

G.C.S.I.

## Giornale Critico di Storia delle Idee

---

**Dell'utilità e inutilità di Dio, del mondo, dell'uomo. Agostino, Spinoza, Smith, Kant.**

**Appunti per una storia del concetto di utilità** 

di Sebastiano Ghisu

### *1. La demarcazione tra l'utile e l'inutile*

“Utile” sembra innanzitutto essere una parola innocua, scontata. È difficile, impossibile, non usarla. La sua utilità è incontestabile. Il suo significato, consegnatoci dai dizionari, è banale: “utile” è ciò che serve, ciò di cui si può far uso, ciò di cui, se possibile, non si può fare a meno (l'indispensabile, in tal senso, è ciò che è utile *assolutamente*).

Dietro la parola si nasconde tuttavia un'idea, un concetto. Si nascondono concezioni del mondo, filosofie. Ed anzi, la parola utile (come il suo opposto: l'inutile) rappresenta in maniera esemplare il crocevia tra il pensiero di tutti e la filosofia, tra il pensiero astratto e il senso comune.

L'uso che si fa di un tale termine, dunque, non è affatto scontato e innocuo. Costituisce piuttosto un modo di catalogare e archiviare le idee e le cose del mondo. La società in cui ci troviamo a vivere e la cultura in cui si cresce ci affidano un tale sistema di catalogazione e archiviazione, ci inducono a distinguere le cose utili dalle inutili e considerare tali attribuzioni di significato come naturali, ovvie, scontate.

Potremmo quindi dire che la demarcazione utile/inutile costituisce un'invariante strutturale nella storia degli uomini e che i suoi spostamenti, più o meno lenti, più o meno repentini, rappresentano l'effetto di intensi e profondi movimenti tellurici nella società.

Il non considerare più utile ciò che è sempre stato considerato tale è infatti segno di una frattura, di un conflitto o di una imminente trasformazione. È segno che la demarcazione utile/inutile sta spostandosi e collocandosi altrove. I conflitti, le tensioni che attraversano le società e la storia degli uomini costituiscono dunque anche dei conflitti tra diversi modi di demarcare l'utile e l'inutile. Di ciò la filosofia è certamente testimonianza.

Vi è tuttavia un altro elemento da tener presente: non è detto che sia considerato utile (dal pensiero di tutti o dalla filosofia) ciò che, in un determinato sistema sociale e culturale, è effettivamente tale. Ciò che è “soltanto” utile si manifesta spesso come un valore morale assoluto, ed anzi come un qualcosa di fundamentalmente inutile, ma buono. D'altra parte, uno dei gesti caratteristici di quelli che potremmo chiamare, evocando Ricoeur, i “maestri del sospetto” (Marx, Nietzsche, Freud, a cui potremmo aggiungere, prima di loro, anche i pensatori illuministi e, dopo di loro, i teorici di Francoforte o autori come Foucault e Deleuze)<sup>[1]</sup>, è consistito proprio nello smascherare come utile

(ad una determinata formazione sociale, ad una classe, ad una cultura, ad un gruppo, ad un preciso sistema gerarchico) ciò che si è invece sempre presentato come un dato naturale, sottratto alla stessa demarcazione utile/inutile. In questo contesto si è poi talvolta introdotto la distinzione tra ciò che è autenticamente utile e ciò che lo è solo apparentemente oppure tra ciò che è utile all'uomo in quanto tale (ammesso che si disponesse di una tale idea) e ciò che è utile all'uomo particolare (di un'epoca, appunto, o di una classe, di una forma di società, di un mondo).

L'utile, insomma, ha una storia. È interno ai conflitti e alle dinamiche delle società umane. Ne è effetto. In tal senso, non vi è quasi mai innocenza nel suo uso: quando definiamo un qualcosa utile – e la viviamo come tale – prendiamo in qualche modo posizione, che se ne sia consapevoli o meno.

## 2. *Lo strumento e il fine. Aristotele*

Ora, è bene precisare che la storia dell'utile è la storia del suo significato, non della sua definizione, vale a dire di ciò che può venir *formalmente* definito tale. Qui, come in tanti altri casi nella storia del pensiero, ci viene incontro Aristotele.

Lo Stagirita, parlando, nell'*Etica Nicomachea*, dell'amicizia, fornisce una definizione divenuta per molti versi canonica (e per così dire inattaccabile) del concetto di utile. Si tratta di una definizione "differenziale". Aristotele distingue infatti tra il buono in sé ( $\alpha$ )γαθός, il *bonus honestum* dell'Aristotele latino), il buono in quanto piacevole ( $\eta$ (δ)ύς, *bonum delectabile*) e, infine, l'utile ( $\xi$ ρησίμος, *βονυμ υτιλε*)<sup>[2]</sup>. L'utile ha dunque soltanto un valore strumentale. Non è il bene in sé, ma un bene per qualcos'altro (da cui, per certi versi, dipende). Non si ricerca l'utile come tale, ma solo come mezzo per un fine: strumento di ciò che s'intende realmente raggiungere (sia esso il semplicemente piacevole che il bene morale assoluto).

Come si vede, la demarcazione tra l'utile e l'inutile è innestata sulla differenziazione strutturale tra il mezzo e il fine. L'utile viene quasi ad essere solo una piattaforma che rimanda ad un fine. Si tratta di una sistemazione gerarchica nella quale l'utile svolge soltanto una funzione subordinata. Definire qualcosa come utile, significa quindi, in qualche modo, svalutarlo. Vediamo qui, allora, che la demarcazione utile/inutile, accompagnata da quella fondamentale che la nutre (strumento/fine), testimoniano, nei loro spostamenti e migrazioni, del modo in cui si concepisce il mondo, dio, gli uomini e le cose.

## 3. *Agostino*

Ne è testimonianza Agostino. Proprio nel capitolo terzo (significativamente intitolato *La divisione delle cose*) del primo libro del *De doctrina cristiana*, egli introduce una distinzione, una tensione lacerante, che dominerà il pensiero cristiano nei secoli successivi, almeno sino agli albori della modernità (ma è per l'appunto segnale di una concezione diffusa del mondo, di un senso comune, di un modo di vivere il mondo).

Di cosa si tratta?

