GIOVANNI CAVALCOLI

ETICA GENERALE

Bologna, STAB 1994

GIOVANNI CAVALCOLI ETICA GENERALE

E T I C A

LEZIONE I

CHE COSA E' L'ETICA?

1. La parola "etica" viene dal greco "ethos"(con la "e" lunga),che significa "dimora","luogo di permanenza",e quindi,in senso lato,"abitudine","costume", oppure dal termine,pure greco "ethos"(con la "e" breve),che vuol dire "usanza","costume", "consuetudine","abitudine". Questa parola corrisponde al latino "mos"(pl."mores"),che significa "volontà", e poi anche,in quanto volontà divenuta norma di condotta, "usanza","abitudine", "costume",da cui il pl."mores",nel senso di costumi. Dal termine latino viene l'italiano "morale".Per cui la morale e l'etica sono sinonimi. Sull'etimologia della parola,cf J.De Finance, Etica generale,Edizioni del Circito,Cassano-Bari 1975,7-10 .

2. L'etica è così,nel senso più generale del termine - con riferimento al significato etimologico - la scienza della condotta umana o delle usanze, costumi ed abitudini umani. Il fondatore dell'etica nella cultura occidentale, ossia colui che, trattandone sistematicamente,le ha dato anche il nome,è Aristotele,il quale parla di "virtù etiche"(come virtù della volontà), distinte dalle "virtù dianoetiche"(in quanto virtù dell'intelletto)(Grande etica,I,6,1186a,Ed.Laterza,Bari 1965,15;Etica nicomachea,I,1,1103a1,Ed.Laterza,Bari 1965,29).

3. Nella filosofia greca l'etica aristotelica è stata preparata soprattutto da Socrate, che pone il problema della definizione della giustizia, e da Platone,che sviluppa l'idea del Bene(cf J.Maritain,La filosofia morale,Ed.Morcelliana 1971,18-42). Anche in oriente la sapienza morale pare avere antiche origini,e probabilmente più antichè di quelle greche,come è testimoniato dalla letteratura Veda,i cui documenti,come afferma Radhakrishnan,"sono i più antichi dello spirito umano di cui siamo in possesso"(La filosofia indiana,Ed.Ashram Vidya,Roma 1993,vol.I,49). Tra occidente ed oriente troviamo poi la sapienza ebraica veterotestamentaria,la quale,come osserva il Maritain,stabilisce una specie di equilibrio tra l'impostazione razionale dei Greci e quella religiosa dell'India: la perfezione dell'uomo richiede certo l'impegno della volontà(Grecia); ma nel contempo occorre trascendere l'umano alla ricerca di un unione mistica con l'Assoluto(India). E la saggezza biblica precisa, contro l'ascetismo antropocentrico d'occidente e d'oriente,che questa autotrascendenza è raggiunta solo mediante l'umile accoglienza del "dono di Dio"; quella che nella teologia morale si chiama "grazia santificante"(cf.J.Maritain,op. cit.,93-96;Scienza e saggezza,Ed.Borla,Torino 1964,56-66).

4. La definizione precisa dell'etica o filosofia morale è data da S.Tommaso,il quale afferma che compito di questa scienza "è il considerare le operazioni umane, in quanto sono ordinate tra loro e al fine. E per "operazioni umane" intendo quelle che procedono dalla volontà dell'uomo secondo l'ordine della ragione. Infatti,se si trovano nell'uomo delle operazioni che non dipendono dalla volontà e dalla ragione, esse non vengono propriamente chiamate "umane",ma "fisiologiche""(naturales),"come appare chiaro per ciò che riguarda le operazioni dell'anima vegetativa,che in nessun modo cadono sotto la considerazione della filosofia morale"(In Eth.Arist.,l.I,c.1,lect. I,n.3). Per cui il "soggetto della filosofia morale è l'operazione umana ordinata al fine, o anche l'uomo,in quanto agisce volontariamente per il fine"(Ibid.). Un commento a questa definizione di S.Tommaso si può trovare in: E.T.Toccafondi,Philosophia moralis generalis,Ed.Ateneo Pont."Angelicum",Roma 1943,10-12,e: R.Simon,Morale, philosophie de la conduite humaine,Ed.Beauchesne,Paris 1961,22-24.

5. La scienza morale è una scienza pratica, distinta da quelle che sono le scienze speculative: queste hanno per intento la pura e semplice conoscenza della verità, mentre le scienze pratiche intendono fornire alla volontà la verità su qualche bene da raggiungere e da mettere in pratica. Secondo una distnzione che risale ad Aristotele, il sapere pratico comprende due grandi rami: il sapere artistico(la pòiesis,da cui viene la parola "poesia"),che insegna a produrre un'opera esterna all'uomo - l'opera dell'arte,della tecnica o del lavoro -;potremmo dire: la filosofia del fare; e il sapere morale(la praxis, da cui viene: "prassi"),che insegna a compiere un'operazione immanente alla stessa volontà - la buona azione -;e qui potremmo dire: la filosofia dell'agire,cioè l'etica o filosofia morale. La filosofia dell'arte ha per scopo il bene della opera da produrre,cioè l'opera d'arte; la filosofia morale si propone invece di ottenere la bontà dell'uomo,cioè la bontà morale; e noi diciamo che un uomo è buono,quando compie azioni buone.

6. La scienza morale,sebbene per sè pratica,può avere un aspetto speculativo? Certamente,e questa è precisamente la filosofia morale,e soprattutto la filosofia morale generale che tratta,come questo nostro corso,dei princìpi fondamentali dell'etica: a questo livello il nostro interesse è pratico solo in modo lontano e mediato, mentre prevale qui l'interesse per il vero. Infatti,il sapere può dirsi pienamente ed efficacemente pratico,solo quando è capace di determinare concretamente ed immediatamente l'azione qui ed ora: a questo livello e per questo scopo occorre un conoscere che attinga in qualche mo-

do il concreto delle circostanze, della situazione, dell'obbiettivo e del fine da raggiungere: questa forma di sapere concreto è il precetto-giudizio prudenziale, che vedremo meglio alle lezioni XII e XIII: una forma di sapere che, in quanto concreta, si distingue da quella scientifica, per sua natura astratta ed universale. Kierkegaard aveva percepito molto bene questa concretezza del sapere morale immediatamente operativo: il suo sbaglio fu quello di contrapporlo al sapere morale universale, svalutando quest'ultimo, quando invece il giudizio concreto, per essere moralmente retto (come vedremo meglio), dev'essere applicazione del principio universale studiato dalla morale speculativa.

7. Accanto alla morale generale abbiamo la morale speciale, che si avvicina maggiormente al pratico, senza tuttavia ancora raggiungerlo immediatamente: mentre la morale generale considera i principi univerali dell'agire, indipendentemente dai vari campi o ambiti nei quali l'agire umano si esplica, la morale speciale si costruisce in relazione a questi ambiti o fini speciali, determinati a loro volta dalla molteplicità di istanze pratiche che trovano fondamento nell'antropologia. Così, per esempio, la morale speciale abbraccia tre vasti settori di attività risultanti da tre fondamentali orientamenti dell'azione umana: un primo orientamente, caratterizzato dalla cura che l'uomo deve avere per se stesso (ecco l'etica individuale o personale); un secondo, caratterizzato dall'apertura del singolo nei confronti degli altri (ecco l'etica sociale), ed un terzo, dipendente dall'apertura dell'uomo nei confronti del Trascendente (ecco l'etica religiosa). Quest'ultima è chiamata anche "filosofia della religione".

8. Il sapere pratico di principio, non ancora immediatamente operativo, è stato chiamato dal Maritain "speculativamente pratico"; mentre il sapere immediatamente usabile per l'azione concreta, è il sapere "praticamente-pratico". Il Maritain ha sviluppato questa distinzione in Les degrés du Savoir, Ed. Desclée deBrouwer, Bruges 1959, 6^ed., cap. VIII e annexe VII. Il pensiero maritainiano è stato ripreso dal Simon (op.cit., 18-22).

9. L'etica filosofica o filosofia morale si distingue dall'etica cristiana, comunemente chiamata "teologia morale", o anche etica o morale soprannaturale, mentre la prima vien detta anche etica o morale naturale o razionale. Entrambi le forme di morale o etica intendono guidare l'uomo al compimento di atti conformi ai fini della natura umana; la prima, però, offre le indicazioni che sorgono da conoscenze semplicemente naturali, razionali e filosofiche della natura e del fine dell'uomo; la seconda, per converso, offre le indicazioni che pro

vengono dalla rivelazione,e quindi dalla fede cristiana. La differenza più rilevante tra le due forme di sapere morale è data dalla diversità del fine: la filosofia morale propone alle semplici forze umane (cioè gli atti della volontà causati dalla pura ragion pratica) il rapporto col fine ultimo - cioè,come vedremo,con Dio - conosciuto dalla semplice ragione naturale; la teologia morale,invece,offre una conoscenza assai più elevata del medesimo fine - Dio -:una conoscenza che non è il semplice risultato della ricerca razionale-filosofica, ma che è offerta gratuitamente all'uomo dalla stessa divina rivelazione che Dio fa di Sè all'uomo,quindi una conoscenza soprannaturale,per raggiungere la quale occorreranno evidentemente energie morali superiori a quelle semplicemente naturali - le energie della grazia santificante -,che creano nell'uomo nuove virtù,le virtù soprannaturali o teologali. Per questa distinzione tra filosofia morale e teologia morale,cf: J.M.Ramirez,De hominis beatitudine,Instituto de Filosofía "Luís Vivés",Madrid 1972,vol.III,49-97;B.H.Merkelbach, Summa Theologiae Moralis,Bruges 1959,vol.I,11;P.Palazzini, Teologia morale generale,Ed.Studium,Roma 1965,15.

10. Da quanto s'è detto appare chiaro che la filosofia morale presuppone l'antropologia filosofica, e non è altro che l'indicazione o la considerazione delle norme che l'uomo deve seguire per dar compimento e soddisfazione alle tendenze ed inclinazioni essenziali o naturali che l'antropologia scopre nella natura dell'uomo. La filosofia morale presuppone come già data la natura umana coi suoi propri fini, nonchè le facoltà e le inclinazioni che orientano l'uomo a questi fini: tutto ciò le è appunto fornito dall'antropologia; compito proprio dell'etica è quello di formulare i principi pratici e le norme di condotta che l'uomo deve applicare per la realizzazione di detti fini ed il compimento di dette tendenze. Una filosofia morale che guardasse con occhio scettico alla natura umana o che avocasse a sè il dovere di determinarne i contorni e gli elementi, avrebbe tolto a se stessa la sua ragion d'essere e la credibilità del suo altissimo compito al servizio dell'uomo.

11. Una disciplina strettamente connessa con la filosofia morale è la giurisprudenza,la quale raggiunge la filosofia morale mediante il suo fondamento filosofico,che è la filosofia del diritto. Come l'etica,anche la giurisprudenza dirige l'azione umana per il bene dell'uomo,ma in modo diverso: mentre l'etica insegna la legge morale naturale(che vedremo alla lezione IX),la giurisprudenza considera la legge positiva(lezione X). La prima è un ordinamento che si trova insito ne-

cessariamente nella stessa natura umana,e quindi universale ed immutabile,pena la distruzione della stessa natura umana; mentre la legge positiva è un ordinamento emanato dalla pubblica autorità(civile o religiosa) come esplicitazione o come determinazione di ciò che la legge naturale lascia indeterminato, con riferimento a particolari circostanze di tempo e di luogo, per cui,mutando queste circostanze,la legge positiva perde la sua ragion d'essere e viene di norma abrogata o sostituita con una diversa legge.

12. La giurisprudenza non è applicazione immediata della legge naturale,ma del diritto naturale,intendendosi con questa espressione ciò che è giusto(iustum da ius,diritto)che la persona esiga per il soddisfacimento di quelle esigenze che dipendono dalla legge naturale morale. Questa applicazione del diritto naturale,fatta dalla giurisprudenza,è il diritto positivo,per il soddisfacimento del quale viene promulgata la legge positiva. La filosofia morale è dunque a fondamento del diritto naturale,in quanto essa assume la forma di filosofia del diritto,mentre il diritto vero e proprio non riguarda l'ambito della morale,bensì quello della giurisprudenza,essendone appunto l'oggetto proprio.

13. La filosofia morale è l'elaborazione e la giustificazione scientifica e riflessa di conoscenze spontanee ed originarie della ragion pratica e della coscienza morale naturale,conoscenze che saremmo tentati di chiamare "aprioriche",se questa espressione non richiamasse alla mente la svalutazione idealistica dell'esperienza sensibile,che viceversa è necessaria anche al sapere morale come a qualunque altra forma di conoscenza umana. In questa elaborazione ed in questo affinamento del sapere morale originario della ragion pratica, la filosofia morale si vale dell'aiuto e del concorso di numerose discipline e attività dello spirito, che le forniscono i dati che ampliano ed arricchiscono il materiale gnoseologico dal quale poi la filosofia morale trae i suoi concetti e le sue conclusioni specifici.

14. Queste forme ausiliarie del sapere morale servono in parte a prepararlo,ed in parte a renderlo immediatamente operativo. La preparazione può essere fornita: 1) dall'esperienza morale; 2) dall'analisi dei dati della coscienza morale; 3) dall'analisi psicologica dell'azione umana; 4) dalla conoscenza storica; 5) dalla sociologia; 6) dall'etnologia; 7) dalla storia delle religioni; 8) dall'archeologia; 9) dall'arte e dalla letteratura. Una forma minuta e modesta di sapere morale, ma che,se ben usata,può essere preziosa,è quella che media in qualche modo il sapere morale scientifico col giudizio prudenziale,ed è la casistica,che corrisponde a quella che in teolo

la pedagogia insegna come si deve formare l'uomo alla virtù morale. È applicazione della scienza morale alle condizioni della docilità dell'uomo.

gia morale si chiama "teologia pastorale".

15. Per quanto riguarda il metodo d'indagine della filosofia morale, occorre valersi di tutto quel materiale empirico il quale, fornito dalle discipline ausiliarie, si mostra capace di esplicitare e fondare empiricamente le apprensioni ed i giudizi originari della coscienza morale. Le intenzioni ed i propositi morali dell'uomo normalmente si manifestano nella condotta esterna, per cui è possibile,in linea di principio,risalire da queste manifestazioni esterne del comportamento alle intenzioni che lo hanno ispirato e guidato. Ciò tuttavia non è sempre facile per una possibile discontinuità che può esistere tra l'atto interno e l'atto esterno e per i possibili fraintendimenti nell'interpretare certi comportamenti legati a codici comportamentali diversi da quello di chi intende valutare tali comportamenti.

16. Per discernere i contenuti autentici della legge morale, separandoli dai comportamenti viziosi, la filosofia morale deve operare una chiara distinzione tra la considerazione della natura umana come tale, nelle sue inclinazioni normali, e la natura umana nella sua condizione storica di fragilità, che la porta a compiere il male. Un conto è l'essenza della natura umana e un conto è la condizione della natura umana. Un conto è il dover-essere dell'uomo, rispondente alla sua essenza ideale, e un conto è come è l'uomo di fatto nella dura e spesso meschina realtà della vita. Spesso comportamenti viziosi profondamente radicati nel singolo o nella società hanno tutto l'aspetto, per la frequenza o la solidità con la quale si presentano,di strutture essenziali o "naturali".E' qui che il filosofo morale ed il moralista devono stare attenti a non elevare alla dignità di "legge naturale" comportamenti che in realtà sono abnormi e devianti. Per fare questo discernimento,la filosofia morale non deve lasciarsi impressionare dalla forza con la quale un dato comportamento sembra imporsi (forza che spesso è violenza,e quindi un qualcosa di sostanzialmente innaturale),ma deve,con sguardo lucido,saper confrontare detto comportamento con il modello di umanità che risulta dai giudizi originari della coscienza morale,i quali,come vedremo, determinano di per sè infallibilmente i contenuti fondamentali della legge naturale. E' il confronto con questo modello che chiarirà l'eventuale devianza della condotta presa in esame.

17. In quest'opera di discernimento l'aiuto che viene da scienze ausiliarie come per es.la sociologia o la storia, sarà un aiuto valido e fecondo, se queste scienze rinunceranno alla pretesa di sostituirsi alla morale nella determinazione

delle norme della condotta umana,mettendo come regola dell'agire il fatto al posto del diritto. Il riferimento all'ideale o al dover-essere,proprio della morale,non è da intendersi come una specie di fuga dalla realtà,ma al contrario come riferimento al reale più consistente e sostanziale,giacchè è il bene e non il male ad avere una consistenza ontologica: se è una "realtà" la condotta umana deviata, ancor più reale è da considerasi la condotta onesta, anche se può esser più rara,ma una sana metafisica ci dice che il bene può esistere senza il male e che,se il male esiste, esso non ha realtà sostanziale,ma è solo accidente del bene,che ne è il soggetto. Così per l'agire umano: se è vero che esiste l'agire deviato, dobbiamo ricordarci che la devianza esiste in quanto concerne un'azione in sè buona,alla quale,in quanto devianza,toglie una parte di bontà.

18. Un'altra componente essenziale del metodo d'indagine è data dalla situazione morale dello stesso moralista che compie l'indagine. Una condizione essenziale,infatti,per cogliere la verità morale,come fu già scoperto da Platone e da Aristotele,è che il ricercatore sia praticamente e concretamente inclinato verso quel bene morale, verso quella virtù, verso quei valori che costituiscono l'oggetto delle sue ricerche. A differenza della verità puramente speculativa,che può esser colta con l'esercizio del semplice intelletto,la verità pratica non può eser convenientemente colta, se l'indagatore non ama e non si sforza di praticare quel bene del quale cerca la verità. Per quanto concerne il metodo d'indagine della filosofia morale,utili indicazioni possono esser trovate in: O.Lottin,Principes de moralé,Ed.de l'Abbaye du Mont César,Louvain 1947,vol.I,43-52.

19. Per quanto riguarda il metodo espositivo,ho pensato più conveniente seguire un ordine induttivo,anzichè deduttivo,sebbene la conoscenza morale parta spontaneamente dalla considerazione del fine come principio,per passare alla considerazione dei mezzi come conseguenze. Tuttavia ritengo che la mentalità più empiristica e fenomenologica, diffusa presso i nostri contemporanei,possa trovarsi più a suo agio con un'esposizione di tipo induttivo.Per questo non seguirò lo schema tomista,che comincia col trattare di Dio come fine ultimo,per passare poi agli atti umani, alla legge morale ed alla virtù,ma comincerò,al contrario,da quello che cade immediatamente sotto la nostra esperienza: il "fenomeno" dell'agire morale,e da qui cercherò di risalire al suo principio e ragion d'essere supremi,che sono appunto la ricerca di Dio come fine ultimo.

20. Così la prossima lezione tratterà degli atti umani, che hanno per oggetto il bene morale(lezione III),che è il fine(lezione IV)della volontà,la quale(lezione V)è la facoltà morale.Proprietà della volontà è la libertà(lezione VI), e regola della volontà è la legge morale(lezione VII).Proprietà della legge morale è il dovere(lezione VIII),mentre la legge naturale(lezione IX)è il contenuto fondamentale ed universale della legge morale.La legge naturale si determina nella legge positiva(lezione X),mentre la ragion pratica(lezione XI)è la facoltà per la quale giungiamo alla conoscenza della legge morale(naturale e positiva). Questa conoscenza pratica viene applicata agli atti da compiersi o già compiuti dalla coscienza morale(lezione XII); l'atto di tale applicazione costituisce il giudizio morale(lezione XIII),mentre effetto e scopo del giudizio morale è l'acquisto della virtù(lezione XIV),e conseguenza e sanzione della virtù è il premio,cioè la felicità(lezione XV). Scopo immanente della virtù è la perfezione morale o umana(lezione XVI); scopo trascendente è il consegimento del sommo bene o fine ultimo,cioè Dio(lezione XVII),che si raggiunge mediante il progresso morale,che è il graduale acquisto della virtù(lezione XVIII).

LEZIONE II

GLI ATTI UMANI

21. L'atto umano è l'atto proprio dell'uomo in quanto uomo, cioèin quanto essere dotato di ragione e volontà: è pertanto l'atto causato dalla volontà mossa dalla ragione. Nella sua sostanza è dunque un atto interiore, spirituale, in quanto ragione e volontà sono potenze dello spirito umano. Tuttavia,siccome lo spirito umano è forma del corpo, anche l'atto che ne emana ha sempre,in qualche misura,anche una dimensione materiale a vari livelli: da quelli minimi,concernenti la struttura nervosa del nostro organismo e l'attività cerebrale(in atti,per es.,come quelli del ricordo o dell'immaginazione),a quelli massimi,che impegnano il movimento delle membra del corpo(come per es.il camminare o il mangiare).

22. L'atto umano che vien preso in considerazione dalla filosofia morale non è qualunque atto proprio dell'uomo,ma è,come si è detto,l'atto,in quanto volontario, e quindi volontariamente diretto ad un fine,evidentemente conosciuto dalla ragione,giacchè,come vedremo, oggetto e fine del volere umano è sempre un obbiettivo presentato dalla ragione. La morale,quindi, non s'interessa dell'attività conoscitiva come tale; o se se n'interessa, è solo in quanto l'atto della ragione vien perseguito dalla volontà sotto forma di bene, oppure in quanto si

tratta di conoscenza pratica, orientata al conseguimento o al la pratica di ciò che è bene.

23. L'attività umana comprende,in generale,gli atti del vo lere e gli atti dell'intendere,cioè del conoscere. Atti mora li, oggetto della filosofia morale,sono,come s'è detto,solo i primi. Gli atti conoscitivi sono certamente anch'essi regola ti dalla ragione; tuttavia questa attività ordinatrice della ragione nei confronti di se stessa non appartiene tanto alla categoria dell'agire (oggetto della morale),quanto piuttosto a quella del fare,cioè,come abbiamo visto,della produzione di un'opera estrinseca all'operazione,mentre l'agire è opera zione che ha termine in se stessa,senza produzione di un og- getto estrinseco. Ma qual è l'opera prodotta dalla ragione che regola se stessa? E' l'ordinamento logico del pensiero, oggetto della scienza della logica, la quale,pertanto,appar tiene alla categoria dell'arte e non a quella della morale, con la differenza che,mentre nel concetto usuale dell'arte pensiamo ad un'opera materiale estrna all'artista che la pro duce, il prodotto della regolazione logica del pensiero sta all'interno del pensiero stesso,sebbene distinto dall'atto del pensiero che lo produce. Per questo l'attività logica, sebbene riducibile per sè all'attività artistica(è la più nobile delle arti quella di mettere ordine nei nostri pensie ri),in quanto il prodotto è immanente al soggetto ed al suo spirito,ha qualche somiglianza con l'attività morale.

24. La volontà entra anche nella regolamentazione logica del pensiero non solo nel senso che essa mette in atto l'eser- cizio del pensiero(io penso veramente ed umanamente solo se voglio pensare; un pensare impulsivo ed istintuale, non vo luto in ordine al vero bene del pensante, non è un vero pen sare,ma è un meccanismo meramente psicologico che non supe ra il livello dell'animalità, a meno che non si tratti del pensare necessitato dall'evidenza o del dato immediato o del la dimostrazione; ma anche in questo caso,tuttavia,la volon tà resta responsabile dell'esercizio dell'atto del pensiero, poichè anche davanti all'evidenza io posso sempre,se voglio, non pensare). La volontà ha il compito di dare alla regola- mentazione logica del pensiero anche un valore morale,in quan to sta in lei ordinare o non ordinare l'esercizio del pen- siero al conseguimento della verità, che è il bene dell'uomo, e quindi l'interesse fondamentale dell'agire morale e della scienza morale. Per questo può esistere un pensare onesto, come può esistere un pensare disonesto. Ciò non significa, evidentemente,che tutti gli errori di logica siano colpevo li,cioè abbiano una qualificazione morale,giacchè si può sbagliare nel ragionamento semplicemente perchè non si è ab

ferrati nella logica.

25. Sebbene la morale,come s'è detto,s'interessi specificamente degli atti volontari(atti propri del volere - i cosiddetti "atti eliciti" - o comunque comandati dalla volontà, anche se in sè appartenenti ad altre potenze - gli atti "imperati"), essa non può ignorare assolutamente - ovviamente per quanto interessa l'agire morale - l'attività razionale-conoscitiva, giacchè sia il volere che il conoscere sono sempre frutto (e devono esserlo) di una stretta collaborazione tra intelletto e volontà, mancando la quale inevitabilmente ne soffre sia il sapere sia la bontà dell'agire: è impossibile conoscere le verità più alte senza l'amore per la verità e la pratica della verità; come è impossibile praticare il bene senza un sano e corretto esercizio dell'intelletto, se cioè l'intelletto non cammina nella verità. E poichè l'armoniosa collaborazione tra intelletto e volontà mette in gioco il bene dell'uomo, che cade a sua volta sotto l'interesse della morale, ecco che la volontà ha una responsabilità determinante nell'assicurare il più possibile,per il bene dell'uomo (e nell'interesse stesso della verità) quella collaborazione.

26. Non ogni azione dell'uomo è atto dell'uomo in quanto uomo. Le azioni umane si distribuiscono a vari livelli, dipendenti dalle varie dimensioni ontologiche che concorrono a costituire l'unità del composto umano: il medesimo soggetto uomo è a fondamento di una molteplicità di azioni vitali, che abbracciano tutti i livelli della vita: da quello infimo(la azione fisica compiuta dalle membra del corpo),all'azione biologica(appartenente al livello della vita vegetativa),a quella psichica(appartenente al livello sensitivo-animale),fino all'azione razionale-spirituale,propria dell'uomo. Anche l'azione psichica,tuttavia,essendo in qualche modo governabile dalla volontà,può dirsi propriamente umana per partecipazione.

26. Le azioni al di sotto del livello psichico restano certo azioni dell'uomo,in quanto il soggetto agente è sempre l'uomo; tuttavia non son dette umane in quanto umane,ma in quanto, in esse e con esse,l'uomo appartiene a livelli inferiori della vita,come quello animale e quello vegetativo. Quanto ai movimenti delle membra del corpo,nello stato di veglia ed in condizioni psichiche normali,essi possono essere certo in gran parte volontari (atti "imperati"),e da questo punto di vista tali movimenti cadono sotto l'interesse della filosofia morale. Le altre attività,invece,cadono sotto l'interesse di altre discipline,come la psicologia sperimentale,la psichiatria,la medicina,la cultura fisica o la ginnastica,salvo restando il fatto che anche tutte queste discipline,in quanto possono servire al bene dell'uomo,sono orientate a questo fine dalle indi

cazioni della filosofia morale e della virtù morale.

27. Per distinguere le azioni causate dalla volontà da quelle che non lo sono, alcuni moralisti propongono di usare rispettivamente le espressioni "azioni umane" ed "azioni dell'uomo". K.Wojtyla, invece, nel suo libro Persona ed atto (Libreria Editrice Vaticana 1982) distingue gli "atti umani" dagli "atti che avvengono nell'uomo". Non c'è dubbio comunque, come risulta dalla psicologia filosofica, che tutti gli atti vitali dell'uomo provengono da un unico centro, che è l'anima razionale, dalla quale fluiscono, oltre alle potenze spirituali, anche quelle sensitive, vegetative e motrici delle membra corporee.

28. Gli atti umani sono il risultato di certe potenzialità che si trovano in noi, potenzialità che vanno distinte dalla natura del soggetto agente, cioè dal nostro stesso io, nel quale tutte si radicano e dal quale tutte emanano. Di queste potenzialità alcune hanno un carattere strutturale, necessario ed inamovibile (le "facoltà"); altre invece, che si radicano nelle facoltà e ne costituiscono un'attuazione di base (gli "abiti"), possono esistere in dipendenza della nostra volontà, come pure a causa della medesima possono estinguersi, per cui si tratta di inclinazioni fondamentalmente contingenti ed accessorie. Non dipende dal nostro volere il possedere la facoltà intellettuale o quella morale; mentre dipende da noi l'educazione di queste facoltà, in modo che esse siano perfezionate da quelle disposizioni all'azione che si chiamano "abiti", dei quali parlerò in seguito.

29. Le facoltà, gli abiti e gli atti appartengono all'ordine dell'agire, mentre l'anima ed il soggetto agente appartengono all'ordine dell'essere sostanziale. Alcuni moralisti tendono a ridurre tutta la realtà dell'uomo all'ordine dell'agire, assorbendo in questo il piano dell'essere, sotto pretesto di evidenziare l'autonomia e la libertà dell'agire umano; ma questo è un grave errore, che restringe anzichè allargare lo spazio della libertà. Infatti la natura umana comporta certe inclinazioni, tendenze ed esigenze strutturali ed innate, precedenti l'esercizio dell'attività morale e da essa indipendenti; si tratta di valori che l'azione morale deve rispettare e condurre a buon fine, se non vuole realizzare una falsa libertà, contraria al vero bene dell'uomo.

30. Ma occorre considerare anche l'ordine dell'agire nella sua complessità, evitando certi schemi semplicistici, oggi purtroppo assai diffusi. L'atto umano, come vedremo meglio in seguito, possiede la sua perfezione morale, quando emana da una disposizione stabile della facoltà corrispondente, il cosid-

detto "abito" morale, giacchè, come dimostra l'esperienza, la facoltà corrispondente, all'inizio della vita morale dell'individuo, non è di per sè capace, senza questa formazione conferita dall'abito (virtuoso), di emanare un atto moralmente perfetto. Da qui la necessità della distinzione reale tra abito ed atto.

31. Ma inoltre occorre anche porre una distinzione reale tra la facoltà e il soggetto della facoltà, soggetto che può esser considerato sotto tre ottiche diverse: 1) come principio naturale formale della facoltà - l'anima -; 2) come principio naturale totale - la natura umana -; 3) come principio sussistente esistenziale - la persona. Anima, natura umana e persona non possono identificarsi con le facoltà, perchè le prime costituiscono un principio unico di attività, mentre le facoltà umane sono molteplici. Io sono sempre io sia che pensi, che ami, che senta o che faccia qualcosa, mentre il pensare è evidentemente diverso dall'amare, e questi dal sentire, e questi dal fare: per questo tali atti devono essere l'effetto di potenze diverse, tutte evidentemente appartenenti al medesimo io, tutte emananti dalla mia anima o dalla mia natura umana. Da qui la distinzione reale tra anima, natura e persona da una parte e facoltà dell'anima, della persona o dell'uomo dall'altra.

32. L'atto umano è dunque l'attuarsi di una potenzialità immediata che è l'abito; ma questi a sua volta è attuazione della facoltà, la quale infine è attuazione dell'anima e, in questa e per questa, attuazione della natura umana e della persona umana. Nel libro citato K. Wojtyla studia a lungo l'atto umano come atto della persona, nonchè la possibilità di giungere alla conoscenza della persona mediante l'analisi degli atti.

33. L'atto umano emana sia dalla natura che dalla persona: dalla natura, in quanto essa corrisponde alla forma dell'agire ed è ciò per cui e secondo cui (principium quo) l'uomo agisce; dalla persona, in quanto la persona è il principio esistenziale dell'azione, è colui che (principium quod) agisce. Actiones sunt suppositorum, dice il motto scolastico: le azioni appartengono ai soggetti sussistenti.

34. L'agire umano perfeziona l'uomo dal punto di vista morale, non ontologico; esso comporta sì l'attuarsi di una potenzialità, come abbiamo visto; tuttavia, nel caso dell'agire morale il passaggio dalla potenza all'atto non comporta un arricchimento ontologico della potenza, ma bensì il fatto che l'agente consegua il suo fine. Indubbiamente anche la categoria dell'agire rientra in quella dell'essere, che è la ca

tegoria più fondamentale ed universale; ma quando si distin gue l'essere dall'agire,si fa riferimento ad una divisione metafisica dell'essere,quella,cioè,rispettivamente tra sostanza e accidente,per cui s'intende dire,per es.,che nell'uomo l'agire non è sussistente,non è sostanziale,ma è accidentale, e cioè inerisce all'essere sostanziale dell'uomo (anima,natura e persona). L'accidentalità poi dell'agire umano è in parte necessaria (le facoltà,che non possono non esistere), ed in parte contingente (gli abiti e gli atti,che possono non esserci,e non per questo il soggetto umano viene meno).

35. L'agire come accidente necessario perfeziona ontologi camente la sostanza umana, l'essere umano; l'agire come accidente contingente non aggiunge nulla di sostanziale,ma aggiunge solo una perfezione ontologica accidentale,che è la perfezione morale.In tal senso ho detto che la perfezione morale non aggiunge nulla di ontologico all'essere dell'uomo.

36. La perfezione morale è così contingente dal punto di vista ontologico-sostanziale, ma è necessaria dal punto di vista morale,che corrisponde metafisicamente alla categoria dell'accidentalità. Ma ciò che è accidentale dal punto di vista metafisico diventa, con la categoria dell'azione, sostanziale dal punto di vista morale. Infatti,mentre la metafisica dà più importanza all'essere, la morale dà più importanza al bene ed al fine,per cui l'atto umano che,da un punto di vista metafisico,è accidentale e contingente rispetto alla sostanza umana o essere umano, da un punto di vista morale rappresenta una perfezione superiore rispetto al semplice esistere umano, come il fine(raggiunto dalla perfezione morale)è qualcosa di più e di meglio che il semplice fatto di essere ordinato al fine(la semplice esistenza umana).In tal senso gli scolastici dicono che il "bene esse" vale più dell'"esse", s'intende dal punto di vista morale,perchè dal punto di vista metafisico-formale l'essere prevale sul bene,in quanto l'essere dice atto d'essere,mentre il bene dice relazione al volere come potenza rispetto al bene.

37. Per questo occorre distinguere accuratamente anche il concetto morale di atto (atto umano) da quello metafisico (atto d'essere,actus essendi). E.Stein richiama particolarmente l'attenzione su questo punto nella sua opera L'être fini et l'être éternel,Ed.Nauwelaerts,Louvain-Paris 1962. Così l'atto d'essere dell'uomo è un qualcosa di sostanziale (conseguenza dell'essere personale)di per sè più importante dell'atto del suo agire,che appartiene alla categoria dello accidente; mentre l'atto umano in senso morale è più importante del semplice esistere umano inattivo: siamo moralmen

te perfetti solo con la virtù, e quando compiamo degli atti moralmente buoni! Mentre da un punto di vista metafisico l'uomo è più importante per ciò che è che per ciò che fa. Questa veduta metafisica della dignità umana non è priva di riflessi dal punto di vista morale: essa ci dice che la dignità dell'uomo è già costituita per il suo semplice fatto di esistere, indipendentemente dal fatto che il soggetto agisca o non agisca. La vita umana va rispettata in se stessa, e non in considerazione del fatto che essa agisce; va rispettata anche se non agisce e se non compie atti coscienti e volontari. Da qui il dovere morale di rispettare i malati di mente, gli incapaci di intendere e di volere, i feti nel seno della madre, i moribondi che hanno perduto l'uso della ragione, e coloro che in ogni caso non sono in grado di compiere atti morali, come gli stessi dormienti.

38. L'atto morale possiede sempre un condizionamento psicologico, perchè, se è vero che intelletto e volontà agiscono sempre assieme, è altrettanto vero che essi agiscono sempre assieme alle nostre facoltà sensitive ed ai nostri poteri emotivi; come l'intelletto si serve sempre del potere dell'immaginazione, così la volontà si accompagna sempre al moto delle passioni, ad una certa tonalità emotiva, all'attuarsi degli affetti, dei sentimenti e degli impulsi istintivi. Come il nostro essere comporta questa composizione di spiritualità e di animalità, così il nostro agire è sempre il risultato di una componente volontaria e di una componente psicoemotiva. Il problema morale è quello di consentire alla volontà - come vedremo meglio alla lezione V - nella luce della retta ragione, di rispettare, guidare, purificare, dominare e controllare questo mondo inferiore, che tuttavia ha le sue ricchezze che costituiscono parte integrante della nostra natura umana, e quindi possono e devono concorrere al bene morale ed al conseguimento della felicità. Per approfondire questo tema, cf: R.Simon, op.cit., pp.47-59; M.Vidal, L'atteggiamento morale, vol.I, Cittadella Editrice, 1976, 150-162.

39. L'atto umano emana dalla persona; porta, come abbiamo visto, l'impronta della sua natura e del suo esistere, esprime i suoi bisogni, le sue tendenze, le sue inclinazioni, i suoi desideri, i suoi propositi; ma nel contempo e correlativamente l'atto umano è per natura indirizzato ad un fine, ad un bene desiderato, ad un obbiettivo prescelto, ad una meta da raggiungere, ad uno scopo da attuare, ad una norma da praticare: ogni agente - come dice l'adagio scolastico - agisce per un fine. Si può anche agire a caso, certamente; esiste anche quella che si suol chiamare l'"azione gratuita"; si può anche "agire per agire": ma non sono, questi, comportamenti autenti

camente umani,perchè in essi manca la formulazione di un'intenzione cosciente e volontaria,che costituisce la prerogativa essenziale dell'atto umano in quanto umano,nel bene come nel male. E se simili comportamenti sono deliberatamente voluti,è evidente che costituiscono una degradazione morale ed un disordine morale. Si tratta di quelle azioni nelle quali, secondo il detto popolare,si agisce "con la testa nel sacco". Non dobbiamo far rientrare in questa categoria i cosiddetti "atti indifferenti"(esempio classico: quello di grattarsi la barba),di per sè innocui; mentre i primi possono portare conseguenze pericolose (come se per es.guidiamo l'auto senza riflettere). Ma anche questi ultimi,se commessi involotariamente,non costituiscono una colpa morale. Ciò non toglie tuttavia,che le conseguenze dannose possano restare.

40. Il principio citato nel numero precedente è un principio metafisico,valido cioè per ogni tipo di agente,compresi gli agenti fisici,come per es.i processi chimici,gli agenti atmosferici o i terremoti.Il "caso" non esiste,ma tutto,in natura,avviene sempre secondo precise leggi,che sono oggetto della fisica sperimentale.Non è qui,comunque,il luogo di dimostrare questa tesi: è una tesi metafisica che qui diamo per scontata. Qui dobbiamo solo vedere come si applica questo principio nel campo dell'agire umano.

41. L'atto umano si orienta verso un fine in modo cosciente e libero,cioè volontario.La ragion pratica,dalla quale parte l'atto morale,conosce,previamente all'atto del volere,non soltanto il fine come tale,il fine come bene appetibile(di ciò è capace anche la conoscenza animale),ma sa anche perchè il fine è fine(ossia,come dicono gli scolastici,conosce la ratio finis,la "ragione di fine"). Nell'agire,l'uomo ha la possibilità,secondo il detto familiare,di "sapere quello che fa". In tal modo l'uomo non è attratto dal fine per una forza istintiva,come avviene per gli animali,ma,conoscendo razionalmente il fine,si muove verso di esso liberamente,scegliendo i mezzi adatti allo scopo.

42. L'atto umano non si esaurisce nell'esercizio del volere; non è un semplice slancio affettivo o un moto appetitivo del volere (l'amore e il desiderio); non è la semplice intenzione del fine; ma comporta anche una certa operazione, un "far qualcosa",un aspetto più propriamente pratico (prassi) nei confronti di qualcosa. L'atto umano non concerne semplicemente la tensione o il moto della volontà verso un bene, al quale la volontà desidera unirsi o che la volontà desidera possedere; ma comporta anche un intervento operativo nei

confronti del reale; comporta una specie di "materiale" al quale il volere dà "forma". L'agire non è mai del tutto separato dal fare, ed anche l'atto morale, quando è operativo e non solo affettivo, ha sempre un certo aspetto "artistico", come del resto l'operare artistico avviene sempre in un contesto morale, in quanto l'artista mette sempre la propria opera in relazione col senso della vita propria o degli altri, e ciò significa dare un valore morale alla propria opera, nel bene come nel male. Se devo fare un discorso per esortare gli altri ad interessarsi dei poveri, compio certamente un atto morale, ma nel contempo, in quanto si tratta di organizzare il discorso in senso logico o stilistico, "faccio" anche qualcosa, compio una certa "opera d'arte".

43. Il bene che la volontà cerca, al quale la volontà tende nell'atto umano è il fine della volontà, è il fine del medesimo atto; ma esso è anche l'oggetto della volontà, l'oggetto dell'atto. Così l'atto umano non ha solo un fine, ma anche un oggetto. Nell'agire io faccio qualcosa, voglio (o non voglio) qualcosa. Che cosa è l'oggetto dell'atto? E' un qualcosa (un progetto, una norma, un'esigenza) che devo realizzare, o un bene (una persona, un ideale, una meta, un luogo, una condizione di vita), che devo, voglio, desidero raggiungere; un valore a cui tendo. Vediamo allora come il fine e l'oggetto dell'atto umano possono concretamente essere la stessa cosa: parliamo di "fine", quando vogliamo sottolineare come questo bene o questo valore pone termine al moto della volontà, la quale, una volta raggiunto questo fine, gioisce e si acquieta in esso; parliamo invece di "oggetto", quando vogliamo evidenziare l'aspetto operativo e pragmatico dell'atto morale; il fatto che, agendo, io faccio qualcosa, non necessariamente materiale, come nell'operare artistico vero e proprio, ma sempre però interiore e spirituale (la formazione di un pensiero, di un'intenzione, di un dato stato d'animo, di una data emozione, e così via).

44. In ciò consiste l'aspetto "oggettivo" dell'atto morale, che è curiosamente considerato oggi da molti moralisti come una specie di spauracchio del passato (l'"oggettivismo greco") da esorcizzare in nome di un certo "personalismo", che, a loro modo di vedere, dovrebbe sostituire l'"oggettivismo" nella specificazione degli atti morali. Così per es. la pensa il Vidal, nel suo libro già citato. Questi moralisti, per far trionfare la loro dottrina, dovrebbero cambiare certe strutture fondamentali del linguaggio, che in realtà sono immutabili, perchè riflettono certi elementi essenziali ed immutabili dell'agire umano. Essi dovrebbero abolire infat

ti dall'uso linguistico certe espressioni come "cosa","che cosa","qualcosa",come quando dico,per es.,"che cosa hai fatto?","voglio quella cosa","prendi qualcosa",e simili. Quando ci saranno riusciti,li prego di farmelo sapere.

45. L'aspetto oggettivo dell'atto umano rappresenta il fatto che l'agire umano si pone in relazione con dei dati oggettivi,cioè con delle realtà extramentali,o comunque con dei dati reali,che non sono totalmente il frutto dell'azione umana,ma che le stanno in certo modo "di fronte","davanti"(objectum: ciò-che-è-posto-davanti),precedentemente l'esercizio dell'atto, e comunque indipendentemente dall'atto e dall'intenzione della volontà; anzi,perchè l'intenzione sia retta, occorre che essa stessa si adegui all'oggetto,supponendo che di un oggetto (o fine) moralmente onesto.

46. E' così che si parla legittimamente e doverosamente di "morale oggettiva" o "realistica":essa non è un residuo dell'antica "mentalità greca",come molti oggi vorrebbero farci credere,l'avanzo di un modo di pensare ormai superato, da sostituirsi con la nuova impostazione "personalistica", che fonderebbe una morale della "soggettività". Non ho alcuna difficoltà ad accettare l'idea di una morale "personalistica": a patto però che non la si ponga in alternativa con una morale sanamente oggettiva, ma che invece la si veda come normale aspetto complementare della medesima.

47. E' evidente,come ho già detto, che l'atto umano,in quanto umano,porti con sè il "marchio",per così dire,o la "impronta" della persona che l'ha prodotto: una maniera per riconoscere lo stile morale di ogni persona è proprio quella di esaminare il loro modo di agire. Ma appunto di modo,e solo di modo dell'azione,si tratta,e non di un qualcosa di più. Si tratta solo di un "accidente" dell'atto umano, come era già ben noto ad Aristotele, e non già della sostanza dello atto. La persona che compie l'atto(il "chi",quis)non concerne l'atto in se stesso, ma queste proprietà di cui esso è rivestito,cioè le circostanze,che sempre certamente accompagnano l'atto,che in alcuni casi ne modificano formalmente il valore morale,ma che in nessun caso possono pretendere di dare allo atto la sua qualifica morale sostanziale o essenziale,che invece spetta al fine o all'oggetto. Certamente un peccato contro la purezza commesso da una persona consacrata è più grave di quello commesso da un secolare,ammettendo che la materia (o l'oggetto) sia la stessa. Ma nell'uno come nell'altro caso il peccato è sostanzialmente il medesimo, e muta solo accidentalmente (anche se realmente),perchè appunto l'oggetto è lo stesso. E' insomma l'oggetto quello che fa la sostanza dell'atto.

48. Così, secondo il dettame del normale buon senso, quando sentiamo di qualcuno che ha commesso una buona o cattiva azione, non ci chiediamo, per prima cosa, "chi è costui", ma "che cosa fatto" o "perchè l'ha fatto", comprendendo istintivamente che così chiedendo andiamo alla sostanza del fatto, così che anche noi ci sentiremo successivamente in grado di valutare quanto ci viene riferito.

49. Viceversa, il voler fondare la specificità dell'atto umano sull'agente (la persona) anzichè sul fine o sull'oggetto, suppone una concezione soggettivistica e non realista della conoscenza morale e della fondazione dei valori morali, come se questi dipendessero dall'arbitrio e dalle decisioni dei singoli e non invece dalla realtà oggettiva della natura umana e dalle sue leggi e fini propri. L'enciclica "Veritatis splendor" ha fatto un richiamo vigoroso a fondare la morale non su di una "libertà" o su di una "decisione morale" che si pretendono creatrici di valori o arbitre del bene e del male, ma sui dati oggettivi che ci sono forniti da una realistica conoscenza della natura umana, poichè è solo nell'adeguare la condotta morale alle esigenze ed alle inclinazioni essenziali, universali ed immutabili della natura umana, che l'uomo può realizzare la sua vera libertà ed attuare delle decisioni morali all'altezza della sua dignità e garanti della vera felicità.

50. Il fine dell'atto morale può a volte esser realmente distinto dall'oggetto: quando si fa qualcosa in vista di qualcos'altro: si tratta di due atti materialmente diversi, ma che, cadendo sotto la stessa intenzione (o finalità), vengono ad (1) avere una medesima specificazione morale. Se io per es. studio con l'intento di rendermi capace di predicare le esigenze della giustizia sociale, il valore morale dello studio viene assunto dal valore dell'intento che perseguo, e posso quindi giudicare il valore morale di queste due azioni come se si trattasse di una sola, estendendo il valore della seconda alla prima. Dal che si vede che, quando vi è continuità di valore morale tra due azioni (entrambi buone o entrambi cattive) l'una ordinata all'altra, prevale la considerazione del fine su quella dell'oggetto. Se invece vi è discontinuità oggettiva (per es. rubo=oggetto cattivo, per donare ai poveri=fine buono), il fine buono che mi propongo non è sufficiente per giustificare il furto. E questo perchè non è mai lecito compiere il male, anche per un fine buono. A cose fatte (per es. nel processo della conversione morale, come vedremo alla lezione XVIII) si può ottenere il bene dal male già compiuto; ma sul piano delle intenzioni (come nell'esempio citato) occorre che non solo il fine ma anche il mezzo sia oggettiva-

mente onesto,perchè l'intenzione comporta un orientamento della volontà,per cui,se la volontà, con un progetto cattivo, si orienta verso il male,con ciò stesso essa nega l'orientamento verso il bene,che è l'esatto contrario: sarebbe come se uno, partendo da Modena, pretendesse di andare a Milano dirigendosi verso Bologna anzichè verso Reggio Emilia: la strada del bene è opposta a quella del male:chi vuol fare il "doppio gioco" fa danno innanzitutto a se stesso.

51. L'atto umano,come s'è detto,è volontario(lezione V), libero(lezione VI) e fondato sulla ragion pratica(lezione XI).Dovremo vedere anche come esso emana dalla coscienza morale(lezione XII) mediante la formulazione del giudizio morale(lezione XIII),ed è soggetto alla sanzione morale (premio o castigo)(lezione XV).

LEZIONE III

IL BENE MORALE

52. L'atto umano è atto morale in quanto relativo al bene morale ed al suo contrario,il male morale: l'atto orientato al vero bene è l'atto moralmente buono; quello orientato al male è detto invece moralmente cattivo. La moralità dell'atto umano è data dal rapporto di accettazione o di rifiuto che la volontà umana può compiere in relazione al vero bene e al vero fine della vita umana. Ecco allora l'importanza, al fine di comprendere l'atto morale,di indagare circa la natura del bene e del male morali.

53. Il concetto del bene(ratio boni) è,come per es.quello dell'essere e del vero,uno dei concetti spontanei ed originari della ragione umana,una nozione che quindi non è derivata da altre precedenti e più semplici, nelle quali si possa risolvere o alle quali possa essere ricondotto. La "ragione" di bene è quindi a tutti spontaneamente e necessariamente nota dal momento in cui cominciano a pensare e ad agire volontariamente. Per questo non può,propriamente, essere spiegata, perchè mancano nozioni precedenti e più vaste alle quali riferirsi, e del resto non ha neppur bisogno di essere spiegata,appunto perchè già spontaneamente nota a tutti.

54. Con tutto ciò,esiste una definizione classica del bene,risalente ad Aristotele,secondo cui "bene" è l'oggetto del desiderio di tutte le cose(Etica Nicomachea,l.I,c. 1):"id quod omnia appetunt",secondo la formula scolastica. Il bene si definisce in relazione alla tendenza, all'appe

tizione e,per quanto riguarda l'uomo e gli esseri spirituali, in relazione alla volontà. Questa definizione del bene fa comprendere in oltre che ogni essere desidera il bene,tende al bene; si tratta dunque di una definzione metafisica, giacchè è appunto compito di questa scienza determinare le proprietà che sono comuni ad ogni essere,ad ogni cosa.

55. Ogni ente si muove verso il bene o ciò che esso considera suo bene; tende ad attuare delle potenzialità di bene che sono insite nella sua natura, nonchè a mantenere il bene del proprio essere, il proprio bene esistenziale difendendolo,per quanto è possibile,dagli insulti e dagli attacchi di agenti contrari. Ogni ente cerca di raggiungere il bene,di mantenersi nel bene(cioè nella propria esistenza, che è bene),e di evitare il male o di resistere al male.

56. Bene è ciò che è amabile,ciò che è desiderabile, o ciò che vien visto come tale,anche se propriamente non lo è veramente in se stesso. Questa possibilità di separare un bene apparente o soggettivo da un bene reale ed oggettivo è proprio degli enti conoscenti (animali ed enti spirituali), i quali possono muoversi verso il bene mediante una rappresentazione(immagine o concetto) che può non riflettere esattamente la realtà delle cose - cioè il bene reale -,per cui l'agente,anzichè dirigersi verso il bene reale,si muove verso la sua falsa rappresentazione.

57. Il bene in senso metafisico (bene ontologico) è l'ente stesso, in quanto può esser costituito oggetto di una tendenza o fine di un'azione: si tratta di una proprietà trascendentale dell'ente: ogni ente è un bene; è un bene nella sua natura e nel suo agire; e in questo agire esso tende verso un grado superiore di entità,che è ancora un bene ed è il suo fine. Lo stesso processo di corruzione degli enti, la loro stessa azione deviata, sebbene relativa al male, conserva sempre un aspetto di bene, che magari non tocca gli interessi dell'ente che si corrompe o che agisce male,ma che riguarda le leggi generali dell'universo,che in se stesse sono un bene,e che si applicano negli stessi processi di corruzione o delle azioni deviate.

58. Il bene si presenta sempre come un qualcosa di compiuto, di perfetto, di importante, di grande, di elevato: si presenta sempre come un qualcosa che vale,un valore; si presenta come un qualcosa che può arricchire o completare l'agente che lo cerca: come un qualcosa che può mantenerlo nel bene o aumentare il suo bene; diversamente l'agente non lo cercherebbe nè lo desidererebbe. Il bene è sempre visto e de

siderato come un qualcosa che incrementa, che rafforza, che fa crescere, che alimenta, che solleva, che difende,e non come qualcosa che svilisce, che degrada, che fa diminuire o scomparire: tutto ciò invece è visto come l'opposto del bene, cioè il male.

59. Il bene è attuazione dell'ente; è lo stesso ente in atto ed è,ancor più,l'ente agente,ed ancor più è l'ente che,agendo,ha raggiunto il suo fine,cioè l'ente nella sua perfezione. La perfezione dell'ente come tale è detta "atto primo"; la perfezione dell'azione,invece,è detta "atto secondo".

60. Il bene morale è il bene dell'uomo; è la rettitudine dell'azione umana diretta verso il vero bene dell'uomo.Il bene morale mantiene tutte le caratteristiche del bene ontologico,con la differenza che esse vengono messe in relazione con la felicità umana, col fine dell'uomo e con la corretta direzione dell'agire umano. Il bene morale è dunque ciò che l'uomo deve compiere o deve cercare nel suo agire; dev'essere l'oggetto e il fine di questo agire; dev'esserne la motivazione e la causa; solo così l'uomo diventa moralmente buono e il suo agire vien detto buono o anche virtuoso.

61. Il bene morale può essere operabile o fruibile: il primo suppone un certo intervento della volontà nei confronti di una certa realtà che essa domina e modifica in relazione al bene dell'uomo: per es.frenare un impulso di ira per realizzare la virtù della mitezza o immobilizzare un malvivente che sta per compiere un delitto. In questo caso si tratta di un progetto o un programma che dev'essere messo in pratica: un qualcosa da fare; l'agire comporta una certa operazione,se non sul mondo esterno,per lo meno sulle nostre potenze inferiori o sui movimenti del nostro corpo.

62. Il bene fruibile,invece,fa riferimento non a realtà che possano cadere sotto il dominio dell'uomo o che possano essere modificate dall'uomo, ma a valori almeno per certi aspetti immodificabili,a valori necessari o trascendenti o assoluti,come per esempio le bellezze della natura, un'opera di alta poesia o i misteri della religione: nei confronti di queste realtà,la volontà umana non può porsi in un'attitudine pragmatico-operativa, ma deve porsi in un atteggiamento contemplativo, perchè queste realtà non sono azioni da compiere o cose da fare,ma beni semplicemente amabili(ed alcuni immensamente amabili),che non impegnano(non possono o non devono) l'attitudine pratica(la prassi)della volontà,ma la sua affettività: trattandosi di realtà per certi aspetti superiori a noi,siamo noi che dobbiamo ordinarci ad esse come

a nostro fine,e non sono esse che debbano esser messe al nostro servizio: penso soprattutto alle realtà trascendenti del lo spirito e del divino; per quanto riguarda l'universo fisico, per certi aspetti l'uomo ha una possibilità (e un dovere) di modificare in ordine alle sue esigenze;ma per altri aspetti egli deve rispettare ed ammirare,senza pretendere di trasformare o cambiare. Il bene operabile corrisponde al motto kantiano (scritto sul suo sepolcro):"La legge morale dentro di me",mentre il bene fruibile corrisponde all'altro motto (posto nel medesimo luogo):"Il cielo stellato sopra di me".

63. Il bene fruibile è collegato al valore della bellezza; il bello infatti è un aspetto del bene,in quanto esso non si rapporta col fare o con l'operare (prassi), ma col conoscere. Il bene ha sempre una relazione con la volontà o con l'appetito,per cui la volontà ha una relazione anche col bello(cioè col valore estetico),in quanto il bello è un aspetto del bene,soprattutto del bene fruibile: infatti,se l'esperienza del bello è sostanzialmente un'esperienza intellettuale(ma strettamente congiunta alla sensibilità,come sottolinea giustamente Maritain),l'atto della conoscenza è causato dall'amore, che è atto della volontà,per cui si ha quel tipico atto del lo spirito,nel quale amore e conoscenza si sostengono a vicenza nella visione della verità,cioè la contemplazione.

64. Il bene fruibile è legato anche al bene dilettevole, e pertanto questi è legato all'esperienza della bellezza. Il bene dilettevole,dal canto suo,corrisponde all'aspetto finale del movimento della volontà verso il bene,cioè al momento del godimento o del gaudio,che sorge dalla volontà allorchè essa ha compiuto o ha raggiunto il bene. Secondo la concezione classica, il momento del diletto giunge alla fine di un processo del volere che passa prima dal bene utile e poi dal bene onesto: il bene utile è ciò che la volontà cerca non per il bene del cercato ma per quello del cercante: io posso chiamare "buona",per es.,una medicina,anche se amara, per il fatto che so che è un rimedio efficace per la mia malattia. Il bene onesto,invece,è quel bene che si cerca per se stesso,per amore di quello stesso bene,come per es.l'amore che posso avere per una persona o per la legge morale,la quale(in quanto riflesso in me della divina sapienza) non va amata per i vantaggi che me ne vengono,ma - come dice Kant - va amata per se stessa ed in modo assoluto.

65. Vediamo ora come tutti questi beni - l'utile,l'onesto, il bello,il dilettevole - devono essere valutati dal punto di vista morale. Tra tutti,quello nel quale maggiormente rifulge

la ragione di bene è il bene onesto. Infatti il bene onesto è fine che perfeziona e migliora l'agente; è valore che trascende il valore dell'agente, e che pertanto, una volta compiuto o raggiunto, arricchisce e perfeziona la bontà dell'agente.

66. L'azione onesta corrisponde al compimento perfetto del bene, perchè comporta l'attuazione di una retta inclinazione dell'agente che agisce per il bene della persona amata. L'azione onesta, inoltre, oltre ad operare il bene della persona amata, perfeziona anche la persona agente, e quindi ha per essa anche un carattere di utilità e di diletto.

67. Se il bene in generale risponde ad un'inclinazione dell'appetito, il bene onesto è massimamente bene, perchè corrisponde al fine autentico dell'inclinazione dell'appetito. Il conseguimento del bene onesto corrisponde all'attuazione delle inclinazioni naturali proprie dell'agente, attuando le quali l'agente consegue la sua piena ed assoluta perfezione.

68. Il bene onesto è sempre bene vero e reale, perchè rappresenta il dettato della retta ragion pratica e più concretamente il comando della virtù morale in ordine all'adempimento della legge morale ed al conseguimento della perfezione morale dell'uomo. Il bene onesto si presenta sotto la forma di un imperativo categorico, inquantochè corrisponde alle esigenze universali, necessarie ed immutabili della legge morale naturale. Il bene onesto rappresenta un dovere assoluto ed incondizionato, trasgredendo il quale l'azione diventa necessariamente moralmente colpevole e cattiva. L'assoluta doverosità del bene onesto è data dal fatto che i suoi contenuti rappresentano quanto è necessario fare per il conseguimento della propria perfezione morale e della vera felicità.

69. Il bene onesto è il bene della persona umana come tale; è un atto, un'opera o un fine ordinati dalla retta ragion pratica per il bene della persona, sia della persona che agisce come della persona in favore della quale si agisce. Il bene onesto è la perfezione stessa della persona, in quanto vien fatta oggetto di intenzione da parte della volontà e scopo dell'attività morale. Bene onesto è quanto si compie per il vero bene della persona ed è, al limite, la persona stessa nella rettitudine del suo agire e come oggetto della nostra attenzione ed azione morale.

70. L'assolutezza del bene onesto non è necessariamente data dal fatto che si tratti di un fine ultimo o di un sommo bene. Il bene umano naturale, infatti, come vedremo più avanti, non è fine ultimo e bene sommo per l'uomo; e tuttavia è un bene dotato di una sua propria perfezione nei confronti della

quale la nostra ragion pratica e la nostra volontà devono assolutamente sentirsi obbligate, pena la trasgressione dell'ordine morale. Per questo il bene che si compie per la persona (cioè appunto il bene onesto) - come ha ben visto Kant - non è mezzo (cioè non è un bene utile) in vista di un fine superiore, ma è obbligatorio in se stesso, risponde a un dovere incondizionato, indipendentemente dalla considerazione o dal perseguimento di valori che trascendano la stessa persona, valori che pur esistono (i valori teologico-religiosi), edaai quali la persona deve effettivamente ordinarsi come a fini supremi, ma conservando l'assolutezza della propria dignità di persona, che è appunto "immagine" dell'Assoluto divino.

71. Il bene utile ha tutta la sua ragione di bene nel fatto di servire ad un bene superiore, il bene onesto. Il bene utile viene cercato ed attuato solo in quanto consente di ottenere il bene onesto. Mentre il bene onesto, come si è detto, è per sua natura vero bene, il bene utile può non essere veramente utile, ma dannoso, quando non serve per il conseguimento del bene onesto, ma viene esso stesso assolutizzato o sopravvalutato rispetto alla sua naturale funzione di bene utile: per esempio l'alimentazione è un bene utile per la conservazione della vita: se viene ad essere considerata come un fine assoluto, perde la sua vera utilità e diventa dannosa per la salute, ossia perde la sua ordinazione naturale al suo fine.

72. Il bene utile diventa moralmente buono quando serve in modo corretto e proporzionato ad un fine onesto, cioè al bene onesto: allora esso partecipa di questo stesso bene onesto: cibarsi, per esempio, misuratamente, col fine di mantenere la propria salute, è certo un qualcosa di utile, ma nello stesso tempo, in queste condizioni, diventa anche un bene onesto ed un atto moralmente retto. L'onestà del bene utile sta nel fatto di essere veramente utile per un bene onesto. Se io per esempio mi cibassi smodatamente, pur avendo in vista la salute, non compirei un'azione veramente utile, e nemmeno onesta, sia perchè il mezzo non è proporzionato al fine, sia perchè la mia intenzione del fine non potrebbe considerarsi sincera, per cui il mezzo non potrebbe partecipare dell'onestà del fine.

73. Mentre il bene utile ha un riferimento oggettivo (cioè all'oggettività del bene onesto o del fine perseguito), il bene dilettevole ha un riferimento soggettivo (cioè alla persona o alla volontà dell'agente). Bene dilettevole è il bene in quanto o coi sensi o spiritualmente lo sentiamo conforme e proporzionato ai nostri desideri, alle nostre inclinazioni o ai

nostri gusti. Il bene dilettevole è il bene in quanto ci piace, ci soddisfa, ci rende felici.

74. Anche il dilettevole, come l'utile, non può di per sè indicarci il vero bene morale, non può darci una regola oggettiva per il nostro agire morale. Come infatti può esistere qualcosa di utile per compiere una cattiva azione (in tal caso questa utilità non sarebbe vera bontà nè onestà), così, a causa di certe nostre cattive inclinazioni, anche un falso bene può riuscirci dilettevole: c'è purtroppo di fatto nella natura umana una perversa inclinazione a compiacersi nel fare il male o nell'amare cose obbiettivamente dannose. Del resto, senza un qualche diletto, noi non ci muoveremmo ad agire; se infatti agiamo, ci muoviamo verso qualcosa che giudichiamo un bene; e se lo sentiamo come bene, è perchè sentiamo nei suoi confronti una qualche affinità. Ma il diletto nasce proprio dall'affinità. Ecco che allora capita di muoversi a compiere il male, considerato sotto mentite spoglie di bene. E ci capita di trovar diletto (un perverso diletto) in questa cattiva azione.

75. Il bene dilettevole, dunque, non è di per sè solo un bene morale; lo è solo quando è il riflesso gradevole, nella nostra soggettività, di un bene veramente utile o veramente onesto. In tal caso si può dire, come per il bene utile, che il dilettevole partecipa dell'onesto, diventa bene onesto. E di fatti si parla di "piaceri onesti", che sono conseguenza del tutto normale e legittima di azioni oneste o veramente utili, o possono addirittura essi stessi identificarsi con azioni oneste. Sotto questo punto di vista è lecito cercare i piaceri onesti per se stessi, perchè, in quanto onesti (non in quanto piaceri) acquistano il valore assoluto del bene onesto. Tali beni, peraltro, visti nella luce del piacevole, potranno forse a qualcuno non apparire sotto la luce del dovere (che abbiamo visto strettamente connesso all'onesto); tuttavia non dobbiamo dimenticare che alla retta coscienza anche il dovere appare come un qualcosa di piacevole (piacevole, si capisce, non ai sensi ma allo spirito).

76. Se invece il dilettevole viene assolutizzato e cercato in quanto tale (diletto sensibile o diletto spirituale), c'è il rischio immediato della perversione morale, per il fatto, come si è detto, che la malvagità della nostra natura ci porta in certi casi a trovar diletto nel compiere il male. Del resto la ricerca incondizionata del piacere, come attesta l'esperienza, finisce per accumulare su di noi dolori e sventure, sia dal punto di vista fisico che dal punto di vista morale.

77. Una specie a parte di bene è il bello. Può esso divenir bene morale? Occorre che entri in gioco la volontà. Di per sè

il bello è un bene dilettevole per l'intelletto contemplativo - "quod visum, placet",lo definisce S.Tommaso -; però, dove c'è diletto, entra sempre la volontà (parliamo di diletto spirituale),in quanto la volontà s'acquieta e gode del bene posseduto. Nel caso del bello,avviene che la volontà gode per il fatto che l'intelletto contempla un oggetto che gli piace. Ma il bello può costituire un bene morale? Pensiamo di sì,in quanto la contemplazione del bello può costituire un atto morale e per la precisione un atto moralmente onesto, e ciò può avvenire in quanto l'atto contemplativo è voluto come attuazione o raggiungimento della finalità contemplativa della vita umana.

78. Quali sono le fonti del bene morale? Quali le cause? Da che cosa dipende? Abbiamo detto (cf n.60) che il bene morale consiste nella rettitudine dell'agire umano orientato al vero bene dell'uomo. Il bene morale abbraccia dunque due valori: la rettitudine dell'agire e il bene dell'uomo. La bontà morale è ad un tempo una qualità dell'agire ed una qualità dell'uomo. Parliamo di un'"azione buona" e di un "uomo buono". Ma da che nasce l'azione buona? E come un uomo diventa moralmente buono?

79. Come mai,quando pensiamo al bene morale il pensiero si orienta su due direzioni: quella dell'essere (uomo) e quella dell'agire? E qual è il rapporto tra di esse? Forse che una prevale sull'altra o fonda l'altra? Ritengo che il bene morale appartenga innanzitutto all'azione,come il bene ontologico appartiene innanzitutto all'ente. Ma a sua volta il bene morale dell'azione ha delle radici che occorre adesso esaminare. Il bene dell'atto umano,come insegna S.Tommaso (Sum.Theol.,I-II,q.18), dipende dall'oggetto(a.2),dalle circostanze(a.3) e dal fine(a.4).

80. L'oggetto,del quale abbiamo già parlato(cf n.43),è causa della bontà dell'atto,in quanto costituisce un qualcosa di comandato dalla ragion pratica secondo le disposizioni della norma morale in ordine al bene dell'uomo: mettendo in pratica il comando della legge morale, l'atto della volontà (l'atto morale) viene a ricevere la stessa qualifica di bontà (morale) della quale è rivestito il contenuto del comando: da qui la bontà dell'atto a causa della bontà del contenuto o dell'oggetto. Non è quindi l'atto che dà la bontà all'oggetto,ma è l'oggetto che dà la bontà all'atto. Il termine "atto"(o "azione"),quindi,non deve portarci fuori strada: esso non implica un influsso causale sull'oggetto relativamente alla bontà dell'oggetto stesso; al contrario,come si è detto,è l'oggetto che rende buono l'atto,e questo per

chè l'oggetto è l'espressione di una norma che non è stabilita dall'atto, ma che al contrario è regola dell'atto, perchè esso sia moralmente buono.

81. L'oggetto regola l'atto, ma ciò non toglie che l'atto, in quanto atto, sia capace di svolgere un ruolo formale, sia pur subordinatamente all'oggetto; e questo ruolo formale sembra consistere in quel modo particolare e concreto di attuare la norma morale, dipendente dalla particolare personalità morale dell'agente: è probabilmente ciò che Padre Haering chiama l'"aspetto creativo" dell'atto morale. Non si tratta, certamente, della sostanza dell'atto (questa è specificata dallo oggetto: Sum.Theol.,I-II,q.18,a.2,2m); si tratta di un elemento accidentale, di una circostanza dell'atto: il suo aspetto modale (quomodo); e tuttavia si tratta di un aspetto inevitabile, dal momento che l'azione umana avviene nel concreto, nel quale appunto si manifesta il modo originale ed irripetibile di agire dell'individuo. In questo modo proprio di agire dell'individuo non vi è nulla di per sè di illecito o di sconveniente, al contrario: questa modalità dell'individuo (che si riflette nel suo agire) conferisce all'azione una sua propria ricchezza ontologica e morale, sempre a patto naturalmente che l'esigenza dello "stile personale" non diventi un pretesto per trasgredire alla norma morale.

82. Il valore oggettivo del bene morale è un argomento che oggi merita molta attenzione, per il fatto che molti moralisti tendono a relativizzare l'importanza dell'oggetto nella specificazione dell'atto morale a vantaggio di altri elementi, come l'intenzione (il "teleologismo"), le conseguenze (il "consequenzialismo") e la "ragione proporzionata" ("proporzionalismo"). Queste tendenze, come si sa, sono state recentemente criticate dall'enciclica Veritatis splendor di Papa Giovanni Paolo II. Chi volesse approfondire l'importanza dell'oggettività del bene, della norma e dell'azione morale, può consultare utilmente: T.G.Belmans, Le sens objectif de l'agir humain, Libreria Editrice Vaticana 1980. Una critica intelligente, invece, alle suddette tendenze si trova in: B.T.Mullady, The meaning of the term "moral" in St.Thomas Aquinas, Libreria Editrice Vaticana, 1986, e: D.Composta, La nuova morale e i suoi problemi, Libreria Editrice Vaticana, 1990.

83. Quanto alle circostanze (cf n.47), esse concorrono a causare la bontà dell'atto morale, in quanto esse sono scelte in maniera congrua e proporzionata alla particolare situazione nella quale occorre porre l'azione, in modo tale che da questa scelta il bene compiuto sia il massimo possibile. Le circostanze non hanno sempre la medesima importanza: il tener conto an

che delle minime può esser prova di delicata prudenza, ma se tali circostanze sono prive di qualunque importanza o incidenza sull'atto morale, può esser segno di pedanteria o di farisaismo.

84. Certe circostanze possono essere determinate a piacere (per es. quelle legate alla persona agente e al suo modo di agire; altre, invece, vanno prese in considerazione nella loro oggettività e fattualità, adattando opportunamente ad esse la composizione dell'atto morale (per es. occorre agire in un dato tempo, in un dato luogo o in un dato ambiente). La circostanza, soprattutto quella oggettiva, oltre a poter esser favorevole, può esser anche sfavorevole. Porre ugualmente l'atto, in tal caso, può esser prova di coraggio; ma se la circostanza è talmente sfavorevole da lasciar prevedere, almeno con probabilità, lo insuccesso dell'azione, prudenza vuole che si desista.

85. E' evidente che concorrono alla bontà dell'atto le circostanze volontariamente scelte per un vero bene. Le circostanze involontarie, invece, possono essere occasione per stimolare nell'agente un comportamento ad esse congruo o proporzionato, aggiungendo all'atto una opportuna modalità che appunto si adatti a fin di vero bene all'oggettività delle circostanze date.

86. Abbiamo già parlato a più riprese del fine dell'atto umano e del bene morale come fine dell'agire moralmente retto. Ne abbiamo visto la natura e come esso, insieme e sovraordinatamente all'oggetto ed alle circostanze, specifichi la qualifica morale (buono o cattivo) dell'atto umano volontario. Vediamo ora come esso sia propriamente causa della bontà dell'atto. Perchè il fine ha questa importanza primaria nel determinare la moralità dell'atto? Abbiamo visto come questo potere determinante il fine lo perda solo se l'oggetto dell'atto è intrinsecamente cattivo (malum per se): una finalità buona non può render buono l'oggetto intrinsecamente cattivo di una data azione (cf n.50). Come spiegare questa eccezione? Già si è detto che un oggetto intrinsecamente cattivo, essendo orientato ad un fine cattivo, smentisce di per sè l'ulteriore finalità positiva che si volesse conferire all'oggetto, per il fatto che essa viene ad essergli contraria. Ma come un oggetto cattivo invalida un fine buono, come mai un oggetto buono non convalida un fine cattivo? Se io faccio l'elemosina per vanità o per strumentalizzare il povero al quale faccio l'elemosina, non compio affatto, nel complesso, una buona azione, anche se in sè il far l'elemosina è una cosa buona; al contrario, un simile comportamento può benissimo esser qualificato per ipocrita. Come spiegare questo diverso rapporto con l'oggetto tra fine buono e fine cattivo?

87. La spiegazione è data dal fatto che la costituzione del bene morale è più complessa che il verificarsi del male morale, secondo il classico detto: "Bonum ex integra causa; malum ex quocunque defectu": il bene sorge dalla completezza degli elementi necessari a costituirlo; il male invece può nascere anche dalla mancanza di un solo elemento: così, perchè un'azione complessa sia moralmente buona, è necessario che siano buoni tutti i componenti: l'oggetto, il fine e le circostanze; ma perchè un'azione sia cattiva, è sufficiente che il male stia anche in uno solo di questi componenti. Il bene infatti, per sua natura, dice perfezione e completezza, mentre il male, come vedremo meglio, è per sua natura difetto. Per questo basta un solo difetto, perchè ci sia il male; il bene, invece, dicendo completezza, richiede la bontà di tutti gli elementi che concorrono alla composizione di quell'insieme che diciamo "buono". questo sia nell'ordine ontologico che nell'ordine morale.

88. Per rispondere alle domande che ci siamo posti al n.78, dobbiamo dire che l'azione buona nasce dalla bontà dell'oggetto, del fine e delle circostanze. La volontà che tende verso questi beni diventa essa stessa buona (come vedremo meglio al cap.V, dedicato appunto alla volontà); ma a sua volta la bontà della volontà determina la bontà morale stessa dell'uomo che ne è il soggetto; e con ciò rispondiamo alla domanda successiva del n. 78. Ma potremmo chiederci ancora: e perchè l'uomo diventa buono mediante la bontà del suo volere? Perchè (come vedremo meglio nel cit.cap.) la volontà, in quanto appetito del bene umano, esercitandosi nel bene, è la stessa tendenza dell'uomo verso il proprio bene, verso la perfezione del suo essere: per questo la volontà, nel momento in cui si attua conseguendo il bene dell'uomo, di necessità attua il bene dell'uomo, cioè lo rende moralmente buono.

89. Il bene morale concerne dunque, come abbiamo già detto al n.79, due elementi: la bontà del soggetto agente - l'uomo - e la bontà della sua azione. E' giunto allora il momento di rispondere alla domanda che ci eravamo lì posta: qual è il fondamento di questa distinzione nel bene morale? Perchè il concetto del bene morale si rivela in tal modo duplice? Abbiamo già stabilito (n.79) che il bene morale si riferisce prima all'azione che all'ente agente: il concetto stesso del bene è legato all'azione, questo già in campo metafisico: bene è l'ente in quanto è appetito dall'azione o è termine di una tendenza esistenziale, il che, da un punto di vista metafisico, è la stessa cosa (cf J.Maritain, Sept leçons sur l'être, Ed.Téqui, Paris 1934, pp.77-83). Buono è l'ente in quanto agisce, ed agendo perfeziona se stesso e l'ente e gli enti ai quali applica la sua azione o per i quali agisce.

90. Lo sdoppiamento dell'idea del bene(agente ed atto)si giustifica in base alla radice unitaria della medesima idea: il bene,cioè - secondo quanto abbiamo già definito(cf n.54) - come "ciò che tutte le cose amano, desiderano o appetiscono, o verso cui tendono, o che desiderano compiere" e,potremmo aggiungere: "che desiderano essere". L'idea originaria del bene,insomma,è quella di un certo contenuto come oggetto di un appetito; un contenuto appetibile. Lo sdoppiamento dell'idea deriva invece dall'analisi della funzione dell'appetito o della tendenza o inclinazione. L'appetito dice relazione. L'ente come bene o come buono dice necessariamente relazione. L'appetito comporta una specie di movimento,di divenire: il passare da un inizio a un termine; il moto che va da una condizione iniziale di imperfezione ad una finale di perfezione(amore interessato o di desiderio),oppure il moto che da uno stato iniziale di pienezza esce da sè,si espande al di fuori per beneficare l'altro da sè (amore di benevolenza o disinteressato).A questo proposito ricordo il motto scolastico "bonum diffusivum sui":il bene tende per natura a diffondersi, a "donare".

91. Al bene morale si oppone il male morale,detto anche "male di colpa". Come il bene morale è il bene inteso come fine e bontà dell'azione umana, così il male morale è il male inteso come male, difetto, carenza dell'azione umana in relazione al fine e al vero bene dell'uomo.

92. Come il bene morale è azione dettata dalla retta ragion pratica(cap.XI) e causata dalla buona volontà(cap.V), conforme alla legge morale(cap.VII),indirizzata al vero fine ultimo dell'uomo(cap.XVII),lodevole e meritevole di premio(cap.XV),così il male morale - l'azione cattiva o malvagia - nasce da una ragion pratica distorta e da cattiva volontà, è difforme dal dettato della legge morale, contraria al vero fine dell'uomo e meritevole di biasimo, disprezzo e castigo.

93. Da un punto di vista soggettivo, qualunque atto compiuto dalla volontà umana è indirizzato verò qualcosa che dall'agente è considerato come bene, cioè attraente, amabile, conveniente..Da un punto di vista puramente materiale ed oggettivo, la volontà umana si muove sempre verso qualcosa che,almeno sotto l'aspetto naturale ed ontologico è un bene. Anche un peccato d'omissione ha sempre relazione a un bene: per es.un atto di pigrizia può esser ordinato a soddisfare i propri comodi personali.

94. In che senso allora si parla di "male" nell'azione umana? Che significa "fare il male"?"Volere il male"?"Desiderare il male"? Si tratta di volere,desiderare,praticare un qualcosa che in sè è moralmente male, proibito dalla legge morale e dalla sana ragion pratica; ma che,dal soggetto che lo compie,è visto come bene per lui.Cioè,nell'agire in questo modo,il soggetto

non tiene conto del suo vero bene. Ecco che alla radice del male morale, del peccato c'è una falsa nozione del bene dell'uomo. Egli si muove verso un qualcosa che gli appare bene, ma bene non è. Il peccatore non cerca il bene reale ed oggettivo, ma un bene puramente apparente, col quale egli inganna se stesso (cf n.56; E.Kaczynski, "Verità sul bene" nella concezione della morale, in La teologia morale nella storia e nella problematica attuale, Ed.Massimo, Milano 1982, 303-336; K.Wojtyla, I fondamenti dell'ordine etico, Ed.CSEO, Bologna 1980).

95. Nella determinazione del contenuto della sua azione, il peccatore non si lascia guidare dall'amore per la verità, ma dalle sue cattive inclinazioni, che lo dispongono a volere ciò verso cui esse tendono, sicchè gli appare buono ciò che a tali cattive condizioni soggettive appare buono, secondo il classico principio scolastico: "qualis unusquisque est, talis finis videtur ei": noi giudichiamo praticamente del valore morale di un dato fine in base alle nostre disposizioni pratiche soggettive nei confronti di quel fine. E questo principio vale anche (come vedremo meglio trattanto, nel cap.XIII, del giudizio morale) per la scelta del bene: come la persona virtuosa è portata ad individuare e scegliere il vero bene, così quella viziosa è portata a sbagliarsi circa il bene ed a scegliere il male.

96. Che significa, dunque, da un punto di vista morale, la "scelta del male"? Da un punto di vista ontologico si sceglie sempre qualcosa che in sè è un bene o comunque (nei peccati di omissione) in relazione a un bene; senonchè questo bene che viene scelto non s'accorda - o per il fine o per l'oggetto o per le circostanze - col vero bene del soggetto in quelle circostanze. Per esempio, il rapporto sessuale è indubbiamente un gran bene, in quanto pone le condizioni per il sorgere della vita umana, ma, compiuto al di fuori del matrimonio, è moralmente male, perchè non s'accorda con il contesto umano (cioè il matrimonio), nel quale soltanto la vita umana può venire al mondo in modo degno e conveniente.

97. Per esprimerci quindi in modo semplice, l'azione cattiva non è altro che la ricerca o l'attuazione di un bene fisico o naturale al di fuori o in contrasto con le esigenze dell'ordine morale, vale a dire con il vero bene dell'uomo. E perchè un'azione sia veramente buona - diceva S.Alfonso de'Liguori - non basta fare il bene, ma bisogna anche farlo bene. Non basta cioè che l'oggetto in se stesso sia buono, ma occorre che lo siano anche il fine (o l'intenzione) e le circostanze.

98. La carenza propria dell'atto cattivo - cioè del male morale -,in quanto,come sappiamo,il male comporta una privazione di essere dovuto,non sta in una carenza o deficienza meramente ontologico-naturale,ma in una carenza di essere morale,che costituisce,come abbiamo già visto(cf n.52),la proprietà esistenziale dell'attività morale in quanto tale. L'azione cattiva,da un punto di vista meramente naturale-materiale,può comportare un dispiego grandioso di mezzi materiali e di azioni umane fisicamente intese - pensiamo per esempio ad una azione terroristica. Dove sta allora in tal caso la "privazione di essere" propria del male in generale e quindi del male morale in particolare? Sta in un fatto che certamente sfugge al senso,ma non può,non deve sfuggire alla coscienza: in un depauperamento spirituale,in un immiserimento ed abbrutimento interiore del peccatore,che non è meno, ma anzi molto più grave ed importante di qualunque carenza o male puramente fisico-ontologico-naturale. Infatti,in questo caso l'uomo può essere privato di beni che,per quanto preziosi,condizionano,ma non causano propriamente nè costituiscono la sua perfezione umana e il suo bene sostanziale (bonum honestum) - per es. il sostentamento economico o la salute fisica -; mentre nel primo caso,con l'azione cattiva, è la stessa volontà che diviene cattiva e,con essa,come abbiamo visto(cf n.88),è l'uomo stesso che diventa cattivo.

99. Occorre allora tener presente l'importante distinzione tra male di colpa(o morale) e male di pena(o sofferenza). Quest'ultimo comporta più specie: 1) il difetto fisico,che comporta la carenza o la deficienza di un qualcosa di necessario o conveniente all'integrità dell'ente(per esempio la malattia o la deformità); 2) il dolore, che si riferisce soprattutto alla sofferenza fisica e psichica; 3) la sofferenza vera e propria,detta anche "sofferenza morale" o "spirituale": quella che proviamo,per es.,nel costatare un nostro insuccesso o il male compiuto da altri.In ogni caso,il male di pena è sempre un male che si patisce, normalmente contro voglia. Vi può essere un dolore o una sofferenza accettati volontariamente per motivi superiori; ma in tal caso l'intima soddisfazione della coscienza toglie in gran parte il peso della sofferenza.

100. Il male di colpa,viceversa,è il male volontariamente compiuto,si capisce non in quanto male,giacchè il male in se stesso è una privazione di essere,e il nulla non può essere oggetto di appetizione.Anche il "nichilismo" o la follìa distruttrice fanno sempre riferimento ad un bene,sì da distrug

gere,ma pur sempre inteso dalla volontà,la quale,altrimenti, non avrebbe nulla da negare o da distruggere.

101. Qual è la causa del male morale? Come per tutti gli atti umani è sempre la volontà, e precisamente la cattiva volontà. Qual è il motivo per il quale l'uomo compie il male? Un'inclinazione al male presente di fatto nella sua natura, una tendenza certo non veramente naturale,perchè la natura in se stessa è buona ed orientata la bene. Si tratta invece di un'inclinazione che suppone una corruzione della stessa natura.

102. Come è possibile l'esistenza del male morale? Essa è resa possibile dalla fallibilità naturale del libero arbitrio dell'umano volere(cf cap.V),che si trova di fatto in una condizione di oscillazione tra il bene e il male,privo quindi di una stabilità nel bene. Questo stato di oscillazione,di incertezza e di instabilità è da mettersi in relazione con lo stato di corruzione della natura cui facevo riferimento sopra(num.prec.). Ma la possibilità,propria del nostro libero arbitrio,di orientarsi verso il male,sebbene in sè(come vedremo: cap.V) non sia male,è insita nella stessa natura finita del libero arbitrio.

103. In che modo la volontà causa il male morale? Come configurare esattamente l'"atto" col quale causiamo il male? Se infatti consideriamo la nozione di "causa" e di "atto", la nostra mente va col pensiero a un qualcosa di ontologicamente positivo, effettivo e consistente. Ma se ogni male(e quindi anche il male morale)è privazione di essere,come può essere l'effetto di un qualcosa di ontologico? Occorre allora,come osserva Maritain sulle orme di S.Tommaso,adattare, nel caso del male morale,la nostra nozione di causalità e di attività: questo "causare" è precisamente un causare deficitario; e questo agire è precisamente un "venir meno", una degenerazione, un calo, un difetto dell'agire stesso. Così,per esempio,lo zoppicare è causato da una debolezza, da una carenza o deficienza della forza o dell'integrità organico-motrice della gamba che zoppica. Così il male di colpa proviene da una volontà "deficitaria" o "deficiente", che non ha la forza o il vigore sufficienti per essere all'"altezza" del bene. