

Emozioni ed ermeneutica del desiderio: un percorso di Human Flourishing

Emotions and Hermeneutics of Desire: A Journey Towards Human Flourishing

Alessandra Gerolin

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Italia

alessandra.gerolin@unicatt.it  <https://orcid.org/0000-0001-6647-4258>

DOI: [10.17421/2498-9746-12-07](https://doi.org/10.17421/2498-9746-12-07)

SUBMITTED: 20.03.2026 – REVIEWED: 08.07.2026 – ACCEPTED: 17.07.2026

Riassunto

In questo contributo, intendo sottolineare l'importanza di non sminuire o trascurare il valore dei desideri e delle emozioni, in quanto rappresentano dimensioni fondamentali dell'esperienza morale. Innanzitutto, metterò a fuoco l'esigenza di sviluppare una buona ermeneutica del desiderio ai fini della fioritura umana. In secondo luogo, prenderò in considerazione il significato delle emozioni, mettendo in evidenza il loro valore cognitivo e il loro ruolo nella valutazione di ciò che è rilevante da un punto di vista morale. Inoltre, in dialogo con diverse prospettive filosofiche — in particolare con quelle di C. Taylor, H. Frankfurt, J. P. Sartre, A. MacIntyre — sosterrò una visione del desiderio come apertura intenzionale a beni e a significati fondamentali per la fioritura umana. Sebbene spesso si creda che la mera soddisfazione dei desideri conduca al conseguimento della felicità, sosterrò invece che la felicità può essere un'autentica espressione della fioritura umana solo se essa è radicata nella vita buona.

Parole Chiave: Desiderio, Vita buona, Libertà, Fioritura umana, Orizzonti di senso.

Abstract

In this paper I will argue that we cannot debase or even neglect the value of desires and emotions as they represent fundamental dimensions of the moral experience. First of all, I will contend that a good hermeneutics of desire is crucial for achieving human flourishing. Secondly, I will consider the meaning of emotions, bringing out their cognitive value and their role in assessing what is relevant for human beings. Moreover, in dialogue with different philosophical perspectives — particularly those of C. Taylor, H. Frankfurt, J. P. Sartre, A. MacIntyre — I will present a view of desire as intentional openness to goods and meanings fundamental for the human flourishing. While it is commonly believed that satisfying one's desires leads as such to the achievement of happiness, I will argue that happiness can truly be expression of human flourishing only if it is rooted within the good life.

Keywords: Desire, Good life, Freedom, Human flourishing, Horizons of meaning.

INDICE

1	Ermeneutica del desiderio e <i>Human Flourishing</i>	108
2	Desideri ed emozioni: ospiti indesiderati nella filosofia morale?	114
3	La valutazione morale: desiderare troppo o troppo poco?	118

1 ERMENEUTICA DEL DESIDERIO E *HUMAN FLOURISHING*

In questo contributo, intendo delineare un'ermeneutica del desiderio che, nell'epoca post-secolare, risulta più che mai rilevante ai fini di una riflessione antropologica, filosofico-morale e filosofico-politica in grado di riconoscere la centralità che ha assunto la ricerca di senso da parte delle donne e degli uomini del nostro tempo. Come osserva Charles Taylor, la nostra epoca è abitata da veri e propri «cercatori di senso»¹ ed è caratterizzata da alleanze trasversali tra credenti e non credenti alla ricerca di significati adeguati per vivere e affrontare le sfide del presente. Per il filosofo canadese è certamente possibile riscontrare un parallelismo tra il fenomeno della secolarizzazione (intesa come «transizione da una società in cui la fede in Dio era incontestata e, anzi, non problematica, a una in cui viene considerata come un'opzione tra le altre e spesso non come la più facile da abbracciare»²) e la possibilità di un «umanesimo esclusivo»³ (ossia una visione in cui l'essere umano basta a se stesso e non contempla l'esistenza di un ordine che lo superi e lo comprenda al suo interno). Al tempo stesso, è importante ricordare come la nostra epoca rappresenti «una condizione in cui ha luogo la nostra esperienza della pienezza e la nostra ricerca di essa; e questo è un qualcosa che appartiene a tutti, senza distinzione tra credenti e non credenti»⁴. Tale ricerca di pienezza ci chiama in causa in quanto soggetti desideranti e, come argomenteremo a breve, capaci di provare emozioni connesse alla dimensione della significatività.

Si tratta di una situazione storicamente inedita: per quanto, infatti, molti si limitino a caratterizzare il nostro periodo storico come «un'epoca di cambiamenti» molto rilevanti, in realtà ci troviamo immersi in un vero e proprio «cambiamento d'epoca»⁵, come ha affermato papa Francesco, che richiede tempo e pazienza per un'adeguata comprensione delle sue dinamiche e delle sue configurazioni,

¹Si veda C. TAYLOR, *La secolarizzazione e i cercatori di senso*, in IDEM, *Questioni di senso nell'età secolare*, a cura di A. Gerolin, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 33-50.

²C. TAYLOR, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2007; trad. it. *L'età secolare*, a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009, p. 13.

³Ivi, p. 30.

⁴Ivi, p. 34.

⁵FRANCESCO, *Discorso alla Curia romana per gli auguri di Natale*, 21 dicembre 2019, disponibile su: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.pdf.

evitando così di formulare valutazioni avventate e molto approssimative, che rischierebbero di farci perdere di vista alcuni fattori fondamentali per la sua comprensione. A nostro giudizio, sono proprio queste imponenti trasformazioni (che vedono il singolo individuo ‘esposto’ in prima persona alla ricerca di orientamenti in grado di dare senso al proprio vivere) a richiedere una rinnovata attenzione nei confronti dell’esperienza del desiderio e del ruolo ricoperto dalle emozioni. Se gran parte della tradizione filosofica occidentale ha sovente relegato tali dimensioni a un ambito non penetrabile da parte della ragione umana, e pertanto non adeguato al rigore dell’indagine filosofica, crediamo sia venuto il momento di ‘riabilitarle’, al fine di sviluppare una ricerca che non trascuri aspetti decisivi del vivere umano⁶.

Complice di questa ‘dimenticanza’ è certamente una certa parzialità, ben nota soprattutto in ambito anglosassone, che vede nel desiderio una dimensione puramente soggettivistica, con la conseguenza di ridurlo a un «capriccio passeggero» (*momentary whim*)⁷, come lo definisce Alasdair MacIntyre. In tale prospettiva il desiderio assume un carattere normativo, sfociando perfino in una vera e propria ‘dittatura’ dei singoli desideri esperiti, spesso in preda a forze di carattere irrazionale. Si tratta di un’ermeneutica molto povera, che lo stesso filosofo scozzese ascrive a una prospettiva «emotivista»⁸, per la quale le valutazioni morali non sarebbero altro che l’espressione di una preferenza soggettiva, con la conseguenza di rendere impraticabile la formulazione di giudizi razionali ai fini della vita buona.

Se, tuttavia, accettiamo in modo acritico un dualismo che lo stesso clima emotivista ha generato, ossia una sorta di irreale dicotomia tra desideri ed emozioni da una parte e indagine razionale dall’altra, finiamo con lo smarrire aspetti decisivi che connotano l’esistenza umana, divenendo incapaci, di conseguenza, di formulare una riflessione filosofica che assuma come termine di paragone la realtà stessa. Tale dicotomia, oltretutto, non riflette alcun sapere scientificamente provato, ma è parte di una narrazione sorta all’interno di un clima culturale ben preciso⁹. A noi spetta decidere se accoglierla acriticamente, oppure chiederci

⁶In questa direzione si colloca il celebre studio di M. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

⁷A. MACINTYRE, *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire. Practical Reasoning and Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge 2016; trad. it. *L’etica nei conflitti della modernità. Desideri, ragionamento pratico e narrative*, a cura di S. Maletta, D. Mazzola, D. Simoncelli, Mimesis, Milano-Udine 2024, p. 57.

⁸A. MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984; trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, a cura di M. D’Avenia, Armando, Roma 2007, p. 48.

⁹MacIntyre, infatti, considera l’emotivismo come una reazione non tanto nei confronti del linguaggio morale in genere, bensì di quello utilizzato a Cambridge nei primi anni del Novecento (in particolare, esso rappresenterebbe una reazione verso l’intuizionismo di George Edward Moore).

se disponiamo di narrazioni migliori e più adeguate alla complessità della realtà e alla ricchezza dell'esperienza umana. L'ipotesi che intendiamo introdurre nel presente contributo si dirige verso questa seconda direzione.

Diversamente da quanto accade nel mondo animale, il desiderio umano non è determinato dal primato dell'istinto e si distingue dal mero bisogno. Mentre, infatti, il bisogno si caratterizza come ricerca tesa al conseguimento di un 'oggetto' (non necessariamente di ordine materiale) che, una volta, raggiunto, non desta più una dinamica di quel genere (se ho sete, una volta bevuta l'acqua, non mi trovo immediatamente nella condizione di essere nuovamente assetato), il desiderio riguarda una mancanza propria del soggetto umano, che nessun 'oggetto' potrà mai colmare. Quando sperimento un'amicizia profonda con qualcuno, infatti, il desiderio di vivere relazioni significative non svanisce, ma anzi viene ulteriormente sollecitato verso un grado ancora più profondo di amicizia sia all'interno di quella stessa relazione, sia di nuove. Occorre, tuttavia, prestare attenzione a non creare una rigida separazione tra la dimensione del bisogno e quella del desiderio, giacché nell'esperienza umana esse si trovano profondamente interrelate: se nel regno animale, ad esempio, il fatto di sfamarsi risponde unicamente a una necessità di ordine fisiologico, nel caso dell'essere umano il fatto di pranzare o cenare assieme non risponde solo a un bisogno biologico, ma si caratterizza come un momento di convivialità, nel quale coltivare buone relazioni con parenti, amici e colleghi e, talvolta, in cui rivivere tradizioni culinarie e culturali di una specifica area geografica.

Inoltre, il desiderio, sebbene si connoti come mancanza di 'qualcosa' di cui si è alla ricerca, non si esaurisce nella dimensione della mera 'assenza', ma si configura come apertura intenzionale nei confronti di beni e di significati fondamentali ai quali l'essere umano tende per conseguire la propria fioritura¹⁰. Quest'ultima riflette la condizione che Aristotele definiva come *eudaimonia*, termine spesso tradotto con la parola 'felicità' che, tuttavia, nel nostro vocabolario viene sovente intesa secondo un'accezione epidermica ed esclusivamente soggettivista. La felicità che caratterizza la fioritura umana, invece, consiste nella vita buona, ossia in una vita condotta secondo ragione, che incarna beni e virtù fondamentali per uno sviluppo umano il più possibile integrale, nel quale ciascun soggetto ricerca il proprio compimento personale, divenendo sempre più se stesso. Tale compimento, a sua volta, riflette il conseguimento di un bene che riguarda sia la dimensione

L'emotivismo, in particolare, «si rivela come una tesi empirica, o meglio come l'abbozzo preliminare per una tesi empirica [...] su coloro che continuano a usare le espressioni morali e altre espressioni assiologiche come se fossero guidati da criteri oggettivi e impersonali, mentre è andata perduta ogni capacità di dominare un qualsiasi criterio del genere» (*ibidem*).

¹⁰ Affronto questo tema in modo più approfondito all'interno del mio volume *Libertà ed ermeneutica del desiderio*, Mimesis, Milano-Udine 2026

individuale dell'esistenza, sia la vita sociale, dal momento che il bene personale va a costituire una dimensione fondamentale del bene comune¹¹.

Una condizione decisiva per la ricerca dello *Human Flourishing* consiste nel mettere in atto un'ermeneutica del desiderio e delle emozioni a esso connesse. L'esperienza del desiderare, infatti, fa emergere — come osserva sant' Agostino — quell'inquietudine del cuore umano, per cui egli ritiene che sia «proprio di tutti gli uomini aspirare alla vita felice, volere la vita felice, bramare, desiderare, ricercare assiduamente la vita felice»¹². Come osserva Costantino Esposito, per l'Ipponate «l'*appetitus* della felicità non è un desiderio tra gli altri, ma è la dimensione costitutiva e documentabile al fondo di ogni altro desiderio, quale che sia la sua natura»¹³.

Tale *appetitus* è caratterizzato da una tensione, da parte della volontà, a un bene infinito, di cui possiamo però godere solo in modo imperfetto nell'ambito dell'esperienza umana. La nostra libertà, infatti, si trova indeterminata di fronte a una molteplicità di beni finiti, che — sebbene incarnino aspetti del bene totale — non lo esauriscono al loro interno. Riemergere qui l'attualità della visione di san Tommaso d'Aquino, per il quale ogni appetito ha per oggetto il bene¹⁴: quest'ultimo va letto alla luce del bene sommo, nel quale trova compimento ogni bene particolare. In tal senso, come sottolinea Sofia Vanni Rovighi, nella visione tomista il compito del giudizio morale è volto, prima che al 'fare', all' 'essere', poiché consiste nell'interrogarsi se il bene finito di cui è possibile fare esperienza qui e ora possa avvicinarci al bene infinito, che rappresenta l' 'oggetto' del mio desiderio, oppure se mi allontani da esso¹⁵. Dal momento che qualunque cosa vogliamo, la vogliamo poiché in quel momento la giudichiamo come un bene, è tuttavia importante prestare attenzione non solo alla formulazione del ragionamento teorico concernente il bene, ma anche (e, forse, soprattutto) a coltivare quelle virtù che rendono abituale la disposizione e riconoscere il bene, attraverso una formazione

¹¹Nella filosofia contemporanea è Elizabeth Anscombe, all'interno della sua critica all'etica deontologica di età moderna, a dare avvio al dibattito sullo *Human Flourishing* a partire dalla nozione aristotelica di *eudaimonia* (si veda G. E. M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, «Philosophy», 33/124 [1958], pp. 1-19). Per quanto concerne il concetto di fioritura umana come fioritura morale si veda F. BINA, S. BONICALZI, E. LORIA, C. PALAZZOLO, E. RICCI, *La nozione di 'human flourishing' nella riflessione etica ed epistemologica contemporanea*, in *Forme e significati della fioritura morale*, a cura di M. De Caro, C. Navarini, Inschibboleth, Roma 2024, pp. 11-58.

¹²AGOSTINO, *Discorsi sul Nuovo Testamento* (117-150), vol. III/1, Città Nuova, Roma 1990, discorso 150, 3, pp. 447, 449.

¹³C. ESPOSITO, *Agostino d'Ippona e la liberazione del desiderio*, in *Images of Desire in the Mediterranean World*, a cura di A. Paravicini Bagliani, P. Silanos, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2024, pp. 21-52: 48.

¹⁴Nello specifico, san Tommaso afferma che "Omnis autem appetitus non est nisi boni", in TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a.1.

¹⁵Si veda S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia. La natura e l'uomo*, vol. III, La Scuola, Brescia 2013, pp. 189-190.

del carattere che non sia primariamente focalizzata all'azione, quanto a costituire una disposizione stabile all'«essere buoni».

A tal proposito, è possibile scorgere un nesso rilevante tra le priorità identificate dalla *Virtue ethics* contemporanea e quanto intendiamo argomentare a proposito del ruolo esercitato dalla libertà nell'ermeneutica del desiderio¹⁶. A nostro giudizio, infatti, un atteggiamento di chiusura da parte della libertà potrebbe condurci a scegliere un bene inferiore e immediato, rispetto a un bene superiore (ossia maggiormente corrispondente all'apertura intenzionale del desiderio) e duraturo. Per questo motivo l'esercizio della libertà non si realizza attraverso una reattività estemporanea, ma procede di pari passo con una maturazione complessiva della persona, come argomenteremo a breve. In modo analogo, l'ambiguità e la semantizzazione, spesso molto riduttiva, che nella nostra epoca caratterizza l'esperienza del desiderio, deriva da una certa difficoltà (molto comprensibile considerando le imponenti trasformazioni in atto) a riconoscere quei beni e a coltivare quelle virtù in grado di far fiorire la propria esistenza.

Secondo la nostra prospettiva la responsabilità morale non si configura, quindi, come mera imputabilità delle azioni a un soggetto agente, bensì come la libera attuazione di veri e propri atteggiamenti virtuosi che ci consentono di attraversare e di superare tanto gli ostacoli interiori quanto quelli esteriori, poiché spesso, come osserva Taylor, «ci auto-inganniamo totalmente o non riusciamo completamente a discernere i fini che cerchiamo o perdiamo il nostro autocontrollo»¹⁷. Ci troviamo, pertanto, nella situazione paradossale per cui

possiamo abbastanza facilmente fare ciò che vogliamo nel senso di ciò che possiamo identificare con i nostri *desiderata*, senza con ciò essere liberi; anzi, possiamo star radicando ulteriormente la nostra non-libertà¹⁸.

Ecco, quindi, perché il ruolo della libertà e l'educazione al suo esercizio si rivelano elementi decisivi all'interno dell'ermeneutica del desiderio, e questo a due livelli. A un primo livello, per evitare di interpretare scorrettamente il desiderio, identificandolo con ciò che non è (e riducendolo, in tal modo, all'espressione di un mero «capriccio»), e a un secondo livello perché il processo di valutazione morale richiede una disponibilità, da parte del soggetto agente, a mettere in relazione i singoli beni finiti che si presentano all'interno della nostra esperienza, con il

¹⁶Come argomenta Giacomo Samek Lodovici, «l'effetto primario della virtù [...] è abilitare il soggetto a desiderare (compito delle virtù etiche), individuare-valutare-comandare (compito della *phronesis*), scegliere-eseguire (compito delle virtù etiche) l'azione/emozione buona in una situazione particolare, perciò senza la virtù è spesso impossibile il desiderio-individuazione-gestazione-esecuzione dell'azione/emozione buona» (G. SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 122).

¹⁷C. TAYLOR, *What's Wrong with Negative Liberty*, in IDEM, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 211-229: 215.

¹⁸*Ibidem*.

bene infinito a cui tende il nostro desiderio (bene che, a sua volta, si riflette, almeno parzialmente, nei singoli beni da noi sperimentabili). È chiaro che parlare in questi termini del desiderio significa parlare non di una forza cieca, paragonabile all'istinto animale, ma piuttosto di ciò che Aristotele nell'*Etica Nicomachea* definiva *prohairesis*, ossia un «desiderio informato dalla ragione o ragione informata dal desiderio»¹⁹.

Affinché il desiderio possa essere considerato nella sua ricchezza e nella sua dimensione integrata con la totalità della persona umana, occorre che esso non venga ridotto a un'esperienza estemporanea ed epidermica. Risulta perciò essenziale mettere in atto l'esercizio di una libertà che non sia solo 'negativa' (ossia una semplice opportunità di scelta all'interno di un ventaglio di opzioni disponibili, che non risenta dell'ingerenza di attori esterni alla propria volontà), ma anche 'positiva'. Quest'ultima, come osserva Taylor, «implica essenzialmente l'esercizio del controllo sulla propria vita», per cui «uno è libero nella misura in cui ha effettivamente determinato sé stesso e la forma della propria vita»²⁰. La libertà 'positiva' si traduce in un «concetto di esercizio (*exercise-concept*)»²¹ volto a beni, interessi, significati che permettano alla libertà stessa di esprimersi e di realizzarsi. Osserviamo come la stessa libertà 'negativa' non risulti né concepibile, né praticabile a prescindere da una libertà 'positiva'. A giudizio di chi scrive, pertanto, il fatto di non essere ostacolati da impedimenti esteriori non rappresenta assolutamente una garanzia di libertà, dal momento che, pur non subendo alcuna interferenza dall'esterno sul piano decisionale, potremmo tuttavia trovarci 'bloccati' da ostacoli interiori, oppure potremmo essere profondamente disorientati rispetto alla direzione da intraprendere, non potendo perciò esercitare in modo adeguato la nostra capacità di scelta.

Per sviluppare un'ermeneutica del desiderio volta alla fioritura umana, si può quindi riscontrare il rilievo decisivo di alcune virtù (tra cui l'umiltà, la disponibili-

¹⁹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1139b 4-5. A tal proposito, utilizziamo la traduzione di MacIntyre ne *L'etica nei conflitti della modernità*. C. Natali traduce invece *prohairesis* come «intelletto che desidera o desiderio che ragiona» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993, p. 231). Nella stessa *Etica Nicomachea*, emerge la tesi aristotelica per la quale le virtù morali riguardano precisamente il modo in cui ci rapportiamo alle passioni (compreso il desiderio) e ai piaceri (si veda ivi, 1105b 20-24; trad. it., p. 95). A tal proposito è poi significativo ricordare come le passioni, nella visione aristotelica, non rappresentino un ostacolo nei confronti dell'esercizio della ragione (diversamente da un'impostazione antropologica di carattere dualista), ma appartengano pienamente alla vita morale della persona, al punto che, come il filosofo greco argomenta nel *De Anima*, «l'anima non subisce e non opera nulla indipendentemente dal corpo, com'è il caso della collera, del coraggio, del desiderio, e in generale della sensazione, mentre il pensiero assomiglia molto ad un'affezione propria dell'anima. Se però il pensiero è una specie d'immaginazione o non opera senza l'immaginazione, neppure esso potrà essere indipendente dal corpo» (ARISTOTELE, *De Anima*, A, 1, 403a 7-14; trad. it. *Anima*, a cura di G. Movia, Rusconi, Milano 1996, p. 59).

²⁰ C. TAYLOR, *What's Wrong with Negative Liberty*, cit., p. 213.

²¹ *Ibidem*.

tà, la prudenza, la saggezza, l'amicizia), necessarie al fine di 'liberare la libertà'. A tal proposito, occorre ora soffermarsi sull'importanza delle emozioni all'interno di tale dinamica.

2 DESIDERI ED EMOZIONI: OSPITI INDESIDERATI NELLA FILOSOFIA MORALE?

Analogamente a quanto argomentato a proposito del desiderio, osserviamo che anche (e soprattutto) le emozioni vengono spesso esclusivamente identificate con un sentire passeggero o, tutt'al più, con una sorta di 'rimedio' da attuare di fronte a un eccessivo e, talvolta, illimitato dominio della ragione procedurale e strumentale all'interno della nostra cultura e della nostra società (purtroppo, anche il fenomeno dell'empatia, che è stato oggetto di importanti studi filosofici²², oggi viene spesso ridotto a una funzione 'compensativa').

Questa visione, a sua volta, deriva dalla pretesa di 'oggettivare' l'esperienza morale, nel tentativo di replicare un metodo 'scientifico' nell'ambito dell'agire umano. Tale tentativo, tuttavia, conduce a perdita della propria identità, dal momento che quest'ultima si realizza in virtù di un'auto-interpretazione che non è un vizio da eliminare, ma che, come argomenta Taylor, «è costitutiva di ciò che siamo»²³. Si tratta di un'interpretazione che non è mai razionalisticamente 'oggettivabile', ma che risulta sempre linguisticamente mediata per mezzo del desiderio, del sentimento e dell'emozione: questi costituiscono la prova del fatto che la realtà si mostra come rilevante ai nostri occhi e questa evidenza, a sua volta, presuppone la condizione di qualsiasi valutazione morale, perché per poter formulare un giudizio su una pluralità di beni in gioco (e, talvolta, tra loro in competizione) occorre essere soggetti a cui le cose importano in modo originario²⁴. La dimensione della rilevanza passa attraverso l'esperienza emotiva dell'essere umano; diversamente, la realtà apparirebbe al soggetto agente come totalmente neutrale e l'indifferenza impedirebbe la formulazione di qualsiasi valutazione sul piano dei valori.

La prospettiva appena delineata — che prende le mosse da una visione della persona come soggetto incarnato, il cui sguardo sulla realtà risulta essere inevitabilmente prospettico — viene spesso aprioristicamente rifiutata perché non

²²Si vedano M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2016 (1923) e E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 1985.

²³C. TAYLOR, *Self-Interpreting Animals*, in IDEM, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 45-76; trad. it. *Animali che si autointerpretano*, in *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 87-126: 90.

²⁴Si veda C. TAYLOR, *The Concept of a Person*, in IDEM, *Human Agency and Language*, cit., pp. 97-114; trad. it. *Il concetto di persona*, in *Etica e umanità*, cit., pp. 127-140.

decodificabile per mezzo di criteri ‘scientifici’ e ‘neutrali’. In tal caso, l’emotività umana viene quindi erroneamente ridotta a un sentire animale, mentre, come sostiene Taylor, le emozioni umane implicano sempre un giudizio (per quanto implicito) relativamente al loro oggetto. Se un animale, sentendo un rumore forte e improvviso, reagisce attraverso la paura (giacché tale rumore risulta avvertito dall’istinto di sopravvivenza come pericoloso), nel caso della persona, sebbene in un primo momento possa dominare una reazione analoga a quella animale, una nuova comprensione del rumore (che, ad esempio, lo rende riconducibile all’esplosione di fuochi d’artificio o al fragore causato dalla demolizione di un edificio) può trasformare il sentimento che prova nei suoi confronti. Il medesimo rumore, infatti, una volta compresa la causa che lo ha originato, può provocare fastidio, disagio, ma non più una paura cieca, come invece accade per l’animale.

Una fenomenologia dell’emozione, pertanto, porta alla luce come il sentire emotivo non possa configurarsi come l’attribuzione di significati a una realtà neutrale, giacché — al contrario — «provare l’emozione significa fare esperienza della nostra situazione come dotata di una certa rilevanza»²⁵. A sua volta, sarebbe impossibile sperimentare tale rilevanza all’interno di un mondo privo di scopi e fini, nonché di un orizzonte di significatività che ci interpella costantemente²⁶. Attribuire una rilevanza, infatti, implica formulare un giudizio, per quanto implicito, circa la «realtà delle cose»²⁷, che non risulta riducibile a una reazione emotiva. Il sentimento di vergogna di fronte a un’azione compiuta, ad esempio, non veicola solo uno stato d’animo, bensì incarna un giudizio (in gran parte inarticolato) rispetto a un bene da noi tradito o a un atteggiamento di falsità²⁸. Articolare linguisticamente una rilevanza, quindi, risulta fondamentale, giacché, come osserva Taylor, «molti dei nostri desideri e sentimenti apparentemente immediati sono in verità parzialmente costituiti da un groviglio di rilevanze relative al soggetto, che risuonano attraverso la nostra vita psichica»²⁹. Nell’uomo, infatti, non c’è mai un sentimento in sé e per sé costituito, dal momento che «l’interpretazione è costitutiva del sentimento»³⁰: la possibilità di articolare nuovamente il sentimento, come sottolineato prima, di fatto lo cambia e lo trasforma. L’esperienza di provare emozioni, quindi, si configura come strettamente connessa alla dimensione della rilevanza che le cose assumono per noi. A sua volta, tale rilevanza è sperimentabile proprio in quanto siamo soggetti desideranti. Nessun giudizio di valore, pertanto, può censurare questi fattori, a meno di non voler creare un sistema di

²⁵C. TAYLOR, *Animali che si autointerpretano*, cit., p. 93.

²⁶Si veda ivi, p. 98.

²⁷Ivi, p. 100.

²⁸Si veda C. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1989, pp. 5-8.

²⁹C. TAYLOR, *Animali che si autointerpretano*, cit., p. 105.

³⁰Ivi, p. 110.

pensiero che prescinda dalle persone reali, intese come soggetti incarnati a cui le cose importano in modo originario.

Dal nostro punto di vista, una buona ermeneutica del desiderio implica anche un'ermeneutica delle emozioni, che si rivela fondamentale ai fini della fioritura umana. Non possiamo, infatti, raggiungere l'*eudaimonia* solo attraverso la ricerca di un semplice benessere emotivo, anche se quest'ultimo può restituirci un'idea complessiva delle buone condizioni di una persona, connesse al corretto funzionamento delle sue dimensioni (fisiche, mentali, emotive, spirituali, ecc.). Crediamo, infatti, che le emozioni veicolino significati meritevoli di un ulteriore approfondimento, giacché la fioritura umana ha a che fare con il nucleo centrale della nostra identità personale e non solo con alcune delle sue funzioni, per quanto tra loro interconnesse. Per fiorire, quindi, dobbiamo essere in relazione con una dimensione di significati e di beni in grado di conferire pienezza alla vita. A questo proposito emerge il valore delle emozioni non solo come indicatori di rilevanza e di significatività, ma anche come elementi decisivi per l'educazione morale della persona.

Se, come abbiamo osservato nel precedente paragrafo, l'esito della deliberazione concernente il nesso tra il bene particolare (del quale posso fare esperienza qui e ora) e il bene universale (termine ultimo dell'apertura intenzionale del desiderio umano) non dipende esclusivamente dal puro ragionamento teorico, bensì anche da un atteggiamento di apertura o di chiusura della propria libertà, occorre interrogarsi sul ruolo delle passioni e delle emozioni all'interno della formazione pratica della persona. Spesso, infatti, ci troviamo nella situazione di scegliere un bene inferiore e limitato, nonostante il nostro desiderio sia quello di un bene superiore, non a causa di un'incapacità intellettuale, ma a motivo di un 'solco', che spesso facciamo molta fatica a colmare, dove a un estremo si trova la capacità razionale di giudizio e, all'altro estremo, passioni dal carattere non razionale, che talvolta veicolano il nostro agire in una direzione opposta a quella che avremmo voluto o desiderato. Com'è possibile che accada ciò? Crediamo che il pensiero di Tommaso d'Aquino ci offra, a tal proposito, una chiave di lettura particolarmente illuminante. Come accennato in precedenza, egli caratterizza la volontà come un desiderio razionale: cerchiamo alcune cose non solo perché esse sono fonte di piacere, ma perché in esse risiedono alcune caratteristiche che rendono ragionevole il fatto di ricercarle³¹. Qualora non credessimo più nella presenza di queste caratteristiche, probabilmente cesseremmo di desiderare quegli oggetti come buoni, perché non ne avremmo più motivo. Ma questo non è tutto. La nostra volontà, infatti, si muove in modo comparativo, stabilendo un paragone di

³¹Si veda T. IRWIN, *Education for Virtue. Aquinas on Passion and Attention*, in *Attachment and Character: Attachment Theory, Ethics, and the Developmental Psychology of Vice and Virtue*, ed. by E. Harcourt, Oxford University Press, Oxford 2021, pp. 154-173: 158-160.

carattere riflessivo circa la bontà dei vari ‘oggetti’. Diversamente dalla volontà, le passioni non si esplicano in termini comparativi, ma piuttosto immediati. Per Tommaso, tuttavia, questo non significa affermare che le passioni rappresentino una forza cieca, impenetrabile dall’umana ragione. Queste, infatti, non sono distaccate dalla ragione e dalla valutazione del bene, ma si focalizzano — piuttosto — su una ragione e su un bene particolare³². In questo risiede la differenza tra la passione e la volontà, che, come desiderio razionale, ha invece per oggetto il bene universale.

Tale ‘solco’ rende impraticabile l’ipotesi secondo la quale una passione connessa a una ragione particolare possa essere mossa in modo diretto da una ragione universale: si tratta di un movimento che, come sottolinea Terence Irwin, può piuttosto accadere indirettamente, ossia quando «la ragione universale presenta considerazioni che la ragione particolare apprezza»³³. In tal senso, continua Irwin, «potremmo dire che la ragione universale può guidare una passione per quanto essa “parla il linguaggio” della passione stessa», ossia presentando situazioni «secondo termini in grado di suscitare una risposta dalla ragione particolare che guida direttamente quella passione»³⁴. A livello pratico, questo processo si realizza conducendo l’attenzione verso alcuni ‘oggetti’, anziché verso altri, facendo esperienza di realtà diverse da quelle su cui ci si era focalizzati in modo unilaterale e che, alla prova dei fatti, si rivelano essere più piacevoli e maggiormente desiderabili delle precedenti. All’interno di questo ‘movimento indiretto’, alcune passioni risultano profondamente modificate, in quanto informate da ‘oggetti’ più adeguati.

In quest’ottica le passioni, quando sono soggette alla volontà, si rivelano essenziali perché attraggono la nostra attenzione verso fini buoni, senza dover mettere in atto, in ogni momento, un processo di deliberazione razionale e di volontà e, al tempo stesso, allineandosi con esso. La virtù ha quindi bisogno di una continua educazione all’attenzione; al tempo stesso, la capacità di dirigere la passione da un oggetto meno adeguato a un oggetto più adeguato è un tratto tipico della persona virtuosa, che agisce attraverso la propria volontà e attua la propria deliberazione senza dover essere ‘diretta’ da altri³⁵. All’interno di questa dinamica, perciò, assistiamo a un nesso molto stringente tra desiderio come apertura intenzionale al bene totale, emozioni, passioni, libertà, volontà e virtù. Nel paragrafo successivo ci soffermeremo in particolare sull’intreccio tra volontà, desiderio e giudizio razionale.

³²Si veda TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 81 a. 3.

³³T. IRWIN, *Education for Virtue. Aquinas on Passion and Attention*, cit., p. 163.

³⁴*Ibidem*.

³⁵Si veda *ivi*, p. 164.

3 LA VALUTAZIONE MORALE: DESIDERARE TROPPO O TROPPO POCO?

Se le emozioni rappresentano il canale più immediato attraverso il quale le rilevanzze si dischiudono alla nostra sfera conoscitiva e alla nostra capacità valutativa, significa che esse veicolano la dimensione dell'importanza, del significato e del valore all'interno del nostro essere e del nostro agire. La dimensione della rilevanza, come già sottolineato, caratterizza il soggetto umano come soggetto desiderante e, pertanto, interpella l'esercizio della sua capacità valutativa. Tale valutazione non si configura come una sorta di *optional*, che alcuni possono attuare e dal quale altri, invece, possono esimersi, giacché ciascun soggetto agente mette costantemente in atto delle valutazioni, per quanto esse possano risultare implicite e inarticolate. A tal proposito, intendiamo fare nostra la definizione, formulata da Taylor, dell'essere umano come valutatore forte, in grado di discernere le motivazioni che stanno alla base del nostro agire come superiori/inferiori, nobili/meschine, e così via³⁶. Il filosofo canadese sviluppa questa prospettiva anche grazie al dialogo con la visione che Harry Frankfurt esprime nel suo saggio *Freedom of the Will and the Concept of a Person*³⁷.

A giudizio di Frankfurt, gli esseri umani sono caratterizzati da desideri di primo e di secondo ordine: una persona ha un desiderio di primo ordine quando vuole o non vuole fare qualcosa in un determinato modo, mentre ha desideri di secondo ordine quando vuole «avere o non avere un certo desiderio di primo ordine»³⁸. Per Frankfurt, la volontà del soggetto agente non è coestensiva a uno o più desideri di primo ordine, poiché non consiste in una semplice inclinazione ad agire in un certo modo. La volontà, prosegue l'autore, corrisponde alla nozione di un desiderio effettivo, a un desiderio che spinge la persona ad agire in quella determinata direzione. Si può quindi sostenere che il soggetto A vuole X (ossia quel determinato desiderio di primo ordine): questa formula identifica i desideri di secondo ordine, dal momento che la persona in questione vuole che il desiderio di X sia il desiderio che lo spinga effettivamente ad agire³⁹. Il compimento dei desideri di secondo ordine non si traduce semplicemente nel fatto che il desiderio che il soggetto agente vuole realizzare sia uno dei suoi molteplici desideri, ma che quello specifico desiderio rispecchi la sua volontà⁴⁰. In questo caso, i desideri di secondo ordine sono vere e proprie volizioni di secondo ordine e avere queste ultime è essenziale per la definizione stessa di persona umana.

Vi sono, tuttavia, alcuni soggetti agenti che non si configurano come per-

³⁶Si veda C. TAYLOR, *Animali che si autointerpretano*, cit., p. 120.

³⁷H. FRANKFURT, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, «Journal of Philosophy», 67/1 (1971), pp. 5-20.

³⁸Ivi, p. 7.

³⁹Si veda ivi, p. 10.

⁴⁰Si veda *ibidem*.

sone, ma come *wanton* (letteralmente ‘persona dissoluta’). Essi si caratterizzano come tali perché — sia che sviluppino, sia che non sviluppino desideri di secondo ordine — non formulano tuttavia volizioni di secondo ordine. La caratteristica essenziale del *wanton* è che non si cura della propria volontà⁴¹: i suoi desideri lo spingono a compiere certe azioni senza che egli eserciti la volontà di essere spinto da tali desideri o, addirittura, senza che preferisca essere mosso da altri. Sebbene il *wanton* possa certamente possedere e sviluppare facoltà di ordine più elevato, quando agisce in tal modo finisce con il rimanere schiavo di un conflitto tra desideri di primo ordine, oppure decide deliberatamente di rimanervi schiavo (ad esempio, un uomo o una donna desiderano avere figli, ma non vogliono assumersi la responsabilità di crescerli; quindi vogliono e non-vogliono avere figli)⁴².

Per quanto riguarda la prospettiva di Taylor, nell’argomentazione avanzata da Frankfurt vi sarebbe un significativo aspetto di fragilità: questa risiede nel fatto che il soggetto agente potrebbe benissimo sviluppare delle volizioni di secondo ordine sulla base di valutazioni deboli (ad esempio, desiderare di dormire invece di studiare perché domani sarà più riposato) senza, tuttavia, attuare una «distinzione qualitativa del valore delle motivazioni»⁴³. Mentre nelle valutazioni deboli, sostiene Taylor, «affinché qualcosa sia giudicato buono è sufficiente che sia desiderato»⁴⁴, nelle valutazioni forti il desiderio respinto non viene accantonato per un’incompatibilità contingente, bensì per un conflitto molto più profondo, descritto per mezzo di un linguaggio «contrastivo»⁴⁵ (come nel caso in cui il soggetto agente evita di assecondare un impulso codardo proprio in quanto è codardo, e non in quanto sarebbe incompatibile con un altro desiderio o con un altro fine). A differenza della valutazione debole⁴⁶, la valutazione forte «è interes-

⁴¹ Si veda *ivi*, p. 11.

⁴² Si veda la trattazione aristotelica del tema nell’*Etica Nicomachea*: «Poiché la virtù etica è una disposizione alla scelta, e la scelta è un desiderio assunto dalla deliberazione, bisogna per questo che il ragionamento sia vero e che il desiderio sia retto, se la scelta deve essere moralmente buona, e che ciò che il ragionamento afferma e ciò che il desiderio persegue siano la stessa cosa» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1139a 22-25; trad. it., p. 231). Osserviamo, inoltre, come nel pensiero di Frankfurt sia possibile riscontrare un’interessante convergenza con alcuni aspetti della psicologia morale sviluppata dalla *Virtue ethics*: come rileva David Carr, desideri contrastanti, nei quali sono radicate affermazioni razionali oggettivamente incoerenti tra loro, potrebbero continuare a coesistere nella stessa persona. Se tale conflitto tra desideri non viene risolto, esso potrebbe generare delle conseguenze fortemente debilitanti sul piano dell’agire, fino a provocare una vera e propria paralisi del soggetto agente (si veda D. CARR, *Feelings in Moral Conflict and the Hazards of Emotional Intelligence*, «Ethical Theory and Moral Practice», 5/1 [2002], pp. 3-21: 6-7).

⁴³ C. TAYLOR, *What is Human Agency?*, in *IDEM, Human Agency and Language*, cit., pp. 15-44; trad. it. *Che cos’è l’agire umano?*, in *Etica e umanità*, cit., pp. 49-85: 53).

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ In tal caso, «un appagamento desiderato può essere disdegnato non perché è incompatibile con un altro o, se viene rifiutato in virtù dell’incompatibilità, essa non sarà contingente» (*ivi*, p. 54).

⁴⁶ Un esempio di valutazione debole può essere la scelta del luogo di villeggiatura: le alternative vengono soppesate e manifestano diverse motivazioni per le quali potrebbero essere desiderabili,

sata al valore qualitativo [*worth*] dei differenti desideri»⁴⁷ e introduce sempre un criterio di giudizio che riguarda il loro significato per la persona. Se, sulla scorta della mera desiderabilità, posso guardare alle diverse alternative in modo non contrastivo, nella valutazione forte emerge con più chiarezza quando un desiderio viene rifiutato per la sua qualità intrinseca, come nel caso del desiderio codardo. Questa, osserva Taylor, è una «descrizione contrastiva» perché «è essenziale per l'identità di una di queste alternative che non sia l'altra»⁴⁸. La valutazione forte presuppone una 'gerarchia di motivazioni' che, a sua volta, comprende una 'gerarchia di beni': con essa «non assumiamo i nostri desideri *de facto* come la giustificazione ultima, ma andiamo oltre e prendiamo in considerazione il loro valore»⁴⁹. A prescindere da questo impegno valutativo, l'identificazione della volontà con un desiderio rischia di rimanere un processo puramente intrapsichico, incapace di fondare l'orientamento del sé.

La valutazione forte è costituita, pertanto, da discriminazioni concernenti «il giusto o lo sbagliato, ciò che è meglio o ciò che è peggio, ciò che è superiore e ciò che è inferiore»⁵⁰: tali discriminazioni non sono rese valide dai nostri desideri, dalle nostre inclinazioni o dalle nostre scelte, ma sono indipendenti da esse e, al contrario, offrono dei criteri attraverso i quali i nostri desideri, le nostre inclinazioni e le nostre scelte possono essere valutate⁵¹. A sua volta, la distinzione tra valutazioni forti e valutazioni deboli mette in luce il tipo di soggetto che esse presuppongono: mentre il soggetto che formula valutazioni deboli è un «soppesatore di alternative»⁵² (*weigher of alternatives*), per il valutatore forte «il desiderabile non è definito solo da ciò che egli desidera, o da ciò che egli desidera più un calcolo delle conseguenze»⁵³. Il desiderabile, al contrario, è definito da «una caratterizzazione qualitativa dei desideri come superiori e inferiori, nobili e spregevoli, ecc.»⁵⁴. Una valutazione forte implica il riferimento a una mappa morale, in cui il linguaggio è costitutivo delle nostre emozioni: il linguaggio non solo articola i nostri sentimenti e desideri, consentendo il passaggio dall'inespresso all'espresso, ma cambia anche il significato delle implicazioni coinvolte, trasformando così le nostre emozioni.

Sulla scorta di queste argomentazioni, Taylor critica anche la prospettiva elaborata da Sartre a proposito della libertà, che egli stesso caratterizza come una

ma ciò che in questo caso manca «è una distinzione tra i desideri in relazione al loro valore» (ivi, p. 51).

⁴⁷*Ibidem*.

⁴⁸Ivi, p. 55.

⁴⁹Si veda anche C. TAYLOR, *Animali che si autointerpretano*, cit., p. 114.

⁵⁰C. TAYLOR, *Sources of the Self*, cit., p. 4.

⁵¹Si veda C. TAYLOR, *Animali che si autointerpretano*, cit., p. 114.

⁵²C. TAYLOR, *Che cos'è l'agire umano?*, cit., p. 59.

⁵³Ivi, p. 60.

⁵⁴*Ibidem*.

teoria della «scelta radicale»⁵⁵. Partendo dalla vicenda biografica del giovane francese, indeciso se arruolarsi come soldato per difendere il proprio Paese o restare a casa con la madre anziana, Taylor osserva che la soluzione proposta da Sartre (secondo cui sarebbe la scelta stessa a creare valore, dal momento che quest'ultimo non potrebbe essere determinato a priori, indipendentemente dalla scelta) finisce per dimostrare esattamente il contrario di ciò che il filosofo francese avrebbe inteso sostenere. Il giovane studente, infatti, si trova di fronte a un dilemma morale che non è creato da una 'scelta radicale'; se così fosse, non ci sarebbe alcuna reale opposizione tra quelle che potrebbero essere semplicemente caratterizzate come due opzioni comportamentali, che si rivelano invece essere due esigenze morali reciprocamente inconciliabili. Adottando la teoria della scelta radicale, pertanto, «i dilemmi morali diventano inconcepibili»⁵⁶.

Il dilemma sartriano, paradossalmente, non può quindi essere risolto secondo termini sartriani, ma solo attraverso una riflessione radicale su se stessi, sulla propria identità e su ciò che «è bene essere ed è bene amare»⁵⁷, per usare una famosa espressione che il filosofo canadese deriva da Iris Murdoch. Emerge qui un nesso, a nostro giudizio fondamentale, tra desideri e identità: i diversi desideri diventano incomprensibili e imponderabili se non si riflette sull'identità del soggetto desiderante. Ancora una volta, vediamo come l'ermeneutica del desiderio sia fondamentale per la fioritura umana. Per raggiungere questo obiettivo, occorre andare oltre il semplice confine del 'sentire' piacere e dispiacere, riconoscendo la dimensione del significato. Un'azione o una scelta così ardentemente desiderata possono rivelarsi profondamente insoddisfacenti alla luce di una radicale rivalutazione di se stessi, proprio come molti dilemmi morali possono essere affrontati solo a partire da una rinnovata consapevolezza di sé e del proprio valore. La maturazione di questa coscienza, a parere di chi scrive, potrebbe trasformare anche le nostre emozioni, alla luce dei nuovi significati scoperti.

In Sartre, al contrario, il desiderio si caratterizza come pura mancanza: l'oggetto del desiderio è l'«in-sé», che però non potrà mai essere raggiunto. Per il filosofo francese, quindi, «l'uomo è una passione inutile»⁵⁸. Dal nostro punto di vista, l'essere umano non è una passione inutile, perché il desiderio è la testimonianza di un rapporto essenziale con beni e significati che ci precedono e sono sperimentabili nella nostra esistenza. Tali beni e significati non ci lasciano indifferenti, ma suscitano in noi emozioni che possono essere interpretate adeguatamente solo dalla prospettiva dell'essere umano come soggetto desiderante, capace di valutare ciò che conduce alla propria fioritura. All'interno di questa er-

⁵⁵Ivi, p. 66.

⁵⁶Ivi, p. 68.

⁵⁷C. TAYLOR, *Iris Murdoch e la filosofia morale*, in IDEM, *Questioni di senso nell'età secolare*, cit., pp. 51-78: 51.

⁵⁸J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, a cura di G. Del Bo, il Saggiatore, Milano 2023 [1943], p. 697.

meneutica, il desiderio non è più ridotto a un capriccio e le emozioni rivestono un ruolo fondamentale, come argomentato in precedenza.

Per raggiungere tale obiettivo, MacIntyre sviluppa un'ermeneutica del desiderio che lo colloca nell'ambito della 'vita buona', invitando a soddisfare solo quei desideri che abbiamo buone ragioni di coltivare. Come sottolinea Maletta, «desideri e inclinazioni vanno [...] giustificati alla luce dei beni autentici e in ultima istanza del bene della propria vita intesa come un tutto», ma ciò è possibile «solo se si è in condizione di educare tali desideri e inclinazioni e per far ciò occorrono le virtù»⁵⁹. È un fatto che alcune vite possono mancare il loro fine ultimo e il loro bene, e quindi «andare male», non a causa di un cattivo ragionamento in astratto, ma «a causa di un desiderio mal diretto o frustrato»⁶⁰. Alla base di questa convinzione vi è la visione delle virtù come di quelle qualità che permettono agli agenti di identificare *sia* quali siano i beni in gioco in una certa particolare situazione e la loro relativa importanza in quella situazione, *sia* come quel particolare agente debba agire in vista del bene e del meglio⁶¹.

In tal senso la virtù rende retta la *prohairesis*. Non si tratta, tuttavia, di una correzione dal carattere estrinseco, né di un'etica del 'dovere per il dovere': MacIntyre qui è piuttosto erede del pensiero di Tommaso d'Aquino, per il quale le passioni non sono semplicemente tollerate dall'agire morale, ma possono concorrere alla perfezione dell'azione virtuosa, diventando esse stesse una modalità attraverso cui il soggetto percepisce e riconosce il bene⁶².

La buona azione, quella che conduce alla fioritura umana, implica a sua volta il buon ragionamento e il buon ragionamento richiede una riflessione su come i beni possano essere ordinati sia in generale, sia in particolare, a seconda del tempo e del luogo. Per svolgere questo percorso di sviluppo morale della persona, occorre che i desideri e le passioni siano intelligibili. Il desiderio è intelligibile quando «i beni che ci forniscono le ragioni per desiderare così come desideriamo e per agire così come agiamo» diventano linguisticamente comunicabili⁶³. Per MacIntyre, inoltre, tale intelligibilità va letta anche in modo diacronico: la vita di ciascuna persona, infatti, può essere interpretata come unità macro-narrativa, la quale risulta costituita da un insieme di micro-narrazioni che trovano il loro significato completo al suo interno, siano esse storie di successo o di fallimento. La dimensione narrativa della vita umana ci permette di leggere le storie che

⁵⁹S. MALETTA, D. MAZZOLA, D. SIMONCELLI, *Introduzione*, in A. MACINTYRE, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 23.

⁶⁰A. MACINTYRE, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 45.

⁶¹Ivi, p. 283.

⁶²Afferma S. Tommaso: «Spetta alla virtù che uno si rattristi moderatamente di ciò che comporta dolore o tristezza [...]. Anzi, ciò serve anche a fuggire il male. Come infatti per il piacere si cerca il bene con maggiore prontezza, così per il dolore si fugge il male con più forza» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 59, a. 3).

⁶³A. MACINTYRE, *L'etica nei conflitti della modernità*, cit., p. 55.

compongono la nostra vita come storie di avvicinamento o di allontanamento dalla fioritura, che va ben oltre il concetto di felicità intesa come benessere, e riguarda molto più vicino quello di ‘vita buona’.

Per raggiungere questo scopo, osserva ancora MacIntyre, non abbiamo bisogno solo di buoni argomenti, ma anche di narrazioni e figure esemplari. A sua volta, la prova della fioritura di una persona consiste nel suo buon funzionamento, sebbene per gli esseri umani esistano diversi modi di fiorire⁶⁴. A nostro giudizio, emerge quindi, ancora una volta, la responsabilità di sviluppare un’ermeneutica del desiderio: essa non riguarda il filosofo, ma l’essere umano in quanto tale. Tale ermeneutica ci permette di assumere una distanza critica nei confronti di quell’atteggiamento che il filosofo scozzese caratterizza come emotivismo etico, per il quale le valutazioni morali sarebbero equivalenti all’espressione di una preferenza soggettiva e ci consegna, invece, alla verifica di un ‘test’ che emerge dalla realtà stessa: i fini che perseguito portano o non portano alla mia fioritura e a quella di coloro con cui sono in relazione?

Pur concordando con l’ermeneutica del desiderio proposta, in modi diversi, da parte di Taylor e di MacIntyre, tuttavia, ci preme sottolineare che per il soggetto incarnato è impossibile ‘possedere’ la propria natura desiderante ed è altrettanto impossibile osservare le dinamiche che la caratterizzano come se si trattasse di uno ‘spettatore esterno’. Dal punto di vista di chi scrive, il desiderio, in quanto apertura intenzionale, riguarda una dimensione radicale della nostra identità antropologica che non possiamo ‘oggettivare’, ma che possiamo piuttosto espandere e sostenere nella direzione di un compimento umano sempre più profondo e ricco di buone ragioni. La fioritura umana, infatti, non può avvenire a prescindere da alcuni beni fondamentali, che devono essere riconosciuti e perseguiti come tali attraverso una valutazione morale, in cui la ragione pratica gioca un ruolo cruciale. Tale valutazione non si realizza a prescindere dall’esercizio di alcune virtù etiche, come la disponibilità della libertà nel giudicare l’adeguatezza dell’oggetto o del fine di quel desiderio particolare rispetto all’apertura intenzionale al bene infinito che caratterizza la natura stessa del desiderio. In questo senso, lo scopo di un’ermeneutica del desiderio non è quello di stabilire a priori quali desideri siano buoni e quali cattivi, ma piuttosto di riflettere sulla natura del soggetto desiderante e sull’importanza di una formazione integrale della persona volta al riconoscimento di beni che possano condurre alla fioritura umana. Infine, osserviamo come le norme si rivelino insufficienti per discernere i desideri umani e come la normolatria — ossia l’eccessiva venerazione delle regole — possa perfino renderci ciechi di fronte a beni fondamentali. A nostro giudizio, il tentativo di ‘disciplinare’ i singoli desideri non fa che rimandare al compito di sviluppare un’ermeneutica del desiderio, che rimane inevitabile, poiché costituisce il nucleo

⁶⁴Si veda *ivi*, p. 82.

stesso dell'esperienza della persona come soggetto a cui le cose importano. Non si tratta, pertanto, di limitare desideri esagerati, eccessivi o fuori luogo, ma piuttosto di interrogarci se si sta desiderando 'troppo poco' rispetto alla natura dello stesso soggetto agente⁶⁵, la cui volontà è ancorata a un desiderio di bene infinito.

© 2026 Alessandra Gerolin & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](#).

[Testo completo della licenza](#)

⁶⁵Si veda C. ESPOSITO, *Agostino d'Ippona e la liberazione del desiderio*, cit., p. 27.