Agostino pone una distinzione fondamentale tra uso e godimento, tra *uti* (usare, utilizzare) e *frui* (godere), ovvero tra ciò che è solo strumento e ciò che è (o piuttosto deve essere) il fine.

Riguardo alle cose, alcune sono fatte per goderne, altre per usarne, altre invece sono capaci di godere e di usare. Le cose fatte per goderne sono quelle che ci rendono beati; dalle cose presenti invece, che bisogna solo usare, veniamo sorretti nel nostro tendere alla beatitudine. Di esse, per così dire, ci equipaggiamo per poter giungere a quelle che ci rendono beati e aderir loro. Quanto a noi, che poi siamo quelli che o godiamo o usiamo quelle altre

cose, ci troviamo nel mezzo fra le une e le altre e, se vogliamo godere delle cose di cui dobbiamo solo servirci, la nostra corsa è ostacolata e qualche volta diviene anche tortuosa, con la conseguenza che, ostacolati appunto dall'amore per ciò che è inferiore, siamo o ritardati o anche distolti dal conseguire quelle cose di cui si deve godere.  
[3]

La distinzione che pone Agostino ricalca come si vede la definizione aristotelica. Ciò è ancora più evidente in un'altra opera (redatta tra il 388 e il 396, quindi prima de *La dottrina cristiana*):

Tra onesto (*bonestum*) e utile (*utile*) intercorre la stessa differenza che c'è tra godere e usare. Sebbene con una certa sottigliezza si possa infatti sostenere che ogni onesto è utile e ogni utile è onesto, tuttavia, siccome è più appropriato e comune chiamare onesto ciò che si desidera per se stesso e utile ciò che si riferisce a qualcos'altro, noi ora parliamo secondo questa differenza, dando per scontato che onesto e utile non si oppongono affatto tra loro, poiché talvolta si ritiene, sconsideratamente e superficialmente, che siano in opposizione tra loro. Godere si dice dunque di una cosa da cui traiamo piacere; usare si dice invece di una cosa che riferiamo ad un'altra da cui si ricava piacere. Tutta la perversione umana, che ha anche il nome di vizio, consiste nel volere fare uso delle cose da godere e nel voler godere delle cose da usare. Invece il retto ordine, che ha anche il nome di virtù, consiste nel godere delle cose da godere e nell'usare delle cose da usare. Bisogna godere delle cose oneste e fare uso delle utili. Chiamo onestà la bellezza intelligibile, detta più propriamente spirituale, e utilità la divina Provvidenza.<sup>[4]</sup>

Risulta qui evidente come oggetto del godimento sia Dio (l'essere beati in Dio), mentre il mondo terreno – il mondo degli uomini – può venir soltanto utilizzato: è soltanto una via, un percorso, uno strumento. La perversione come si è visto, consiste proprio nel confondere lo strumento con il fine, ovvero fare dell'uomo il fine dell'uomo, del mondo il fine del mondo.

Riprendendo e rilanciando il tema della fede cristiana come via, sempre ne *La dottrina cristiana* Agostino paragona gli uomini a degli esuli – degli esuli che aspirano a tornare in patria: la patria degli uomini non è tuttavia questo mondo, ma la città di Dio:

Godere infatti di una cosa è aderire ad essa con amore, mossi dalla cosa stessa. Viceversa il servirsi di una cosa è riferire ciò che si usa al conseguimento di ciò che si ama, supposto che lo si debba amare. Per cui, un uso illecito è da chiamarsi abuso o uso abusivo. Facciamo ora l'ipotesi che siamo degli esuli, e quindi che non possiamo essere felici se non in patria. Miseri per tale esilio e desiderosi di uscire da tale miseria, vorremmo tornare in patria e per riuscire a tornare alla patria, che costituisce il nostro godimento, avremmo bisogno di servirci di mezzi di trasporto o marini o terrestri. Che se ci arrecassero piacere le bellezze del viaggio o magari l'essere portati in carrozza, ecco che, rivolti a trarre godimento da ciò che invece avremmo dovuto usare solamente, non vorremmo che il viaggio finisca presto e, invischiati in una dolcezza falsa, resteremmo lontani dalla patria la cui dolcezza ci renderebbe felici appieno. Ne segue che, se in questa vita mortale, dove siamo pellegrini lontano dal Signore, vogliamo tornare alla patria dove potremo essere beati, dobbiamo servirci del mondo presente, non volerne la fruizione. Attraverso le cose create comprese con l'intelletto cercheremo di scoprire gli attributi invisibili di Dio, o, in altre parole, per mezzo di cose corporee e temporali attingeremo le cose eterne e spirituali.<sup>[5]</sup>

Il rigore di Agostino assume toni drammatici e severi: «maledetto... l'uomo che ripone nell'uomo la sua speranza»<sup>[6]</sup>. In tal senso, continua l'Ipponate,

nemmeno di se stesso è lecito godere, tant'è vero che nessuno può amare se stesso per se stesso ma in vista di colui del quale si deve godere. In realtà, l'uomo è allora perfetto quando tutta la sua vita è orientata verso la vita immutabile e si unisce a lei con tutto il cuore. Se invece uno si ama per se stesso, non si riferisce a Dio ma ripiega

su se stesso, e non essendo rivolto a qualcosa di immutabile, gode sì di se stesso ma sperimenta numerose lacune. È infatti più perfetto quando aderisce totalmente e totalmente si lascia incatenare dal bene incorruttibile che non quando da quel bene si distacca per ripiegarsi sia pure su se stesso. Se dunque devi amare te stesso non per te stesso ma in ordine a colui in cui si trova, quando è sommamente ordinato, il fine del tuo amore, non si adiri un altro uomo se ami anche lui in riferimento a Dio. In questo modo infatti è stata stilata da Dio la legge dell'amore: Amerai, dice, il prossimo tuo come te stesso, ma Dio lo amerai con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la mente. Il che vuol dire che devi riferire tutti i tuoi pensieri e tutta la vita e tutta l'intelligenza a colui dal quale hai ricevuto quei beni che con lui confronti. <sup>[7]</sup>

Dio, certo, prosegue Agostino, ci ama. Ma non gode di noi. L'uomo, piuttosto, è utile a Dio, non Dio all'uomo. Se infatti «godesse di noi, significherebbe che ha bisogno di un bene che siamo noi: cosa che nessuno, sano di mente, oserebbe dire»<sup>[8]</sup>. Dio, dunque, «non trae godimento da noi ma si serve di noi»<sup>[9]</sup>.

