato, è una *recta ratio*, cioè “ragione ordinata”. Questa è la principale disposizione che la prudenza dà alla ragione per il suo esercizio: l'ordine. Infatti, questa virtù ci aiuta a conoscere, giudicare e ragionare “in modo ordinato”. E questo ordine si traduce in efficacia quando si tratta di conoscenza pratica, come quella che stiamo considerando.

Ma dobbiamo anche considerare la seconda parte della definizione: la prudenza si riferisce alla *prassi*, non alla *poiesis* (di cui si occupa l'arte o la tecnica), e questo la distingue dal calcolo o dalla semplice manipolazione di oggetti. La *prassi*, infatti, è l'azione finalizzata alla perfezione di chi la compie, non di qualcosa di esterno. Così, mentre la conoscenza pratico-tecnica è pragmatica o strumentale, la conoscenza pratico-morale è autosviluppante. Pertanto, la prudenza è la disposizione della ragione pratica ad agire correttamente nella sfera delle attività che ci perfezionano intrinsecamente.

Ne consegue anche che la ragione strumentale (la ragione pratica nella misura in cui si occupa della *poiesis*) è controllante e costruttivista, mentre la ragione etica (la ragione pratica nella misura in cui si occupa della *praxis*) è rispettosa e indagatrice. Un'applicazione di ciò è che il primo passo nella formazione del giudizio pratico è essere disposti a osservare la realtà così com'è. Come dice Pieper,

“[...] la prudenza è la norma della volizione e dell'azione; ma la norma della prudenza, d'altra parte, è l'*ipsa res*, la “cosa stessa”, la realtà oggettiva dell'essere. E quindi la preminenza della prudenza significa prima di tutto la direzione della volizione e dell'azione verso la verità; ma infine significa la direzione della volizione e dell'azione verso la realtà oggettiva. Il bene è prudente in anticipo; ma è prudente ciò che è conforme alla realtà” (Pieper 1966, 9).

Forse da qui si potrebbe pensare che l'unico modo di percepire e giudicare la realtà pratica sia il disinteresse. Questo è solo parzialmente vero e, quindi, parzialmente falso. Infatti, i concetti di "realtà pratica" e "interesse" sono convertibili, quindi il disinteresse renderebbe impossibile ogni azione pratica. Ma se intendiamo il disinteresse come rispetto dei fini propri delle cose e, parallelamente, l'interesse come padronanza strumentale dei mezzi, allora il concetto di "realtà pratica" si rivela in tutta la sua forza: quello in cui la dimensione pratica dipende dalla realtà e non il contrario.

Perché un giudizio pratico sia vero, dunque, deve rispettare la natura delle cose, e per rispettarla, la volontà stessa deve essere ben disposta. In definitiva, quindi, la giustizia epistemologica del giudizio pratico -la verità pratica- poggia sulle disposizioni morali. Perciò Tommaso d'Aquino afferma:

“[...] poiché la prudenza è la retta ragione delle cose da fare, è condizione di essa che l'uomo sia rettamente disposto riguardo ai principi di questa ragione delle cose da fare, cioè riguardo ai loro fini, ai quali l'uomo è rettamente disposto dalla rettitudine della volontà” (Summa Theologiae, I-II, q. 56, a. 3).

Dal punto di vista epistemologico, il disinteresse giustamente inteso equivale a saper mantenere una distanza critica, che richiede autocontrollo sul piano morale. Distanza critica qui non significa distacco o indifferenza, ma prospettiva. La prospettiva più efficace del giudizio pratico è quella che rispetta la realtà delle altre persone e del mondo, e questo rispetto è costruito su disposizioni morali.

Conclusione: la conoscenza che abbiamo perso nell'informazione

La formazione del giudizio personale nelle questioni pratiche richiede la formazione della prudenza e delle altre virtù intellettuali, e questa formazione richiede rette disposizioni morali. Se il giudizio pratico richiede una sana distanza critica, ciò implica il superamento della prospettiva della mera strumentalità per guardare le cose in modo

contemplativo. Per questo è necessario non lasciarsi trascinare dalle possibilità dei mezzi e utilizzare questi mezzi verso fini che possano servire al bene degli individui e della società.

