

# Il proprio bene comprende il bene degli altri?

## Una possibile risposta della *phronesis*

Does One's Own Good Include the Good of Others? A Possible Answer from *Phronesis*

*Patrizia Masoero*

Università Cusano, Italia  
patrizia.masoero@unicusano.it

DOI: [10.17421/2498-9746-11-14](https://doi.org/10.17421/2498-9746-11-14)

### Riassunto

*Questo saggio, adottando la prospettiva dell'etica delle virtù, esplora il concetto di autentica generosità e la sua connessione con la realizzazione del sé. La metodologia impiegata si articola in un percorso filosofico progressivo. Inizialmente, si attinge alle riflessioni di Paul Ricœur sulla sollecitudine e sull'alterità, che pongono le basi per comprendere come una sana philautia possa tradursi in apertura verso il prossimo. Per cercare di capire se esista un altruismo genuino, la seconda parte del saggio riprende i concetti aristotelici di vita buona, comportamento virtuoso, sollecitudine, attraverso la prospettiva di Julia Annas, la cui interpretazione aristotelica di sollecitudine la lega al filosofo francese. L'intento è di mostrare il ruolo rivestito dalla phronesis come garanzia di un'azione svolta per il vero amor di sé e per il vero amore del bene del prossimo. Per dare concretezza empirica a queste riflessioni teoriche, lo studio riporta episodi della vita di Massimiliano Kolbe, utilizzandoli come esempi emblematici per illustrare un altruismo profondamente radicato come habitus morale.*

**Parole chiave:** Altruismo, Amore per se stessi, Ricœur, Miseria, Saggezza pratica

### Abstract

*This article draws on Paul Ricœur's work on solicitude and otherness, which helps us understand how a healthy philautia can lead to openness toward others. In order to investigate the nature of genuine altruism, the second part of the essay revisits Aristotelian concepts such as the good life, virtuous behavior, and solicitude. We do this through Julia Annas's interpretation, whose Aristotelian understanding of solicitude connects her work to Ricœur's. Our aim is to demonstrate the crucial role of phronesis in ensuring actions driven by both true self-love and genuine love for the good of others. To provide empirical grounding for these theoretical insights, the study presents*

*episodes from the life of Maximilian Kolbe, using them as emblematic examples to illustrate altruism deeply rooted as a moral habitus.*

**Keywords:** *Altruism, Self-love, Ricœur, Misery, Practical wisdom*

## INDICE

1 Ricœur e Massimiliano Kolbe . . . . .	156
2 Il contributo della <i>phronesis</i> . . . . .	159

Nella società odierna si riscontra una rivalutazione della beneficenza, intesa come *bene-facere*, ovvero come desiderio di ‘fare del bene’, che può anche corrispondere a una certa realizzazione di sé manifestata dalla propensione di alcuni individui a prendersi cura del prossimo.

La prospettiva di questo saggio è volutamente rappresentata dall’etica delle virtù che focalizza la sua attenzione sul carattere dell’agente e sul suo impegno a comportarsi virtuosamente.

La chiave interpretativa del rapporto tra il bene proprio e il bene altrui si fonda su alcune riflessioni di Ricœur sulla sollecitudine verso l’altro, intrinsecamente connessa all’amore di sé e al valore della sofferenza. A quest’ultimo si collega la scelta di riportare alcuni episodi della vita di Massimiliano Kolbe, in particolare alcuni esempi del suo comportamento profondamente altruista, massimamente manifestato nel campo di concentramento di Oświęcim. L’obiettivo di selezionare esempi eclatanti che evidenziano in maniera chiara azioni qualificabili come eroiche, le quali trascendono le ordinarie esigenze morali, è proprio quello di illuminare un altruismo trasformatosi in un *habitus* morale consolidato<sup>1</sup>.

Per coltivare un’autentica generosità non servono gesti estremi, ma una costante riflessione su se stessi. La riflessione sul sé prende avvio nella prima parte dalla prospettiva filosofica di Ricœur, in particolare si evidenzia come la percezione della sofferenza altrui possa indurre l’agente a valorizzare le proprie aspirazioni attraverso la simpatia e la condivisione del dolore. Ricœur ci offre le basi per comprendere come l’alterità non sia un ostacolo, ma una dimensione costitutiva

<sup>1</sup>Assumiamo qui come canonica la concezione della virtù in senso aristotelico-tomista, ossia come un abito operativo buono, un tratto acquisito e stabile del carattere. Le virtù perfezionano le potenze operative e le indirizzano al raggiungimento del bene. Si dicono ‘abiti’ poiché sono qualità stabili che rendono più facile, più pronta, più piacevole e, in un certo senso, anche più naturale la scelta da fare o l’azione da compiere. La ripetizione degli stessi atti forma un abito buono o un abito cattivo, quest’ultimo chiamato vizio. Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, ed. Leonina, Typographia Polyglotta S.C. De Propaganda Fide, Roma 1891; trad. it. *La Somma Teologica*, 4 vol., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, I-II, q. 55, a. 3, c.

del sé, una premessa necessaria affinché la stima di sé (una sana *philautia*, non riducibile all'egoismo) possa tradursi in apertura e sollecitudine verso l'altro. La 'sollecitudine' ricœuriana diventa, dunque, il punto di collegamento cruciale che ci permette di passare dalla riflessione sul sé alla dimensione dell'azione concreta.

Successivamente, nella seconda parte, verrà analizzato il ruolo cruciale della *phronesis* come fondamento per un'azione che armonizzi l'affermazione di sé con il vero bene dell'altro in contesti specifici. Il passaggio da Ricœur ad Aristotele è deliberato e fondamentale: se Ricœur ci fornisce la cornice etica della relazione intersoggettiva e della stima di sé come fondamento, è in Aristotele che troviamo la più compiuta teorizzazione della *phronesis* come virtù intellettuale pratica. Questa virtù non solo guida la scelta dei mezzi più appropriati per raggiungere il proprio fine secondo delle priorità, come sostenuto da Ricœur stesso<sup>2</sup>, ma abilita anche l'individuo a trascendere se stesso per aprirsi all'altro con benevolenza, superando le disarmonie dell'esistenza situata<sup>3</sup>. Ciò non significa voler trovare necessariamente un legame tra altruismo e *phronesis*, ma offrire una valida proposta che mostri come un individuo saggio sia fortemente altruista e profondamente *philautos*. Prima di procedere alla disamina della saggezza pratica saranno brevemente trattate le questioni concernenti l'autenticità dell'altruismo (se sia genuino solo quando non è connesso alla ricerca della vita buona) e la possibilità di una *philautia* positiva (ovvero, se altruismo e bene proprio si escludano necessariamente), attraverso un'analisi preliminare delle riflessioni di Julia Annas.

Annas, profonda conoscitrice del pensiero aristotelico, offre un'interpretazione della sollecitudine che costituisce un elemento di congiunzione cruciale tra l'approccio etico di Paul Ricœur, che pure si rifà ad Aristotele nella sua trattazione sull'altruismo, e la nostra successiva analisi della *phronesis*.

L'altruismo — sia come fenomeno che come concetto — è sempre stato un tema molto dibattuto in ambito filosofico, psicologico e sociale. Diversi filosofi, come Bentham, Mill e Hobbes, ritenevano che tutte le azioni si riducessero a una forma di egoismo, garantendo in qualche modo il proprio utile individuale — fosse stato anche una qualche ricompensa interna<sup>4</sup>, la gloria, l'onore, la stima altrui. Di conseguenza, fino alla fine del XX secolo, la visione prettamente dominante considerava l'aiuto principalmente come un atto strumentale.

Alcuni psicologi e filosofi contemporanei, come Hoffman, Krebs e Annas, hanno cercato di mostrare l'esistenza di motivazioni genuinamente altruistiche, prendendo in considerazione la possibilità di compiere atti per un fine che non

<sup>2</sup>P. RICŒUR, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 268; ed. orig. *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990.

<sup>3</sup>Cfr. *ivi*, p. 62.

<sup>4</sup>Cfr. C. CASTELFRANCI, voce "Altruismo", in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, Roma 1991, pp. 137-145: 141.

abbia come conseguenza il proprio vantaggio e, posto che esista tale motivazione, quale ne sia il suo fondamento. Le ipotesi finora considerate includono l'influenza di fattori culturali, educativi e la presenza di predisposizioni naturali alla generosità<sup>5</sup>.