È evidente come in questo uso del concetto di utile ritroviamo lucidamente rappresentata la radicale, drammatica presa di distanza del cristiano, di colui che percorre la via, dal mondo. Agostino, e con lui l'immagine che un'intera epoca darà di se stessa, concepisce la meta del mondo, il suo futuro, come ciò che si colloca *al di fuori* del mondo. Il mondo degli uomini non è dunque la patria degli uomini né lo potrà mai divenire. Costituisce solo un percorso verso qualcos'altro di più alto, anzi verso l'altro radicale. Non ci si può sottrarre a questo percorso, ma neppure soffermarvisi, fermarsi un attimo per goderne il paesaggio, distrarsi da ciò che dev'esser la meta di ogni nostra azione, di ogni nostro pensiero. È quindi inutile (ed anzi dannoso, peccaminoso) tutto ciò che in qualche modo non tende a tale meta. La vita degli uomini non può dunque che assoggettarsi ad una tensione verso il futuro. È una tensione che rende il presente soltanto strumento, passaggio, provvisorietà. Ritroviamo qui non solo il sacrificio del mondo umano al mondo divino, ma anche il sacrificio del presente al futuro. Il futuro del mondo, la sua liberazione, la sua redenzione, è sempre e solo nel futuro, al di fuori del presente.

#### 4. Verso l'autonomizzazione dell'utile. Da Tommaso ad Ockham

Dentro questa tensione, dentro questa visione del presente come utile strumento di un futuro collocato al di fuori del mondo, si costruiscono i grandi edifici morali dell'età medievale, innanzitutto il sistema dei peccati capitali, che può venir letto proprio attraverso la demarcazione utile/inutile e mezzo/fine: tutto ciò che ci lega al mondo e che rende il mondo oggetto di godimento e non semplice strumento di Dio è peccato (l'accidia, in particolare, verrà concepita proprio come assenza di tensione verso Dio).

Tommaso d'Aquino riprende senz'altro lo schema dei peccati capitali. Riprende anche in particolare il dualismo agostiniano uso-godimento (*usus* e *fruitio*). Rilanciando la definizione aristotelica tra il bene in sé, il piacevole e l'utile («*utile non est bonum nisi propter delectabile vel honestum*»<sup>[10]</sup>) ribadisce come la *fruitio perfecta* (propria dell'uomo, essere razionale) possa essere data solo in Dio, il fine ultimo, fine dei fini: «*in omnibus honestis utilitas honestati coincidit, nisi in ultimo, quod est finis finium, quod propter se tantum appetendum est*»<sup>[11]</sup>. E ancora, nella *Summa*: «*Deus igitur est ultimus finis sicut res quae ultimo quaeritur, fruitio autem sicut adeptio huius ultimi finis*»<sup>[12]</sup> (ovvero: «Dio è l'ultimo fine come cosa ultima che si desidera; la fruizione è invece come l'ottenimento di questo ultimo fine»).

Ma l'età di Tommaso non è l'età di Agostino. Il rigore agostiniano, in ogni caso, si placa in nell'Aquinate. Il suo pensiero fa i conti con la realtà, con un mondo umano che insiste nel porsi come unico mondo possibile, con un mondo divino che sembra allontanarsi sempre più. Ci si attrezza ad una lunga, lunghissima attesa.

Ritroviamo così in Tommaso dei segnali di autonomizzazione dell'utile rispetto al bene in sé, del mezzo rispetto al fine, del mondo degli uomini rispetto all'agostiniana *civitas dei* (è un'autonomizzazione che si compirà integralmente in Adam Smith). L'Aquinate riconosce ad esempio, senza formulare una rigida condanna, che gli uomini «regolano i loro atti secondo una qualche utilità»<sup>[13]</sup>. Di ciò va preso atto. Prosegue infatti Tommaso:

Era quindi necessario aggiungere la promessa di un premio in quei precetti dai quali pareva non dovesse seguire alcuna utilità, o che parevano impedire dei vantaggi. Essendo i genitori, p. es., già in declino, da essi non si attendono vantaggi. Al precetto quindi che impone di onorarli si aggiunge una promessa. E si fa lo stesso per il precetto che proibisce l'idolatria: poiché ciò pareva impedire l'apparente vantaggio che gli uomini credono di conseguire patteggiando col demonio. <sup>[14]</sup>

In un altro contesto – nello *Scritto sulle sentenze* (commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo) – Tommaso riconosce che ciò che è utile (ovvero un bene solo in relazione a qualcos'altro) può divenire un bene in sé (*bonum honestum*):

... come l'uso appropriato di un bene utile riceve il carattere del bene in sé non perché è utile, ma in ragione dell'uso giusto che se ne fa, così anche l'ordinarsi verso un bene utile può conferire la bontà del bene in sé in forza della ragione che ne rende l'orientazione appropriata. Così il matrimonio è utile per il fatto di orientarsi alla discendenza; ma è non di meno un bene in sé nella misura in cui è ben ordinato. <sup>[15]</sup>

Il mondo tende in qualche modo ad autonomizzarsi, a svincolarsi dal fine ultimo a lui esterno e a lui per molti versi estraneo. Il bene in sé comincia in ogni caso a collocarsi dentro il mondo degli uomini.

Ritroviamo delle tracce più consistenti – o se si vuole più esplicite (almeno formalmente più esplicite) sia in Duns Scoto che in Guglielmo d'Ockham. Il primo riconosce – nel quadro della tradizione definizione aristotelica – che l'utile, ovvero il bene per l'altro, lo strumento, deve possedere una qualche *propria et intrinseca bonitas* <sup>[16]</sup>. Ockham invece propone la presenza di un "actus medius" tra *actus utendi* e *actus fruendi*, tra l'utilizzar le cose e il godere in Dio. L'atto medio non è amato in quanto soltanto utile né in quanto costituisce il fine ultimo, ma viene amato come tale: «*dico quod est actus talis medius quo aliquid amatur nec tamquam finis simpliciter ultimus nec actualiter refertur in aliud*»<sup>[17]</sup>. Certamente si apre qui un orizzonte di autonomia per l'etica mondana. In altri termini, il mondo non è solo utile, ma (anche) un bene in sé – o meglio: comincia a essere utile a sé stesso.

### 5. Spinoza e la razionalità dell'utile

Nell'autore dell'*Ethica* il processo di autonomizzazione del mondo giunge a compimento e acquisisce la sua forma più radicale. Il mondo è già di per sé perfetto, concluso: il bene consiste nel rendersene pienamente conto, il male nell'ignorare tale stato. In tal senso, niente nel mondo è inutile: tutto ciò che è, ha una sua ragion d'essere. L'utile (il *bonum pro aliud*) e il bene in sé (l'*honestum*) coincidono perfettamente (o piuttosto convergono). Non vi è tuttavia nessun automatismo nell'assunzione di una tale convergenza. Seguire il proprio utile significa seguire il bene in sé e dunque l'utile di tutti (un posizione non dissimile assumerà anche Adam Smith), ma bisogna conoscere ciò che è *realmente* il proprio utile (e qui Adam Smith sarà invece di un'altra opinione).

Spinoza nel quarto libro dell'*Ethica* chiama buono «ciò che sappiamo con certezza esserci utile»; cattivo, invece, «ciò che sappiamo con certezza che c'impedisce di possedere un bene» [18]. Nella proposizione XVIII dello stesso libro precisa:

Poiché la ragione nulla esige che sia contro natura, essa dunque esige che ognuno ami se stesso, ricerchi il proprio utile, ciò che davvero è utile, e appetisca tutto ciò che realmente conduce l'uomo ad una maggiore perfezione, e, in senso assoluto, che ognuno si sforzi di consegnare il proprio essere per quanto dipende da lui (...). Inoltre, poiché la virtù (...) non è altro che un agire secondo le leggi della propria natura, e nessuno si sforza di conservare il proprio essere (...) se non secondo le leggi della propria natura, ne deriva *in primo luogo* che il fondamento della virtù è lo sforzo stesso di conservare il proprio essere, e che la felicità consiste nel fatto che l'uomo può conservare il proprio essere. Segue *in secondo luogo* che la virtù dev'essere desiderata per se stessa, e che non vi è nulla di più vantaggioso o di più utile per cui la virtù dovrebbe esser desiderata.<sup>[19]</sup>

Ciò che Spinoza intende sottolineare è la coincidenza tra l'utilità del tutto e l'utilità della parte. La macchina del mondo è composta di parti in sintonia tra loro. Nello stesso senso, «all'uomo... niente è più utile dell'uomo»<sup>[20]</sup>. Più precisamente:

Gli uomini... non possono desiderare per la conservazione del proprio essere niente di più eccellente se non che tutti concordino in tutto, in modo che le Menti e i Corpi formino quasi una sola Mente e un solo Corpo, e tutti si sforzino insieme, per quanto possono, di conservare il proprio essere, e tutti insieme cerchino per sé l'utile comune; da questo segue che gli uomini, che siano guidati dalla ragione, cioè quelli che ricercano il proprio utile con la guida della ragione, non bramino per sé niente che non desiderino anche per gli altri, e perciò sono giusti, onesti e fedeli.<sup>[21]</sup>

Nel sottolineare la coincidenza tra l'utile autentico del singolo e l'utile di tutti (e del tutto), Spinoza critica dunque coloro «che credono che questo principio, che cioè ognuno è tenuto a ricercare il proprio utile, sia il fondamento dell'immoralità e non della virtù o della moralità.»<sup>[22]</sup>

Infatti, ribadisce Spinoza, «quanto più uno si sforza e quanto più è in grado di ricercare il proprio utile, cioè di conservare il proprio essere, tanto più è dotato di virtù»<sup>[23]</sup>. Addirittura: «nessuno... se non vinto da cause esterne e contrarie alla propria natura, trascura di appetire il proprio utile ossia di conservare il proprio essere»<sup>[24]</sup>. Così facendo, agisce secondo ragione (conservando l'unità del tutto): «agire assolutamente per virtù non è altro in noi che agire, vivere e conservare il proprio essere sotto la guida della ragione (queste tre cose significano la stessa cosa), e ciò sulla base della ricerca del proprio utile»<sup>[25]</sup>. Dunque:

in natura non c'è cosa singola che sia più utile all'uomo dell'uomo che vive sotto la guida della ragione. Infatti la cosa più utile per l'uomo è quella che concorda appieno con la sua natura (...), cioè l'uomo stesso. Ma l'uomo agisce in tutto e per tutto secondo le leggi della propria natura quando vive sotto la guida della ragione...<sup>[26]</sup>

in questo contesto Spinoza formula un principio piuttosto diffuso nel pensiero filosofico del tempo: «le cose che contribuiscono alla comune società degli uomini, cioè che fanno sì che gli uomini vivano

in concordia, sono utili; invece, quelle che introducono discordia nello Stato, sono cattive»<sup>[27]</sup>, vale a dire dannose (del resto non vi è spazio per l'inutile, il superfluo nel sistema spinoziano: ciò che è inutile è in realtà dannoso).

Ma l'uomo non deve imporre a se stesso se non ciò che egli è già. Deve in qualche modo riconquistarsi attraverso la conoscenza. È la conoscenza che conduce ad agire seguendo il proprio autentico utile e quindi ad agire razionalmente. Se infatti, l'utile del singolo è per sua natura coincidente con gli interessi del tutto, dobbiamo innanzitutto arrivare a conoscere tale natura, esserne pienamente consapevoli.

Non si può dire che in Spinoza ogni tensione sia spenta nella piena conciliazione tra il tutto e la parte. La tensione che egli disegna non si colloca tuttavia, come accadeva appunto in Agostino e nella cultura di cui egli era attivo partecipe, dentro lo spazio (forse incolmabile) tra il mondo degli uomini e il mondo di Dio, ma in quello, senz'altro colmabile, tra la conoscenza del mondo e la sua ignoranza, tra il sapere e il non sapere.

Chi sa, dunque, pone il suo fine nel mondo. Ma il mondo è fine a se stesso. Non è strumento, se non strumento di ciò che esso sarebbe se solo fosse conosciuto da chi lo abita. Il mondo cui tendere è il mondo abitato dalla conoscenza del mondo, è il mondo in cui la ragione si rispecchia e si realizza. Il futuro cui tendere è il presente in cui ciò accade.

Resta tuttavia anche in Spinoza la subordinazione del mezzo al fine. Il fine, infatti, non è l'utile, ma la conservazione del proprio essere. Rileggiamo la *Prop. XX* della IV parte dell'*Etica*: «quanto più uno si sforza e quanto più è in grado di ricercare il proprio utile, cioè di *conservare il proprio essere*, tanto più è dotato di virtù»<sup>[28]</sup>. nella relativa dimostrazione si precisa:

La virtù è la stessa potenza umana che (...) si definisce mediante la sola essenza dell'uomo, cioè (...) mediante il solo sforzo con cui l'uomo si sforza di conservare il proprio essere (*quae solo conatu, quo homo in suo esse perseverare conatur, definitur*). Quanto più, dunque, uno si sforza di conservare il proprio essere, e può farlo, tanto più è dotato di virtù...<sup>[29]</sup>

È dunque utile ciò che serve alla conservazione del proprio essere (e conseguentemente di tutto l'essere). Il bene in sé è qui la conservazione della propria natura; l'utile, invece (il *bonum pro aliud* degli scolastici) ciò che serve a tale conservazione<sup>[30]</sup>.

## 6. Adam Smith e l'inganno dell'utile

Ora, è proprio la subordinazione del mezzo al fine che Adam Smith mette radicalmente in discussione. O piuttosto, egli promuove una forte autonomizzazione del mezzo rispetto al fine (utilizzando lo schema tradizionale potremmo anche dire del *bonum pro aliud* rispetto al *bonum honestum*).

Nella parte IV della sua *Teoria dei sentimenti morali* (che reca il titolo: *L'effetto dell'utilità sul sentimento di approvazione*), polemizzando garbatamente (e senza nominarlo) con Hume (per il quale «l'utilità di un oggetto piace al proprietario perché gli suggerisce di continuo il piacere o la comodità che esso è adatto a promuovere»<sup>[31]</sup>) Smith riconosce:

per quanto io ne sappia, nessuno ha mai preso in considerazione il fatto che questo essere adatto e ben progettato, nelle produzioni artistiche, venga spesso stimato più dello stesso fine per cui sono state concepite, e il fatto che l'esatto adattamento dei mezzi per raggiungere comodità o piacere venga spesso considerato di più che la comodità e il piacere stessi, quando invece tutto il merito dei mezzi consiste proprio in questo risultato. Tuttavia, che le cose stiano molto frequentemente così può essere osservato in migliaia di esempi, nelle più frivole, come nelle più importanti situazioni della vita umana. <sup>[32]</sup>

Tra gli esempi citati, vi è quello dell'orologio (paradigmatico perché testimonia il piacere che all'abitante dell'età barocca suscita la macchina, il congegno meccanico). Ora,

l'unico uso degli orologi è quello di dirci che ore sono, evitandoci di mancare a un impegno o altri inconvenienti che derivano dal non sapere l'ora. Ma non sempre troveremo che la persona così minuziosa nei riguardi di questa macchina è più scrupolosamente puntuale di altri uomini, o più ansiosamente preoccupata, per qualche altro motivo, di sapere precisamente che ore sono. Quel che lo interessa non è tanto il raggiungimento di questa conoscenza, ma la perfezione della macchina che serve per raggiungerla. <sup>[33]</sup>

La macchina affascina, piace come tale. Non per il fine che con essa si può raggiungere, ma per il fascino dell'esser strumento (in tal senso Smith descrive il meccanismo fondamentale della società delle merci. Contro un tale meccanismo il razionalismo di Spinoza, che riconduce tutto al suo fine, assume un carattere dirompente). Del resto, prosegue Smith, «quante persone si rovinano buttando soldi per gingilli di frivola utilità? Quello che piace a questi amanti dei ninoli non è tanto l'utilità [ovvero la loro finalità, S.G.], quanto l'idoneità dei congegni che sono adatti a produrla» <sup>[34]</sup>.

In un esempio successivo Smith descrive proprio la situazione di chi, affascinato dai mezzi che paiono indispensabili a raggiungere una vita di felicità, sacrifica il presente al futuro, ad un fine da raggiungere. «Il figlio di un uomo povero, al quale il cielo, nella sua collera, abbia fatto provare l'ambizione, quando comincia a guardarsi attorno, ammira la condizione dei ricchi» <sup>[35]</sup>. Vede l'agio e la comodità in cui vivono. «Pensa che, se riuscisse a ottenere tutto ciò, se ne starebbe seduto tranquillo e soddisfatto, e si riposerebbe, godendo della felicità e della tranquillità della sua situazione. È incantato dalla remota idea di questa felicità» <sup>[36]</sup>. Ora, per raggiungere una tale situazione si sottopone

a una fatica fisica e a una tensione mentale maggiori di quelle che avrebbe dovuto sopportare in tutta la vita per la mancanza di quelle comodità. Si sforza di emergere in qualche difficile professione, fatica giorno e notte con la più inflessibile operosità, per acquisire maggior talento dei suoi concorrenti. Poi cerca di mettere in mostra questo talento, e altrettanto assiduamente sollecita ogni occasione per impiegarlo. A tale scopo corteggia tutta l'umanità: serve coloro che odia e ossequia coloro che disprezza. <sup>[37]</sup>

Insomma, «lungo tutto il corso della sua vita persegue l'idea di un certo artificiale ed elegante riposo a cui mira, sacrificando a esso una tranquillità reale che è in ogni momento alla sua portata» <sup>[38]</sup>.

La descrizione di Smith, il grande teorico della ricchezza, assume qui tonalità quasi stoiche: se, raggiunta la vecchiaia, quel «figlio dell'uomo povero» divenuto ricco dopo tanta fatica, dovesse alla fine raggiungere quell'artificiale ed elegante riposo a cui ha mirato tutta la vita

non lo troverà sotto nessun riguardo preferibile a quell'umile sicurezza e soddisfazione che ha abbandonato per ottenerlo. Allora, negli ultimi avanzi di vita, con il corpo consumato dalla fatica e dalla malattia, con la mente tormentata e agitata al ricordo delle migliaia di offese e delusioni che crede di aver ricevuto per l'ingiustizia dei suoi nemici, o per la perfidia e l'ingratitude dei suoi amici, egli comincia infine a scoprire che ricchezza e grandezza sono meri gingilli di frivola utilità... [39]

Che cosa è accaduto? Da spettatore della ricchezza altrui, qual'era inizialmente il protagonista di questa parabola, egli non ha tanto immaginato «che i ricchi e i potenti siano realmente più felici degli altri», ma ha immaginato «che essi possiedano più mezzi per la felicità»<sup>[40]</sup>. Ottenuti infine quei mezzi,

nella debolezza della malattia e nella stanchezza della vecchiaia, e piaceri delle vane e vuote raffinatezze svaniscono. Chi si trova in questa situazione non si interessa più di quei faticosi obiettivi che quei piaceri lo spingevano a perseguire. Nel suo cuore egli maledice l'ambizione, e rimpiange invano la tranquillità e l'indolenza della gioventù, piaceri scomparsi per sempre, stupidamente sacrificati a qualcosa che, una volta raggiunto, non sa offrirgli una reale soddisfazione (...). Il potere e la ricchezza appaiono allora quello che sono: enormi ed operosi congegni (*machines*) inventati per produrre qualche insignificante comodità per il corpo, congegni fatti di molle fragili e delicate.<sup>[41]</sup>

Congegni pronti in verità a cadere in pezzi, «trascinando nella loro rovina il loro sfortunato possessore». Si tratta di

edifici immensi (*immense fabrics*), che richiedono la fatica di una vita per essere costruiti, che minacciano continuamente di schiacciare la persona che li abita, e che, pur potendo, mentre sono in piedi, salvarlo da piccoli inconvenienti, non possono salvarlo da nessuna delle inclemenze della stagione. Tengono lontano l'acquazzone estivo, non la tempesta invernale, ma lo lasciano sempre esposto quanto e forse più di prima all'ansia, alla paura, alla sofferenza, alla malattia, al pericolo, alla morte.<sup>[42]</sup>

A questo punto, tuttavia, nel testo di Smith assistiamo ad una svolta sorprendente. Tutto questo è vero, sembra dire il filosofo scozzese. Ma non è detto che ci si debba sottomettere a tale verità (a tale saggezza). Quel vecchio che guardava la sua giovinezza perduta con rammarico, la sua vita consumata in congegni di apparente grandezza, sembra impersonare una «malinconica filosofia (*splenetic philosophy*), familiare a ogni uomo nei momenti di malattia o di depressione»<sup>[43]</sup>.

Ora, si parla qui della filosofia in quanto tale (comunque malinconica) oppure di una filosofia legata alla malattia e alla depressione? In questo secondo caso, quel punto di vista critico verrebbe fortemente relativizzato. Ma non è così. Tutt'altro. Innanzitutto perché viene relativizzato anche quello opposto: se infatti la filosofia malinconica priva di valore «i grandi oggetti del desiderio umano», d'altra parte

non manchiamo mai di considerarli sotto un aspetto più gradevole quando godiamo di migliore salute e migliore umore. La nostra immaginazione, che nel dolore e nella sofferenza sembra confinata e rinchiusa dentro di noi, in

momenti di benessere e gioia si espande su tutte le cose che ci circondano. Allora restiamo affascinati dalla bellezza del benessere che regna nei palazzi e nei beni dei potenti, e ammiriamo come ogni cosa sia adatta a favorire il loro agio, a prevenire i loro bisogni, a soddisfare i loro desideri, e a compiacere e assecondare le loro più frivole fantasie.  
[44]

In secondo luogo (e questo è un punto decisivo), «se consideriamo la reale soddisfazione che tutte queste cose riescono a offrire, per se stessa e separata dalla bellezza di quella disposizione di cose fatta per promuoverla, apparirà sempre disprezzabile e insignificante». In altri termini, se guardiamo solo il fine cui tutte queste cose sembrano mirare, di cui quindi sono mezzo e a cui sono utili, e *non* le guardiamo soltanto come mezzo, cioè come qualcosa che è soltanto utile, allora effettivamente la «bellezza del benessere che regna nei palazzi e nei beni dei potenti» ci appare del tutto disprezzabile e senza senso.

Tuttavia, precisa Smith, «raramente la vediamo in questa luce astratta e filosofica». E continua: «nella nostra immaginazione, la confondiamo naturalmente con l'ordine, col regolare e armonioso meccanismo del sistema, con la macchina o i beni per mezzo dei quali viene prodotta»<sup>[45]</sup>. Come dire: se confondiamo il fine con il mezzo, se vediamo solo il mezzo, solo l'utile, e non ciò per cui esso è concepito, siamo disposti a lasciarci affascinare da tutto ciò, da quel che sotto la luce astratta e filosofica appare invece privo di senso e fatuo, inutile o dannoso.

La luce filosofica non inganna, dice il vero. Inganna la natura che ci induce a confondere il fine con il mezzo e ad apprezzare il mezzo – l'utile – più del fine (e capovolgere quindi la subordinazione di quello a questo). È «un bene che la natura si imponga su di noi in questo modo. È questo inganno che risveglia e tiene continuamente in movimento l'industriosità dell'uomo»<sup>[46]</sup>. Il benessere di tutti è costruito su di un inganno che la filosofia (che assume in tal caso un carattere malinconico, *splenetic*) smaschera. Chi opera dentro questo inganno e ricerca la felicità, senza sapere che in effetti, probabilmente, non la raggiungerà mai (e se la raggiungerà, ciò accadrà per caso, a prescindere dal suo instancabile agire), fa progredire «senza volerlo, senza saperlo ... l'interesse della società»<sup>[47]</sup>.

### 7. Kant e il fondamento melanconico del mondo morale.

L'utile, come si vede, ci lega al mondo. Il suo primato – generato del resto da un inganno di natura (cioè un inganno datoci dalla natura stessa dell'uomo) – ci induce ad accettarlo. Ci rende inconsapevolmente partecipi di un congegno, un meccanismo, una macchina ben funzionanti. La morale non può che farsi anch'essa partecipe di tale meccanismo: non è comunque ad esso esterno, non guarda il mondo dal di fuori (dalla possibilità di un altro mondo).

Smith afferma dunque la continuità tra la ragione del soggetto e la ragione del mondo (come *mutatis mutandis* anche Spinoza). È con Kant invece (tra gli altri) che questa continuità, in particolare sul piano morale, si spezza.

È interessante notare come nello scritto kantiano *Sul sentimento del bello e del sublime* si ritrovi proprio un elogio di quella melanconia che lo stesso Smith poneva come lo stato d'animo – o la filosofia – che ci induce in qualche modo a prendere le distanze dal mondo costruito sull'utile inganno (e sull'inganno dell'utile). In Smith, in fondo, la melanconia fornisce al soggetto quella indipendenza dal mondo su cui, agli occhi di Kant, si fonda il giudizio morale. Ciò che in Smith è tuttavia quasi una minaccia (al benessere della società) è in Kant un presupposto indispensabile al suo progresso.

L'uomo melanconico, scrive Kant, «s'occupa ben poco del giudizio degli altri, di ciò che essi ritengono sia buono o vero; egli si basa comunque soltanto sul proprio punto di vista. Poiché i moventi assumono in lui la natura di fondamenti, non è facile fargli cambiar opinione; la sua stabilità

degenera quasi in cocciutaggine»<sup>[48]</sup>. Egli, inoltre, «osserva il cambiamento delle mode con indifferenza ed il loro splendore con disprezzo»<sup>[49]</sup>. Tende al sublime, è fedele all'amicizia ed ama il silenzio: «la loquacità è bella, ma la pensosa riservatezza è sublime (...). La veridicità è sublime e odia la menzogna o la simulazione». Il melanconico,

ha un alto sentimento della dignità della natura umana. Ha stima di sé stesso e ritiene ogni uomo una creatura che merita rispetto. Non sopporta alcuna abietta sottomissione e respira aria di libertà in un cuore nobile. Ripugna tutte le catene, da quelle dorate che si indossano a corte, a quelle di duro ferro delle galere di schiavi. È un severo giudice di se stesso e degli altri, e non raramente annoiato di sé e del mondo.<sup>[50]</sup>

Proprio la distanza del melanconico dal mondo, dai suoi meccanismi, dalle sue illusioni e inganni, dal suo sistema di utilità, rende possibile pensare ad un mondo alternativo. Questo è in Kant il mondo morale, «il mondo conforme a tutte le leggi morali»<sup>[51]</sup>. È un mondo intelligibile, «poiché in esso si astrae da tutte le condizioni (fini) e anche da tutti gli ostacoli della moralità a esso inerente (debolezza o impurità della natura umana)»<sup>[52]</sup>. Non si tiene conto, nel concepire il mondo morale, di ciò che è utile, finanche a se stessi, in questo mondo (d'altra parte non si colloca l'alternativa al di fuori del mondo, nel mondo divino). Il melanconico è indifferente ai meccanismi di utilità del mondo reale (lo stesso Smith, del resto, definiva la filosofia “melanconica” «astratta»). Egli, insomma, si svincola dal mondo reale e non ha paura di pensarne uno alternativo, che pur *sa* essere impossibile ovvero irrealizzabile, ma non di meno auspicabile.

Emerge qui il concetto di fede (*Glaube*, credenza, fede mondana, non religiosa, fede come *habitus*<sup>[53]</sup>). Tale concetto è legato a sua volta all'idea del «sommo bene». Questo infatti è un oggetto di fede (vale a dire, deve essere pensato a priori, ma è trascendente per l'uso teoretico della ragione). Infatti,

la realtà oggettiva del concetto del sommo bene non può essere dimostrata in nessuna esperienza per noi possibile, e quindi sufficientemente per l'uso teoretico della ragione; ma la ragion pratica pura ce ne comanda l'uso per la miglior realizzazione possibile di quello scopo, e quindi deve essere ammessa come possibile (*und mithin als möglich angenommen werden muß*).<sup>[54]</sup>

In questo senso, *può* essere considerato possibile ciò che *deve* essere considerato possibile secondo la ragion pratica. Vi può essere anche un contrasto tra ciò che la ragione teoretica ritiene possibile e ciò che ritiene possibile la ragion pratica. Ma è giusto che questa non si faccia condizionare dai limiti del mondo reale (è quel che accade invece nella prospettiva smithiana). Scrive Kant in una nota: «la legge del dovere ci prescrive di perseguire lo scopo finale di ogni essere ragionevole (la felicità in quanto è possibile d'accordo col dovere). La ragione speculativa però non ne vede la possibilità...»<sup>[55]</sup>. Tuttavia, dato che «quelle idee, il cui oggetto sta al di là della natura, possono esser pensate senza contraddizione, le riconoscerà come reali per la propria legge pratica e pel compito che ne deriva, e quindi da un punto di vista morale, per non cadere in contraddizione con se medesima»<sup>[56]</sup>.

La fede è dunque «il modo di pensare morale della ragione nell'adesione (*Fürwahrhalten*) a ciò che è irraggiungibile dalla fede teoretica»<sup>[57]</sup>. È «la fiducia che abbiamo nel raggiungimento d'uno scopo, cui tendere è dovere, ma di cui non possiamo scorgere [*einsehen*] la possibilità...»<sup>[58]</sup>.

Scriva Kant nella *Critica del ragion puro* più precisamente: il mondo morale non è nient'altro che un'idea, ma è una idea «pratica», vale a dire: «può e deve avere il suo influsso sul mondo sensibile, per renderlo, quanto è possibile, conforme a questa idea. L'idea di un mondo morale ha quindi realtà oggettiva» [59].

Secondo tale prospettiva, se ci muovessimo soltanto dentro quel congegno di utilità di cui parlava Smith, se accettassimo quell'inganno della natura che ci fa confondere il mezzo con il fine, non potremmo pensare (immaginare) alcun mondo morale, vale a dire un mondo alternativo al nostro.

L'immaginazione morale sfida l'utilità, la mette alla prova. È come se il filosofo di Königsberg ci invitasse a chiederci:

1. il mondo reale è veramente il mondo cui aspirare?
2. il mio agire – questa mia singola azione – è adeguata (potremmo anche dire: utile) al mondo come io vorrei che il mondo fosse?

In questa dinamica, come si vede, riemerge il concetto di utilità. Ma esso è subordinato alla decisiva messa in questione del mondo reale.

Se mi chiedessi soltanto: “questa mia azione è utile?” senza domandarmi innanzitutto: “a quale forma-mondo essa è utile?” confermerei soltanto il mondo attuale, ne sarei suddito passivo; resterei in quello «condizione di minorità» da cui l'Illuminismo ha voluto farmi uscire<sup>[60]</sup>.

Certo, sarebbe scorretto assumere la prospettiva di Adam Smith come preilluministica (o addirittura postilluministica). La differenza tra l'autore della *Teoria dei sentimenti morali* e l'autore delle tre *Critiche* è piuttosto la differenza, la tensione, il conflitto che ha attraversato e lacerato l'epoca che è loro quanto, forse, nostra. Quale delle due prospettive abbia trionfato sull'altra, ammesso che la battaglia si sia già conclusa, è una questione che non possiamo qui trattare.

## Note

[1] Si veda P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, trad. it. di E. Renzi, II Saggiatore, Milano, 1967, in particolare le pp. 46-49.

[2] Cfr. Aristotele, *Et. Nic.*, 1155 b 15.

[3] Agostino, *La dottrina cristiana*, I, III, 3. Roma, Città Nuova, 1992. L'opera venne terminata da Agostino nel 426.

[4] Agostino, *Ottantatre questioni diverse*, 30, Roma, Città Nuova, 1995.

[5] Agostino, *La dottrina cristiana*, I, IV, 4, cit.

[6] *Ibid.*, I, XXII, 20.

[7] *Ibid.*, I, XXII, 21.

[8] *Ibid.*, I, XXXI, 34.

[9] *Ibid.*

[10] Tommaso d'Aquino, *Summa Theol.*, I<sup>a</sup> q. 5 a. 6 arg. 3.

- [11] Tommaso d'Aquino, *Super Sent.*, lib. 2 d. 21 q. 1 a. 3 co.
- [12] Tommaso d'Aquino, *Summa Theol.*, I<sup>a</sup>-IIae q. 11 a. 3 ad 3.
- [13] *Ibid.*, I<sup>a</sup>-IIae q. 100 a. 7 ad 3
- [14] *Ibid.* Tommaso si riferisce alla promessa formulata nella seconda parte del quinto precetto (da *Esodo* 20:12) che recita (riprendiamo la versione del Diodati): «Onora tuo padre e tua madre; acciocchè i tuoi giorni sieno prolungati sopra la terra, la quale il Signore Iddio tuo ti dà». Per quanto riguarda invece il secondo precetto (dimenticato in verità dal catechismo cattolico) ci si riferisce alla sua parte finale. Una volta formulato, Dio conclude: «...ed uso benignità in mille generazioni verso coloro che mi amano, e osservano i miei comandamenti» (*Esodo* 20:6).
- [15] Tommaso d'Aquino, *Super Sent.*, lib. 4 d. 31 q. 1 a. 2 ad 6.
- [16] Cfr. Johannes Scotus, *Ordinatio* I, d. 1.
- [17] Gullielmus d'Ockham, *I in Sent.*, d. 1, q. 1. Cfr. anche *I in Sent.*, d. 1, q. 3.
- [18] B. Spinoza, *Ethica*, IV, Def. I (Utet, Torino 1992, p. 267).
- [19] *Ibid.*, Prop. XVIII, p. 281.
- [20] *Ibid.*, p. 282.
- [21] *Ibid.*
- [22] *Ibid.*
- [23] *Ibid.*, Prop. XX, p. 283.
- [24] *Ibid.*, Scolio.
- [25] *Ibid.*, Prop. XXIV, p. 285.
- [26] *Ibid.*, Prop. XXXV, Corollario I, p. 293.
- [27] *Ibid.*, Prop. XL, p. 302
- [28] *Ibid.*, Prop. XX, p. 283, corsivo mio.
- [29] *Ibid.*, Dimostrazione.
- [30] Spinoza in verità non utilizza la terminologia scolastica. Il bene in sé non viene definito *bonus honestum*, ma *summum bonum*. L'*honestum*, o piuttosto la *honestas*, è una virtù specifica (cfr. *ibid.*, Prop. XXXVII, Scolio, p. 297).
- [31] A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano, 2001, p. 367sg.. La prima edizione dell'opera risale al 1759, l'ultima, rivista e ampliata, al 1790.
- [32] *Ibid.*, p. 368.
- [33] *Ibid.*, p. 369.
- [34] *Ibid.*
- [35] *Ibid.*, p. 370.
- [36] *Ibid.*, corsivo mio.

[37] *Ibid.*, p. 370sg.

[38] *Ibid.* 371.

[39] *Ibid.*

[40] *Ibid.*, p. 372.

[41] *Ibid.*, p. 373.

[42] *Ibid.*

[43] *Ibid.*

[44] *Ibid.*, p. 374.

[45] *Ibid.* Come tutte le precedenti quattro citazioni.

[46] *Ibid.*

[47] *Ibid.*, p. 376.

[48] Immanuel Kant, *Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in: I. Kant, *Werkausgabe*, vol. 2, (a cura di W. Weischedel), Suhrkamp, Frankfurt/M, 1978, p. 841sg.

[49] *Ibid.*, p. 842.

[50] *Ibid.*

[51] I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1977, p. 614.

[52] *Ibid.*

[53] Cfr. I. Kant, *Critica del Giudizio*, Laterza, Bari 1972, p. 355.

[54] *Ibid.*, p. 352.

[55] *Ibid.*, p. 354sg.

[56] *Ibid.*, p. 355.

[57] *Ibid.*

[58] *Ibid.*

[59] I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 614.

[60] Mi riferisco naturalmente alla celebre definizione kantiana: «l'illuminismo è l'uscita dell'uomo da una condizione di minorità di cui è egli stesso responsabile» (I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* In: (a cura di A. Tagliapietra), *Che cos'è l'illuminismo?* Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 16).