

Costruire ponti*

Paolo Farina
pfarina@sunrise.ch

1. Non è nelle mie intenzioni una presentazione generale del libro; concentrerò invece l'attenzione su alcune sue parti (il cap. III e IV), dandone una rapida lettura critica, per giungere a porre alcune questioni, non obiezioni, che possano stimolare l'autore ad approfondire il discorso. Non chiedo una risposta esauriente a tutte le questioni: mi preme mostrare la ricchezza del libro, se è vero che questa – la ricchezza di un libro – si misura colla capacità di destare la critica e sollecitare il lettore ad interrogarsi.

Prima, tuttavia, vorrei esprimere un giudizio di carattere generale, che consente di chiarire anche il tipo di lettura che svilupperò nel mio intervento, d'indicare una prospettiva di fondo in cui ritengo che il libro sia collocabile.

Certamente, *Ragion pratica e sensibilità morale*, a cavallo fra meta-etica ed etica normativa, come dichiara lo stesso autore (p. 9), è opera schiettamente filosofica e va inquadrato nel dibattito filosofico sull'etica, in quell'ambito teoretico che (con una certa improprietà) è chiamata «filosofia pratica»: espressione che, indipendentemente da ogni riferimento al suo senso in Aristotele e alla sua «riabilitazione» da parte dei neo-aristotelici negli anni Sessanta del secolo scorso, ha finito per indicare ogni genere di riflessione sull'agire e sul sapere ad esso relativo. Questa è la sua cornice naturale.

Ma credo che il libro costituisca anche un utile contributo ad un altro dibattito, oggi in corso non solo tra specialisti ma anche nelle pagine culturali dei più accreditati giornali e in riviste militanti, come ad esempio «MicroMega». Alludo al dibattito sullo stato democratico centrato sulla questione delle sue basi morali, delle forze che creano vincolo sociale, e sulla tesi di un rinnovato ruolo della religione nella sfera pubblica, della necessità di una religione civile, variamente declinata: in breve, il dibattito che ruota attorno al (cosiddetto) «teorema di Böckenförde».

* È qui riproposto con pochi tagli il testo della relazione letta durante la presentazione del libro di Virginio Pedroni, *Ragion pratica e sensibilità morale. L'etica fra discorso e intuizione*, Roma, Carocci 2010, al Liceo di Lugano 1, il 30 settembre 2010. È stato mantenuto l'andamento colloquiale del testo.

A questo dibattito partecipano costituzionalisti, come lo stesso Böckenförde e Zagrebelsky, teologi, si pensi a Vito Mancuso, storici delle idee, come Maurizio Viroli, sociologi con formazione storica, come Gian Enrico Rusconi, filosofi, come Jürgen Habermas, con cui in *Ragion pratica e sensibilità morale* è intessuto un serrato e continuo confronto in un rapporto di *concordia discors* (o forse, viste le molte riserve e prese di distanza, si dovrebbe dire di *discordia concors*?).

Nel libro, constatato che gli uomini non sembrano inclini ad avere scopi e criteri di valutazione convergenti, constatato cioè che un ordine morale oggettivo non è dato né in partenza né una volta per tutte, si afferma la necessità di stabilire regole universali di condotta che colmino questa lacuna, la necessità di concordare criteri di valutazione morale che, per costituire davvero un ordine morale condiviso, devono essere tenuti «ben distinti e separati da tutto ciò che [...] negli uomini riguarda i valori e ha rilevanza pratica ma non può essere oggetto di consenso universale e obbligo», e tra quanto non può costituire base di edificazione di un ordine condiviso sono annoverati «religioni, visioni della vita, costumi, tradizioni, preferenze personali» (p. 315; c. m.).

Questo passo non va forzato; non penso che l'autore del libro avesse di mira il «teorema di Böckenförde» e, in modo diretto, neppure il dibattito sullo stato democratico. Ciò che gli preme – come ci viene detto subito nella prima pagina del libro – è «elaborare un'idea normativa – dunque fondativa [...] – del sapere morale e della sua validità» (p. 9). Resta tuttavia l'opzione laica: *religioni, ideologie totalizzanti, ...*, sono relegate nella sfera privata e non hanno voce – non devono averla – nel discorso inclusivo fra partner liberi e uguali, impegnati a stabilire i criteri condivisi di valutazione morale indispensabili a colmare la lacuna di un'armonia prestabilita. Ciò che conta in questa impresa sono i principi formali di universalizzazione che regolamentano il discorso pubblico che si applica al sostrato dell'esperienza morale del (cosiddetto) «mondo della vita», e non «impulsi e forze di unificazione interiori mediati dalla fede religiosa»¹. L'ordine morale è costruito e vale *etsi Deus non daretur*.