Nelle sue riflessioni sulle stronzate, Harry Frankfurt si è interrogato sulla causa dell'abbondanza di questa distorsione della verità nella società attuale. La prima ragione, come già detto, è la pressione sociale -soprattutto sui personaggi pubblici- a parlare di argomenti di cui sono ignoranti. Accanto a questo, ha continuato, un'altra causa è la convinzione diffusa che sia responsabilità di un cittadino in una democrazia avere opinioni su tutto (Frankfurt 2005, 63-64).

Interpretando la diagnosi di Francoforte ed estendendola oltre il fenomeno delle stronzate, non sembra irragionevole pensare che ci troviamo in una società in preda all'ansia da informazione. La conoscenza si è globalizzata, sia nei suoi contenuti che nei suoi destinatari, e questo permette anche la moltiplicazione delle opinioni sui fatti, difficili da conoscere in profondità. Già nella prima metà del secolo scorso, T. S. Eliot aveva lanciato questa domanda, che suonava quasi come un rimprovero: "Dov'è la conoscenza che abbiamo perso nell'informazione?" (Eliot 1934, 7).

Non sembra che la conoscenza e l'informazione siano necessariamente opposte, ma l'estensione dell'informazione -se il meccanismo segnalato da Frankfurt è corretto- sembra moltiplicare le opinioni, piuttosto che la scienza o, comunque, una conoscenza profonda e stabile. Per questo motivo, la formazione del giudizio personale negli affari pratici dovrebbe, a nostro avviso, comportare una maggiore distanza dalla moltitudine di opinioni e uno studio più approfondito delle fonti.

Riferimenti

Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret. 1981. "Pensiero e azione in Aristotele: Cos'è la 'verità pratica'?" " In The Collected Philosophical Papers of G. E. M.

- Anscombe: Parmenides to Wittgenstein, 66-77. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tommaso d'Aquino. 1992. *Summa Theologiae: una traduzione concisa*, a cura di Timothy McDermott. Londra: Methuen
- Tommaso d'Aquino. 1952-1954. *La verità*, a cura di Robert W Mulligan, James V McGlynn, e Robert William Schmidt. Chicago (IL): Henry Regnery Company.
- Arendt, Hannah. 1993. "Verità e politica". In *Tra passato e futuro: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin.
- Aristotele. 1989. *Topica*. Tradotto da E. S. Forster, Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotele. 1894. *Ethica Nicomachea*. Tradotto da Ingram Bywater. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotele. 1931. *De Anima*. Tradotto da J. A. Smith, Oxford: Clarendon Press.
- Agostino d'Ipbona. 1988-1995. *Trattati sul Vangelo di Giovanni*. Tradotto da John W. Retting. Washington (DC): Catholic University of America Press.
- Bennett, W. Lance e Steven Livingston. 2021. "Una breve storia dell'era della disinformazione: le guerre dell'informazione e il declino dell'autorità istituzionale". In *The Disinformation Age. Politics, Technology, and Disruptive Communication in the United States*, a cura di W. Lance Bennett e Steven Livingston, 3-42. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brock, Stephen. 2017. "Thomas Aquinas, the Bearer of Practical Truth, and the Rationality of Action", keynote speech nel workshop "Practical Truth: Reflections on the Aristotelian Tradition", University of South Carolina, 21-22 aprile 2017. Accesso 1 settembre 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=33MYF4cCIJ8>
- Eliot, Thomas Stearns. 1934. *La roccia*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Ellett, Frederick S. 2012. "Razionalità pratica e un recupero della 'Phronesis' di Aristotele per le professioni". In *Phronesis come conoscenza professionale. Pratica professionale ed educazione: A Diversity of Voices*, a cura di E.A. Kinsella e A. Pitman. Rotterdam: Sense Publishers.
- Fatás, Guillermo. 2016. "'Lejos de nosotros la funesta manía de pensar', nunca lo dijo la Universidad de Cervera". 20 minutos. Accesso 1 settembre 2021. <https://www.20minutos.es/opiniones/guillermo-fatas-tribuna-frases-celebres->

lejos-de-nosotros-la-funesta-mania-de-pensar-nunca-lo-dijo-la-universidad-cervera-2883238/

- Francoforte, Harry G. 2005. *Sulle stronzate*. Princeton University Press: Princeton.
- Fukuyama, Francis. 1996. *Fiducia: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York: Free Press Paperbacks.
- García López, Jesús. 1979. *I diritti umani a Santo Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA.
- Goethe, Johann Wolfgang von, e Friedrich von Müller. 1870. *Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedrich v. Müller*, a cura di Hugo Burkhardt. Stoccarda: J.G. Cotta.
- Heidegger, Martin. 1977. “Lettera sull’umanesimo”, in *Scritti fondamentali*, a cura di David Farrell Krell, New York: Harper & Row.
- Hoffe, Otfried. 2003. *Aristotele*. Tradotto da Christine Salazar. Albany: State University of New York Press
- Husserl, Edmund. 2001. *Indagini logiche*. Tradotto da John Niemeyer Findlay. Londra: Routledge.
- Husserl, Edmund. 1970. *La crisi delle scienze europee e la filosofia trascendentale*. Tradotto da David Carr. Evanston: Northwestern University Press.
- Inciarte, Fernando. 2001. *Liberalismo e repubblicanesimo: saggi di filosofia politica*, EUNSA, Pamplona
- Giovanni Paolo II. 1998. “Enciclica Fides et ratio”. 14 settembre. Accesso 1 marzo 2021. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html
- Luhmann, Niklas. 1982. *Fiducia e potere*. Tradotto da Howard Davis, John Raffan, e Kathryn Rooney. Chichester: John Wiley & Sons
- Millán-Puelles, Antonio. 2009. “Las dimensiones morales del interés por la verdad”, *Anuario Filosófico*, 42 (3): 531-553.
- Morel, Edmund Dene. 1916. *La verità e la guerra*. Londra: National Labour Press.
- Patino, Bruno, 2019. *La civilisation du poisson rouge: Petit traité sur le marché de l’attention*. Paris: Grasset.
- Pieper, Josef, 1966. *Le quattro virtù cardinali*. Tradotto da Richard Winston, Clara Winston, Lawrence E. Lynch e Daniel F. Coogan. Notre Dame (IN): Notre Dame Press.

- Pieper, Josef. 1998. *Il tempo libero, la base della cultura*. Tradotto da Gerald Malsbary. South Bend: St. Augustine's Press.
- Polanyi, Michael. 1964. *Background e prospettiva*. Chicago (IL): The University of Chicago Press.
- Polanyi, Michael. 1974. *La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica*, Chicago (IL): The University of Chicago Press.
- Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace. 2004. "Compendio della Dottrina sociale della Chiesa". 2 aprile. Accesso 1 settembre 2021.
https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html
- Putnam, Robert D. 2000. *Bowling alone: the collapse and revival of American community*, New York: Simon & Schuster.
- Ramos, Alice. 2005. "Studiositas e Curiositas: Questioni di auto-esame". *Orizzonti educativi* 83 (4): 272-281
- Stanley, Jason, 2005. *Conoscenza e interessi pratici*, Oxford: Oxford University Press
- Nazioni Unite. 1948. "Dichiarazione universale dei diritti umani". Accesso 1 settembre 2021. <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- Vattimo, Gianni, e René Girard, 2010. In "Cristianesimo, verità e indebolimento della fede: A Dialogue", a cura di Pierpaolo Antonello, e tradotto da William McCuaig, New York: Columbia University Press.
- Wojtyla, Karol J. 1979. *La persona che agisce*. Tradotto da Andrzej Potocki. Dordrecht: D. Reidel
- Zamagni, Stefano. 2008. "Il bene comune nella società dopo moderna. Proposte per l'azione politico-economica", in *Il bene comune oggi: un impegno che viene da lontano, Atti della 45ª Settimana sociale dei cattolici italiani*, a cura di Michele Simone, 129-166. Bologna: EDB.