Il termine 'altruismo' fu coniato da Auguste Comte ed è comunemente inteso come «la disposizione a interessarsi degli altri e al loro bene e anche a sacrificarsi per essi; altruista è colui che disinteressatamente pone il bene altrui come fine delle proprie azioni»<sup>6</sup>.

Nella definizione emerge una questione cruciale riguardo alla natura del 'disinteresse' nell'azione altruistica, poiché risente della prospettiva kantiana. Il vero bene umano include l'auto-trascendenza verso il benessere altrui e non comprende azioni compiute per disinteresse in senso kantiano (solo per puro dovere, un dovere che si impone ad una tendenza contraria). L'altruismo, pertanto, risponde anche a un'intrinseca inclinazione al bene dell'altro. Il bene personale integra il benessere del prossimo superando l'egoismo giacché l'auto-trascendenza (che può essere rafforzata dalla virtù e ostacolata dal vizio dell'egoismo) è parte del bene della persona che per sua stessa natura mira al bene dell'altro, verso il quale nutre interesse<sup>7</sup>.

## 1 RICŒUR E MASSIMILIANO KOLBE

Castelfranchi sostiene che uno dei quattro significati dell'amore di sé sia l'amore di sé come virtù (gli altri sono l'amor di sé come vizio, come passione, come istinto) e comprenda la coltivazione del proprio io, del proprio onore e l'associazione che il proprio bene coincida con un comportamento virtuoso. Tale comportamento, secondo Masi e Peratoner, comprende la virtù della filautia, «la virtù di coloro che amano se stessi in modo tale da comportarsi sempre con onore verso gli altri, e quindi da persone nobili e virtuose»<sup>8</sup>. In questa definizione si può affermare che sia in qualche modo rappresentato il pensiero di Ricœur. È nell'opera *Sé come un altro* che il filosofo considera l'esistenza dell'altro come parte costitutiva della propria identità e come significazione dell'amore che il soggetto ha di se stesso. La prospettiva filosofica dalla quale Ricœur studia le azioni degli individui è associata al termine di etica<sup>9</sup> a cui corrisponde una vita compiuta, ciò che

<sup>5</sup>Cfr. *ivi*, p. 138.

<sup>6</sup>*Ivi*, p. 137.

<sup>7</sup>Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, A. BELLOCO, *Etica. Corso di Filosofia Morale*, Edusc, Roma 2025, pp. 197-206.

<sup>8</sup>G. MASI, A. PERATONER, voce "Amore di sé", in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, pp. 362-366: 363.

<sup>9</sup>Ricœur ricorre volutamente al termine di etica differenziandolo da quello di morale: «riserverò il termine di etica per la prospettiva di una vita compiuta e quello di morale per l'articolazione di

Aristotele chiamava ‘vivere bene’, ‘vita buona’. Rifacendosi ad Aristotele, Ricœur sottolinea come il viver bene richieda una teleologia interna all’agire, per cui le azioni si integrano e si coordinano all’interno di un più ampio piano di vita del soggetto. Per il filosofo la vita compiuta è la vita buona a cui ogni individuo tende attraverso l’avvicinarsi o il realizzarsi dei propri ideali e dei propri sogni. Egli si chiede infatti: «la scelta fra svariati corsi di azione non è, forse, una scelta sui fini, cioè sulla conformità più o meno stretta o lontana ad un ideale di vita, cioè a quello che ciascuno ritiene la sua prospettiva di felicità, la sua concezione della “vita buona”?»<sup>10</sup>.

In questa ricerca di adeguazione fra i propri ideali di vita e le proprie decisioni si inserisce la prima significazione del soggetto agente. Quest’ultima è intesa sia come stima di sé che come rispetto di sé<sup>11</sup>, perché è solo sul piano etico che l’interpretazione di sé diventa stima di sé: nella misura in cui il soggetto interpreta le proprie azioni e le proprie decisioni all’interno di una vita buona, si conosce come soggetto amante di se stesso e ne prova stima, poiché è in grado di gestire in maniera appropriata la propria vita. In questa tensione alla vita buona, nella conoscenza di se stessi come autori di azioni buone, si inserisce l’altro<sup>12</sup>, in un apparente conflitto tra stima di sé e sollecitudine<sup>13</sup>. La prima componente della stima di sé è la dimensione riflessiva che trova il suo profondo significato nell’incontro dialogico con l’altro. La sua seconda componente diventa la sollecitudine, il tendere verso l’altro, che non si oppone alla stima di sé, poiché la stima di sé e la sollecitudine non possono essere pensate l’una senza l’altra<sup>14</sup>, dato che, grazie alla mediazione dell’altro l’agente si reputa capace di valutare le proprie azioni come giuste, in quanto stima buoni gli scopi di alcune sue azioni valutando se stesso come buono. L’altro non è un’entità esterna con cui il sé si misura, quanto piuttosto un elemento intrinseco e fondamentale nella formazione stessa dell’identità individuale. La presenza dell’alterità, in questa prospettiva, non è accidentale o successiva, ma ontologicamente precedente e direttamente costitutiva del sé. In

tale prospettiva all’interno di norme [...]. Nella distinzione fra prospettiva e norma si riconoscerà facilmente l’opporci di due eredità, una eredità aristotelica, in cui l’etica è caratterizzata dalla sua prospettiva *teleologica*, e una eredità kantiana, in cui la morale è definita dal carattere di obbligazione della norma, dunque da un punto di vista *deontologico*» (P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., pp. 264-265).

<sup>10</sup>Ivi, p. 268.

<sup>11</sup>«La stima di sé è più fondamentale del rispetto di sé, il rispetto di sé è l’aspetto che la stima di sé riveste sotto l’egida della norma» (ivi, p. 265).

<sup>12</sup>La definizione della prospettiva etica è intesa come un «tendere alla vera vita con e per l’altro all’interno di istituzioni giuste», (ivi, p. 275).

<sup>13</sup>Con sollecitudine Ricœur associa la tensione di apertura verso l’altro. Cfr. F. SACCETTI, *Sé come un altro: l’etica della reciprocità nel pensiero di Paul Ricœur*, «Società Mutamento Politica», 2/4 (2011), p. 340.

<sup>14</sup>Cfr. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 275.

altre parole, l'io non preesiste all'incontro con l'altro, ma si plasma e si definisce proprio attraverso e in virtù di tale relazione<sup>15</sup>.

Secondo l'analisi di Ricoeur, la sofferenza è legata alla sollecitudine in maniera intrinseca. Lo scambio di dare e ricevere, tipico dell'amicizia (che presuppone l'uguaglianza) e della sollecitudine (dove l'uguaglianza va cercata oltre la disuguaglianza), si manifesta anche nella sofferenza. Qui, la disuguaglianza tra donatore e beneficiario si trasforma in una sorta di equiparazione. È volendo condividere il dolore dell'altro che si stabilisce una genuina reciprocità in questo scambio<sup>16</sup>.

È la sofferenza<sup>17</sup> che «libera nel sé sentimenti spontaneamente rivolti verso l'altro»<sup>18</sup>, creando un'inversione di consapevolezza perché «nella vera simpatia, il sé, la cui potenza di agire è, nel punto di partenza, più grande rispetto a quello del suo altro, si ritrova affetto da tutto ciò che l'altro sofferente gli offre di contro. Dall'altro sofferente, infatti, procede un dare che non è, precisamente, attinto nella sua potenza di agire e di esistere, ma nella sua stessa debolezza»<sup>19</sup>.

In questo contesto, intendiamo proporre come esempio gli episodi della vita di Massimiliano Kolbe<sup>20</sup> nel campo di concentramento di Auschwitz, dove le condizioni di estrema indigenza inducevano le persone, in nome della sopravvivenza, ad assumere comportamenti peggiori di quelli degli animali.

Ad Auschwitz, per due terzi del tempo, tra il 1940 e il 1945, lavorai da prigioniero come dottore [...]. Io esaminavo coloro che arrivavano e stabilivo chi doveva essere portato in ospedale [...]. Tra tutta questa incredibile moltitudine, la mia attenzione fu attirata da un prigioniero che aveva più o meno la mia età, che non spingeva mai [...]. Aspettava sempre, fino a che duecento e anche cinquecento, e un giorno perfino mille prigionieri non erano entrati. Quando lo chiamai per visitarlo, poiché aveva la febbre e soffriva a causa dei polmoni [...] mi interruppe chiedendomi: «Penso che sarebbe meglio aspettare ancora un po'. Prendi quello là» [...]. Visto l'istinto animale di sopravvivenza che in generale era presente in tutti (anche perché il sentimento principale che vigeva nel campo era appunto quello di sopravvivere), il suo desiderio di sacrificarsi per altri mi sorprese e mi incuriosì. [...] Mi sembrava che il suo amore non comune per il prossimo non fosse un impulso momentaneo, di quelli

<sup>15</sup>Il titolo dell'opera, *Sé come un altro*, assume una profondità filosofica: se a una prima lettura il 'come' può suggerire una semplice comparazione, un'analisi più rigorosa ci spinge oltre questa interpretazione superficiale.

<sup>16</sup>P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., pp. 284-287.

<sup>17</sup>«La sofferenza non è definita unicamente dal dolore fisico, e neppure dal dolore mentale, ma dalla diminuzione, e anche dalla distruzione della capacità di agire del sé» (ivi, p. 286).

<sup>18</sup>Ivi, p. 288.

<sup>19</sup>Ivi, p. 287.

<sup>20</sup>Sacerdote cattolico, nato a Zdunska Wola, in Polonia, nel 1894, morì il 14 agosto ad Auschwitz, nel Blocco 14, identificato come il *bunker* della fame, offrendosi volontario al posto di un sergente padre di famiglia, Francesco Gajowniczek. Fu canonizzato nel 1982 da san Giovanni Paolo II. La sua spiritualità si distinse particolarmente per il suo straordinario amore verso l'Immacolata.

che si vedono abbastanza spesso, ma qualcosa di profondamente radicato nella sua personalità<sup>21</sup>.

Nel pomeriggio ci veniva data una tazza di zuppa con dei pezzetti di patata o altri tuberi insipidi, senza nemmeno un po' di lardo che, in teoria, era destinato alla zuppa, ma che in realtà veniva rubato dalle guardie. Una volta un giovane prigioniero robusto si rivolse sgarbatamente a Padre Kolbe urlando: «Ehi tu, vecchio, cosa stai mangiando? Ne hai già presa abbastanza! Dammela!». Con mia grande meraviglia Padre Massimiliano porse il cibo a quel brigante [...]. Forse avrei potuto darne un po' del mio al mio amico più caro per salvare la sua vita, ma mai tutta la mia zuppa.

Ricordo quella volta in cui diede le sue scarpe di legno, che erano ancora in buone condizioni, ad un altro prigioniero, prendendo per sé gli zoccoli indossati dal compagno. Una volta stavo andando a fare un lavoro pesante. Prima di lasciarlo, quella mattina, Padre Massimiliano mi porse circa un quarto della sua razione giornaliera di pane. Sapevo che l'avevano picchiato duramente ed era esausto, quindi fui meravigliato e non volevo prenderlo [...]. Lo presi senza convinzione, con dolore, perché sapevo che non ne avrebbe mangiato più fino a sera<sup>22</sup>.

Nella sollecitudine si racchiude l'idea di insostituibilità dell'altro, per cui avviene uno scambio di ruoli, tra la stima di sé e sollecitudine per l'altro. Tale scambio permette, attraverso la similitudine, di considerare equivalenti la stima dell'altro come un se stesso e la stima di se stesso come un altro, per cui non è possibile stimare se stessi senza stimare l'altro come se stessi<sup>23</sup>. Così, «l'effetto della sollecitudine sulla stima di sé porta il sé a percepirsi lui stesso come un altro tra gli altri. La similitudine, espressa nel come, è il frutto della relazione tra stima di sé e sollecitudine per l'altro, relazione che autorizza a pensare che non è possibile pensare se stessi senza stimare l'altro come me»<sup>24</sup>.

## 2 IL CONTRIBUTO DELLA *PHRONESIS*

La stima di sé, concepita da Paul Ricœur all'interno di un più ampio aspetto teleologico di vita compiuta, nel quale si inserisce la sollecitudine verso l'altro, fa sorgere principalmente due questioni cruciali: l'autenticità dell'altruismo è vincolata alla sua indipendenza dalla ricerca della vita buona? E ancora, la dimensione altruistica e il perseguimento del proprio bene sono intrinsecamente antitetici, o è possibile riconoscere un'accezione positiva della *philautia* (amore di sé)<sup>25</sup>?

<sup>21</sup>P. TREECE, *Massimiliano Kolbe. Il santo di Auschwitz. Testimonianze di coloro che lo hanno conosciuto*, Edizioni dell'Immacolata, Bologna 2012, pp. 189-190.

<sup>22</sup>Ivi, pp. 196-197.

<sup>23</sup>Cfr. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 290.

<sup>24</sup>ID., *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Callmann-Lévy, Paris 1995; trad. it. Iannotta D., *La critica e la convinzione*, Jaca Book, Milano 1997, p. 204.

<sup>25</sup>J. Annas si chiede se nel proprio miglioramento personale possa rientrare l'interesse per l'altro: «dato che io vengo da essa concepito come tutto intento a conseguire il mio fine ultimo, a

Queste domande implicano una potenziale tensione tra due prospettive: se l'altruismo è genuino solo in quanto sconnesso dalla ricerca della vita buona, allora un atto altruistico compiuto da una persona virtuosa, che trova soddisfazione o realizzazione nel compiere il bene, potrebbe essere visto come meno "puro" o addirittura non genuinamente altruistico. In questa visione, qualsiasi traccia di beneficio personale (anche la soddisfazione interiore di aver fatto la cosa giusta) contaminerebbe la genuinità dell'atto.

Al contrario, se l'altruismo non deve essere sconnesso dalla ricerca della vita buona, allora gli atti altruistici compiuti come espressione di virtù (quali la generosità, la compassione o la giustizia) e che contribuiscono alla fioritura personale di chi li compie, sarebbero comunque considerati genuini. In questo caso, l'atto altruistico non è meno valido se chi lo compie si realizza nel farlo, poiché l'agire per il bene altrui è intrinsecamente parte dell'essere una persona 'buona' o virtuosa.

Essere una persona virtuosa spesso implica desiderare e agire per il bene altrui; tali azioni, lungi dal 'contaminare' l'altruismo, ne sono la sua più alta espressione. Ciò che conta non è dimostrare che non ci siano aspettative o compensi dalle conseguenze della propria azione ma che il proprio tornaconto non sia lo scopo dell'agente.

La questione posta all'inizio, quindi, ci invita a riflettere sulla motivazione profonda che sta dietro alle nostre azioni altruistiche: agiamo esclusivamente per il bene dell'altro o la nostra inclinazione al bene altrui è anche un riflesso del nostro impegno a vivere una vita buona e virtuosa?

In una prospettiva di vita buona, è possibile concepire comportamenti autenticamente altruistici. In tale ottica, la ricerca del proprio bene non si oppone a quella del bene altrui. Al contrario, in una visione di similitudine l'altro — inteso come 'un altro sé'<sup>26</sup> — rientra nella sfera di considerazione della propria vita buona, la quale costituisce il fine ultimo della persona virtuosa. Julia Annas, a questo proposito, sostiene che il nostro fine ultimo debba conciliarsi con le virtù — intese come disposizioni a compiere l'atto moralmente corretto — e con la sollecitudine verso gli altri<sup>27</sup>. Annas sostiene inoltre che l'individuo virtuoso è impegnato a perseguire l'obiettivo di essere virtuoso, il che implica rispettare e talvolta promuovere il bene altrui<sup>28</sup>. L'impiego del termine 'talvolta' da parte di

migliorare la mia vita, non finisco per cercare semplicemente il mio interesse personale?» (J. ANNAS, *La morale della felicità*, in *Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1988, p. 311); e continua con una serie di interrogativi interessanti: «Dato che la sollecitudine verso gli altri non deriva da quella verso se stessi, di quale status gode? Quale forma di sollecitudine verso gli altri deriva, ovviamente, dalla virtù? [...] È solo un sentimento che capita di provare? [...] Quanto si estende la sollecitudine verso gli altri?» (ivi, p. 312).

<sup>26</sup>P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 270.

<sup>27</sup>Cfr. J. ANNAS, *La morale della felicità*, in *Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, cit., p. 451.

<sup>28</sup>Cfr. ivi, p. 311.



Annas suggerisce che l'azione a favore del bene altrui non sia sempre strettamente richiesta. La vera sollecitudine per gli altri sarebbe motivata dall'intenzione di agire per il loro beneficio, ma ciò non implica necessariamente che il bene dell'altro sia una parte integrante del proprio bene, specialmente per coloro che non sono a noi più prossimi. Come si può allora spiegare un comportamento altruista in modo genuino<sup>29</sup>? È davvero possibile?

Aristotele, nella sua analisi dell'amicizia, afferma che «l'amico è un altro se stesso»<sup>30</sup>. Egli utilizza questa espressione per chiarire che la capacità di prendersi cura dell'altro e di considerare il suo bene è un'estensione della capacità di prendersi cura di se stessi<sup>31</sup>.

Seguendo la prospettiva aristotelica attraverso l'interpretazione di Annas «gli agenti agiscono per interesse personale, ma quando rivolgono tale attenzione a se stessi, in qualità di agenti razionali miranti al bene, allora essa assume la forma di azione morale diretta agli altri»<sup>32</sup>. Sotto questa prospettiva, l'agente aiuta gli altri con un amore vero e reale e, nel contempo, agisce per amore di se stesso, «nel senso che quanto egli compie mostra che la sua vita e le sue azioni, nella loro interezza, rivelano l'attenzione che egli rivolge a se stesso, attenzione che, naturalmente, è diretta a lui stesso in quanto essere razionale e morale. L'amore di sé non costituisce un fine particolare dell'agente; invece, quando quest'ultimo agisce sacrificando se stesso per gli altri, i suoi atti esprimono il suo amore per una vita sostanziata da un ragionare pratico attivamente virtuoso, a cui corrisponde quella facoltà nella quale l'agente si riconosce nella propria ipseità più profonda e autentica»<sup>33</sup>.

<sup>29</sup>Il fatto che gli uomini siano capaci di comportamenti altruistici è una questione molto dibattuta in campo filosofico. Di fatto non esiste un solo scopo o una sola motivazione altruistica: ci sono differenti meccanismi motivazionali profondi che variano da cultura a cultura e da individuo a individuo. Cfr. C. CASTELFRANCHI, voce "Altruismo", cit., p. 144.

<sup>30</sup>ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* (EN) IX, 4, 1166 a 32, trad. it. a cura di C. Natali, Edizioni Laterza, Bari 2009, p. 371.

<sup>31</sup>«Questo, evidentemente, non è un *argomento* atto a dimostrare come, dando per scontata solo l'attenzione che rivolgiamo a noi stessi, possiamo giungere a quella da rivolgere agli altri. In tal caso, sarebbe un argomento privo di forza, poiché nella premessa che asserisce che un amico è un altro se stesso si compirebbe semplicemente una petizione di principio. Al contrario, Aristotele intende servirsi di esso per spiegare l'amicizia in termini di rapporti la cui chiarezza è massima nel caso dell'amore di sé. La capacità che abbiamo di estendere l'attenzione da noi stessi agli altri è considerata come un fatto dovuto alla nostra capacità di avere attenzioni verso noi stessi, ma nessuna delle due è ridotta all'altra o stimata come maggiormente esplicativa rispetto all'altra. Perciò, il modo con cui il nostro filosofo procede si fonda sul senso comune: riteniamo che l'amore di sé sia psicologicamente primario, ma questo non mina *eo ipso* la nostra fiducia nel possesso di una sincera sollecitudine verso gli altri» (J. ANNAS, *La morale della felicità*, cit., p. 352).

<sup>32</sup>Ivi, p. 358. Annas commenta il passo di Aristotele (EN IX, 4, 1169 a 18-1169 b, 2) sulla sollecitudine verso gli altri fino al supremo sacrificio di se stesso.

<sup>33</sup>*Ibidem*.

È nella vita di Kolbe che si riscontra la validità dell'interpretazione di Annas e la dimostrazione che, all'interno della propria concezione di vita buona, l'interesse ad aiutare gli altri e persino a sacrificarsi per gli altri risponde ad una tendenza naturale che l'agente possiede verso l'auto-trascendenza<sup>34</sup>.

In questo contesto, inseriamo la necessità di valutare l'importanza della saggezza pratica, la virtù per eccellenza che guida l'individuo virtuoso nella scelta dei mezzi necessari per compiere l'azione giusta in una situazione concreta<sup>35</sup>.

Ci saranno momenti in cui sarà prioritario dedicare tempo a se stessi, ad esempio, non partecipando ad un'associazione di volontariato, perché in quel preciso periodo della vita il bene di sé e del proprio equilibrio psicofisico sarà più importante del bene altrui. Altre volte, potrebbe presentarsi una situazione in cui non si deve scegliere tra giusto e sbagliato, ma tra due azioni ugualmente giuste, una delle quali implica un atto di generosità verso l'altro.

Si è precedentemente evidenziato come l'amore di sé sia la genesi delle azioni volte al bene altrui, concretizzandosi in condotte virtuose mediate dalla *phronesis*. Così è accaduto a Massimiliano Kolbe: la sua virtù, assimilata a tal punto da divenire una seconda natura, gli ha consentito non solo di praticare la generosità in circostanze che avrebbero favorito l'istinto di sopravvivenza, ma anche di intraprendere azioni eroiche, come cedere la propria razione di cibo a un compagno, nonostante la sua grave debilitazione fisica dovuta alla tisi. Egli è riuscito a vivere concretamente una vita generosa, è stato un vero *phronimos*, colui che ha saputo, riprendendo Ricœur<sup>36</sup>, «determinare la regola e il caso, cogliendo la situazione nella sua piena singolarità»<sup>37</sup>.

Kolbe raffigura un modello considerato esemplare per Linda Zagzebski e di eccellenza per MacIntyre<sup>38</sup>. Il modello esemplare suscita ammirazione ed emulazione nei confronti della virtù incarnata dall'individuo virtuoso, in cui si riconosce un alto grado di eccellenza morale. Il modello esemplare permette di fare una disamina della propria vita e del fine che si intende realizzare all'interno di un ideale di vita buona, attualizzandolo nella vita concreta attraverso la *phronesis* e attraverso calcoli di vantaggi e inconvenienti nella scelta da compiere. Il segreto risiede probabilmente nel momento dell'esecuzione, nel continuo adeguamento e

<sup>34</sup>Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, A. BELLOCQ, *Etica*, cit., pp. 197-206.

<sup>35</sup>«La saggezza, invece, riguarda i beni umani e le cose su cui è possibile deliberare bene, e nessuno delibera sulle cose che non possono essere diversamente, né su quelle che non abbiano un qualche fine che sia un bene realizzabile nell'azione. L'uomo che sa deliberare bene in senso assoluto è quello che, seguendo il ragionamento, sa indirizzarsi a quello dei beni realizzabili nell'azione che è il migliore per l'uomo» (EN VI, 5, 1141 b 8-16).

<sup>36</sup>Secondo Daniela Iannotta, Ricœur postula un ritorno alla saggezza pratica aristotelica perché è solo del saggio rinunciare a se stesso per aprirsi all'altro vagliando la situazione, cfr. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., pp. 57-63.

<sup>37</sup>Ivi, p. 270.

<sup>38</sup>L. ZAGZEBSKI, *Exemplarist Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford 2017, p. 274.

confronto tra le scelte iniziali e la scelta di una pratica che rispetti i propri ideali di vita.

È attraverso la *phronesis* che l'individuo riflette sulle circostanze concrete, valuta le priorità e agisce, interpretando continuamente le proprie azioni e se stesso rispetto alla vita che viene considerata più o meno compiuta. Il ricorso alla saggezza pratica si configura come un momento di mediazione tra le esigenze dell'amore di sé e quelle per il bene dell'altro, tra le esigenze di universalità e quelle richieste dal contesto.

Posto il fine di voler condurre una vita buona, entro la quale l'agente si comporta virtuosamente, allora sarà entro i confini di questa vita che rientra l'azione svolta per il bene dell'altro. Riconoscendo l'altro come uguale a se stesso, si valuta importante e da rispettare il bene dell'altro quanto il proprio, donando all'altro il proprio bene.

A nostro parere, il genuino altruismo non esclude un ritorno dell'azione nei termini di stima di sé: il vero amore di sé permette di agire per il vero bene dell'altro come sostenuto da Aristotele, Ricœur e Annas.

È un movimento continuo, avanti e indietro, di stima di sé e vero amore per l'altro, un disinteresse interessato, un utilitarismo 'buono' intrecciato a un virtuosismo concreto.

Attraverso la guida della saggezza pratica, il *phronimos*, con le dovute valutazioni, darà importanza a se stesso e agli altri nella misura in cui conviene, perché è proprio di questa virtù la funzione non solo di valutare i mezzi per l'azione giusta da compiere, ma di essere l'effettiva misura di come e quando compiere una determinata azione in vista del proprio bene e del bene dell'altro.

© 2025 Patrizia Masoero & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)