Questo carattere della proposta teorica formulata in *Ragion pratica e sensibilità morale* – la possibilità di un'etica mondana autonoma nel suo nesso con un'ordinata convivenza umana – la rende utile materia di riflessione anche fuori del contesto in cui nasce. Ma è a questo contesto che è il momento di tornare.

¹ E.-W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione* [1967], in *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a c. di G. Preterossi, Bari, Laterza 2007, p. 54.

2. Un primo livello della moralità – primo in quanto più elementare ed immediato: non si richiedono mediazione riflessiva, processi inferenziali, perché prendano corpo valutazioni morali e motivi per agire – è quello del «mondo della vita»: in gioco è la sensibilità morale, intesa in senso realista come capacità di esperire le proprietà morali del mondo. Questa dimensione dell'esperienza morale, che a me pare importante e non trascurabile, è analizzata in tre successive sezioni del cap. III ricorrendo a strumenti teorici messi a disposizione da McDowell (§ 3) e da Wittgenstein (§ 4) e ad una disamina delle emozioni e del loro ruolo nella vita morale (§ 5). Mi preme mettere in luce una convergenza teorica in queste tre concatenate analisi, il cui rilievo consente di porre due o tre questioni meritevoli di attenzione.

McDowell sostiene che noi possediamo la capacità di percepire i tratti moralmente rilevanti delle situazioni, più in generale le proprietà assiologiche (ad esempio, la crudeltà di un'azione sul piano etico, ma anche la bellezza di un'opera d'arte sul piano estetico), non diversamente da come percepiamo le proprietà naturali degli oggetti del mondo che ci circonda (colori, odori, forme, e così via); queste percezioni delle proprietà morali danno immediatamente luogo, secondo il filosofo sudafricano, a valutazioni e alla convinzione di dover agire o non agire in un certo modo. In un caso e nell'altro, si tratti di proprietà assiologiche o di proprietà naturali, la conoscenza percettiva che se ne ha si attua senza che siano operate inferenze: in modo immediato in virtù della relazione che si istituisce tra la sensibilità e i suoi oggetti, cioè «a partire da come [le cose] appaiono» (p. 196 e *passim*) a «un soggetto [...] adeguatamente attrezzato e formato» (p. 194). Questo è fondamentale e decisivo nella teoria in esame: senza una conveniente formazione concettuale, che si accompagni all'indispensabile corredo organico, non si avrebbero percezioni, le quali richiedono imperativamente specifiche competenze concettuali, al punto che, quanto più una competenza è estesa e profonda, tanto più si estende e si approfondisce la percezione. È, ad esempio, possibile – rubo l'esempio al libro – una conoscenza percettiva che attribuisca immediatamente un dipinto a Rembrandt in base al solo gioco di luci e di ombre a condizione di essere esperti; profani, non debitamente addestrati, vedrebbero sì 'un dipinto', possedendone il concetto, ma non 'un dipinto di Rembrandt'.

I problemi che l'empirismo nella versione di McDowell pone sono molteplici e di peso; nel libro vengono accuratamente affrontati in pagine ricche di fini e documentate analisi, su cui per ovvi motivi non è il caso di soffermarsi in questa sede: mi limito a rinviare il lettore curioso e volenteroso alla terza sezione del cap. III. Voglio piuttosto richiamare

l'attenzione e riflettere su quanto è appena emerso, sul peso dell'educazione della sensibilità nella conoscenza percettiva, motivo sottolineato nel libro.

In questa concezione si pone l'accento sui caratteri che assume il soggetto senziente. Il tipo di rappresentazione della realtà che è possibile *dipende* anche dal tipo di sensibilità che è in gioco. [...] La sensibilità può essere educata, formata (il pensatore rinvia all'idea di *Bildung*), assumendo i connotati di una "seconda natura". [...] La capacità di cogliere il normativo, di entrare nello spazio logico delle ragioni, *dipende* dall'educazione della sensibilità» (p. 192; c. m.).

Determinante nella conoscenza percettiva, nel nostro caso delle proprietà morali, è dunque non 'la sensibilità' ma 'la sensibilità ben formata', che costituisce una «seconda natura». È bene non farsi suggestionare dalle parole. «Seconda natura»: si ha a che fare – va detto – con una natura che, non diversamente dalla *coustume* di Montaigne, è assai poco naturale, dal momento che è il prodotto dell'educazione, acquisita nel corso del tempo tramite processi di trasmissione culturale. Il che significa: a una diversa formazione della sensibilità corrisponde una diversa conoscenza percettiva. La percezione dei caratteri della schiavitù di chi è educato ai diritti dell'uomo è la medesima di un antico romano privo di una sensibilità così formata? L'uno e l'altro colgono gli stessi tratti moralmente rilevanti di questo rapporto sociale? La risposta è scontata se, come si legge nel libro (lo si è appena visto), «il tipo di rappresentazione della realtà che è possibile dipende anche dal tipo di sensibilità [formata dalla *Bildung*] che è in gioco».

Si apre nella trama teorica tessuta in *Ragion pratica e sensibilità morale* lo spazio perché la teoria accolga l'*humana varietas*, la diversità nel tempo e nello spazio. Divengono non trascurabili a livello teorico, fondativo, i contesti storici, sociali, culturali (livelli d'istruzione e livelli di civiltà), i contesti in cui s'inscrivono «le prestazioni di un soggetto che è pure un soggetto in carne ed ossa» (p. 10) o, detto altrimenti, l'agire dell'uomo storico-empirico.

Non credo di dare una lettura del tutto esterna al libro, dove si dice ad esempio, a proposito del sapere morale, che «*non* si tratta necessariamente di un sapere fondato esclusivamente su facoltà naturali, prive di storia, non formate culturalmente ed esenti da condizionamenti sociali» (p. 174; c. m.). Non è, questo, un passo insolito. Nell'introduzione, proprio nel cuore della discussione della prospettiva teorica dell'intera ricerca, si legge che

pensiero, sapere, azione non possono [...] essere trattati solo come fatti naturali o storico-sociali, ma indubbiamente sono anche connessi a fatti di questo tipo, poiché sono il prodotto degli esseri umani: di menti, di cervelli, di corpi e di relazioni mutevoli fra menti, fra cervelli, fra corpi (relazioni sociali storicamente determinate) (p. 11).

Lascio all'autore del libro il compito di chiarire fino a che punto la mia lettura può essere spinta. A me premeva far emergere il problema della pluralità dei quadri assiologici, della loro coesistenza e del mutamento, un problema teorico consistente nell'ambito di una riflessione su «la vita e il sapere morale» (pp. 11-12), e saggiare se e in che misura la teoria argomentata nel libro è predisposta a rendere conto di questo problema. L'apertura messa in luce credo sia spia di questa predisposizione, ed è questa una ragione di apprezzamento del libro; in che misura, quale cioè sia l'ampiezza di questa apertura, è appunto un possibile tema di dibattito.

Le analisi della moralità nel «mondo della vita» che nel libro seguono la discussione del pensiero di McDowell mi pare conducano a conclusioni non diverse da quelle cui sono giunto sinora e suggeriscano altri motivi di riflessione.

Ad una conclusione analoga conduce il ricorso allo strumento teorico del *vedere come* di Wittgenstein, che amplia l'indagine sulla moralità tramite l'importante inclusione dell'alterità, del riconoscimento/misconoscimento dell'altro.

Riconoscere può significare molte cose: certo identificare, ma anche considerare, rispettare, stimare, apprezzare. Il riconoscimento ha a che fare in primo luogo con la dimensione visiva. Per riconoscere bisogna *vedere* e poi *vedere come*: come un conoscente, un amico, una persona (p. 221).

Come argomenta Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*, analizzate nella quarta sezione del cap. III, il *vedere come* non implica mediazione riflessiva, non è il risultato di inferenze ma di un'immediata presa d'atto che richiede la cooperazione della percezione e dell'immaginazione (si pensi, ad esempio, al vedere figure nelle nuvole); appartiene, cioè, al livello più elementare della vita morale, non diversamente dal *vedere epistemico*, il vedere carico di teoria di McDowell: infatti, «noi cogliamo l'aspetto umano del nostro prossimo così come cogliamo una somiglianza fra due visi» (p. 221). E, non diversamente dal *vedere epistemico*, anche il *vedere come* ha a che fare anche con processi di apprendimento: è – si legge – «risultato di socializzazione» (p. 224).

Di particolare interesse è il carattere pratico del *vedere come*, su cui nel libro è messo l'accento, il suo trovare espressione in un atteggiamento e in comportamenti conseguenti. In questa prospettiva, esaminata sulla scia di Avishai Margalit e di Stanley Cavell oltre che di Wittgenstein, ha rilevanza peculiare il misconoscimento dell'altro, *visto come* essere subumano, visto cioè non come semplicemente diverso ma come 'non conforme' e, perciò, difettoso. È qui soprattutto che gioca il peso dei modelli culturali, e qui la teoria mostra la sua efficacia nel dar conto di un aspetto non trascurabile della vita morale, dei pregiudizi, e del bisogno della dimensione riflessiva e critica per la loro neutralizzazione.

Insomma,

la vita morale degli individui, prima che riguardare la deliberazione e il discorso pratico su norme e casi particolari, affonda le sue radici in questa microrealtà fatta di riconoscimenti avvenuti o mancati, di aspetti colti o ignorati. Ancora una volta è la dimensione dell'immediatezza a venire in primo piano: quella innata della mera natura, ma ancora di più quella acquisita attraverso socializzazione e addestramento, come "seconda natura" (p. 226; ma v. anche p. 231).

Non è il caso di rilevare la ricorrenza dell'espressione "seconda natura", che conosciamo e su cui mi sono già soffermato: valgono qui, corroborate, le considerazioni svolte prima e non voglio sollevare di nuovo la medesima questione. Desidero invece richiamare l'attenzione sul fatto che «questa microrealtà fatta di riconoscimenti avvenuti o mancati, di aspetti colti o ignorati» non solo precede il secondo livello della vita morale, la dimensione riflessiva e argomentativa, ma da questa si svolge autonoma in un senso particolare. Perché io riconosca (o misconosca) l'altro ed esprima questo riconoscimento (o misconoscimento) in un atteggiamento, lo traduca in comportamenti, non occorre l'intervento della mediazione riflessiva e critica. Non intendo mettere in questione l'assunto di fondo del libro sulla compenetrazione tra momento intuitivo e momento riflessivo, tra sentire e pensare, nella concreta vita morale. Più semplicemente, tenuto conto del fatto che – per parafrasare John Locke – l'uomo vive nel «crepuscolo della probabilità», mi chiedo se e in che misura nella concretezza dell'esistenza, nella quotidianità, questa compenetrazione si dia sempre, se la nostra vita morale non si svolga invece, talvolta o per lo più, a livello dell'immediata esperienza morale.

Ancora una volta, non credo questa seconda questione del tutto esterna al libro, dove si riconosce esplicitamente il dato di fatto di un agire morale legato al sentire: «occorre [...] partire proprio dal sentire per analizzare

come da esso emerga o ad esso si agganci l'agire morale e un pensiero morale riflessivo» (p. 240; v. anche p. 318 e *passim*) –, e dove è avvertibile – come ho già osservato – un'attenzione costante a «le prestazioni di un soggetto che è pure un soggetto in carne ed ossa».

Il problema del rapporto tra intuizione e riflessione è posto esplicitamente nel cap. III nei termini del loro reciproco condizionamento: «in che misura – viene chiesto – i nostri criteri morali dipendono da questo sostrato [l'esperienza del «mondo della vita»], hanno legittimità per valutarlo e capacità di trasformarlo?» (p. 23). È questo un problema centrale ed ineludibile, una volta che si sostenga la doppia fonte della moralità, intuizione e riflessione, ma forse vale la pena di interrogarsi anche sulla possibile relativa autonomia della dimensione originaria della vita morale, dal momento che – come si è visto – il soggetto morale già a questo livello elementare coglie i tratti moralmente salienti delle situazioni ed è in grado di riconoscere (o misconoscere) l'altro, di entrare cioè nel gioco delle relazioni sociali: conoscenze che, si è detto e ripetuto, danno luogo a comportamenti ed azioni senza l'ausilio di complessi processi deliberativi.

Ancor più peso e giustificazione ha questo interrogativo, se si considera il terzo approfondimento del «mondo della vita», condotto nell'ampia quinta sezione del cap. III tramite un'elaborata discussione del ruolo cognitivo e valutativo delle emozioni. L'ammissione di «una conoscenza affettiva dei valori» (p. 244) contribuisce a rendere pregnante e compiuta l'esperienza morale del «mondo della vita» e plausibile la supposizione di una sua relativa autosufficienza, della possibilità cioè che, talvolta o per lo più, in essa si esaurisca la vita morale nel suo concreto quotidiano svolgimento.

Per inciso e a volo d'uccello, vorrei osservare che «la possibilità di divergenze radicali nel sentire, nel modo di percepire emotivamente le situazioni, e dunque [di] altrettanto radicali divergenze assiologiche» (p. 271; ma v. anche p. 284, la critica all'Etica del discorso), ripropone anche in questa terza sezione il tema della *humana varietas*, a riprova della convergenza e compattezza teorica delle tre successive concatenate analisi.

In modo invece meno sbrigativo e non incidentale, vorrei sottolineare un passo del libro, che si legge non nel cap. III, esaminato sin qui, ma nel capitolo successivo, il IV. Nell'impostare il delicato rapporto tra i due livelli di moralità, quello immediato ed elementare e quello riflessivo e critico, è asserita la necessità di

distinguere un *livello intermedio* fra i due precedenti, che è *quello dei concreti processi deliberativi del soggetto* che si muove fra sistemi normativi più o

meno articolati e pubblicamente condivisi ed esperienze e intuizioni morali irriflesse» (p. 317; c. m.).

Questo «livello intermedio» nel libro non è approfondito, ma, se non mi sbaglio, potrebbe essere una strada percorribile per esaminare – e riformulare e precisare – la questione che ho posto a proposito della relativa autosufficienza dell’esperienza morale nella quotidianità del vivere. Ancora una volta, lascio all’autore il compito di un chiarimento, se lo ritiene opportuno. Per quanto mi riguarda, questo riconoscimento di un «livello intermedio» è comunque una ragione in più per apprezzare il libro.

3. Questi ultimi rilievi ci conducono direttamente al tema dell’integrazione tra dimensione sensibile e dimensione riflessiva e critica, trattato nell’ampia e importante sezione terza del cap. IV.

È la portata pratica delle intuizioni morali a richiedere l’integrazione, il loro essere non solo ragioni per credere (ad esempio, crudele la schiavitù) ma anche ragioni per agire (nel nostro esempio, in vista dell’emancipazione), e «tutte le volte che riconosciamo ragioni per agire, mettiamo in gioco una relazione con il nostro prossimo» (p. 343), in quanto le nostre azioni modificano un mondo condiviso con altri, a loro volta non diversamente da noi impegnati a valutare e ad agire, dunque soggetti morali, partner di cui tener conto. In breve,

trattandosi anche di ragioni per agire, [le nostre intuizioni morali] va[nno] sempre riesaminate alla luce del criterio della loro accettabilità universale (da parte di tutti i soggetti razionali e perciò autonomi), e quindi sottoposte al vaglio della discussione pubblica (p. 341; v. anche pp. 350-351).

Mi scuso di una sintesi così frettolosa, che fa torto alla ricchezza e finezza dell’argomentazione svolta nel libro, ma non è possibile in questa sede ripercorrerla analiticamente. Un aspetto però vorrei toccare, per mettere a fuoco un’ultima questione.

A determinare il passaggio dal livello intuitivo a quello riflessivo contribuisce anche l’assenza di un’armonia prestabilita tra gli agenti che valutano ed agiscono (p. 354), l’assenza di una spontanea convergenza nell’attribuzione di valore alle cose e nel modo di affrontare le situazioni (p. 316) tra soggetti che sappiamo portatori di esperienze morali varie e mutevoli. Stando così le cose, non è irragionevole pensare che la diversità, talvolta radicale, possa dar luogo a tensioni e conflitti: non sono in gioco

infatti semplici preferenze ma valori con una forte valenza pratica, in rapporto ai quali il soggetto non è indifferente e che esperisce come universali e, quindi, validi e cogenti non solo per sé. Poiché non è pensabile una omologazione dei soggetti, ammesso che sia desiderabile, tensioni e conflitti non sono affrontabili con successo sul piano dell'esperienza morale che li genera, ma richiedono, per essere disennescati, una costruzione consensuale di norme. Si rende perciò necessaria un'integrazione tra dimensione sensibile e dimensione riflessiva, al fine di costruire un ordine morale condiviso, non garantito a livello dell'esperienza morale.

Ma che l'integrazione sia necessaria non significa che sia priva difficoltà: un conto è la sua necessità sul piano teorico, un conto diverso è la sua effettiva possibilità sul piano teorico e su quello pratico. Di queste difficoltà l'autore del libro è perfettamente consapevole: non a caso, la chiusa di *Ragion pratica e sensibilità morale* è aporetica, e questo fatto di congedare il lettore con problemi aperti e di mettersi in gioco come autore, pronto a riaprire il circuito critico, è un motivo ulteriore di apprezzamento del libro.

Nonostante la nostra buona volontà e disponibilità ad assumere un atteggiamento fallibilista riguardo a noi stessi e a cercar ragioni nel comportamento dell'altro su cui misurarsi dialogicamente, «a un certo punto, però, le ragioni finiscono e rimane solo la prassi, la nostra prassi» (p. 378). L'accento è messo più volte su

la possibilità di diversità radicali, connesse a differenze nella moralità del “mondo della vita” che rendono difficile anche solo immaginare sia la possibilità di un accordo sia l'accettazione provvisoria di un disaccordo in un contesto pluralistico condiviso. A determinare la rottura del dialogo e il conflitto violento o la secessione [l'altro diviene un nemico o un estraneo, comunque cessa di essere un interlocutore] non è solo la debole forza motivazionale degli argomenti morali rispetto agli interessi, ma il contrasto cognitivo che si esprime nel conflitto fra intuizioni morali elementari e fondamentali (pp. 178-179).

La presenza della sensibilità, accanto alla ragione, ma di una sensibilità orientata culturalmente, formata fino a divenire “seconda natura”, può mettere in crisi il legame fra moralità e ragione discorsiva (p. 380; v. anche pp. 360, 375 e 376).

Come si vede, in queste pagine di congedo tornano tutti i temi su cui è stata richiamata l'attenzione e che hanno sollecitato interrogativi. In particolare, la sottolineatura della «relativa impermeabilità e inerzia del sentire [...] rispetto all'argomentazione» (p. 375), della potenza della

«seconda natura», rimette in discussione l'integrazione tra la dimensione sensibile e quella riflessiva e una sua ragion d'essere, la possibilità di superare l'*impasse* di distanze invalicabili prodotte dalla diversa formazione della sensibilità, di costruire un ordine morale condiviso che consenta la coesistenza pacifica.

Due osservazioni a questo proposito, prima di concludere. Innanzitutto, l'esistenza di limiti non comporta un'impossibilità totale: i limiti sono interpretabili non come divieto assoluto a procedere ma come 'delimitazione dell'ambito e delle condizioni di possibilità dell'integrazione'. E, per quanto questo ambito sia ristretto e scarse le condizioni, resta che entro questo ambito e nel rispetto di queste condizioni l'integrazione è realizzabile.

In secondo luogo, non va scartata a priori la possibilità di spostare questi limiti. Per riprendere un esempio precedente, la percezione dei caratteri della schiavitù è profondamente mutata e, più in generale, si è diffusa una sensibilità per i diritti dell'uomo che costituisce una base più ampia per l'esercizio della riflessione e deliberazione ponderata di norme condivise di valutazione e d'azione emancipatrice. Come questo sia avvenuto, come si trasformi la «seconda natura», quanto la trasformazione sia legata a dinamiche sociali e processi storici, oppure quanto sia il prodotto di un mutamento di *habitus* e quanto invece sia il risultato delle sedimentazioni di riflessioni e deliberazioni precedenti, è problema aperto.

Ma ho rubato già troppo tempo e non è il caso di dir di più. Per concludere, di fronte a queste difficoltà teoriche e pratiche, di fronte al procedere incerto della ragione – il «lavorar di notte a lume di candela», per usare ancora un'espressione tipica di John Locke, – vorrei ricordare quanto scrisse nel lontano 1963 Italo Calvino nel «Menabò».

L'uscita – scrisse Calvino – da una condizione di minorità è avvenuta per noi quando abbiamo capito che di scacchi alla ragione continueranno ad essercene magari uno ogni dieci minuti, ma il bello è vedere ogni volta quale ponte sei capace di costruire per passare dall'altra parte e continuare la tua strada².

Ebbene, credo di poter affermare che Virginio Pedroni sia uscito dalla minorità e che *Ragion pratica e sensibilità morale* sia uno di questi ponti. Grazie della vostra paziente attenzione.

² Cfr. I. Calvino, *Saggi. 1945-1985*, Milano, Mondadori 1995, t. II, p. 1773.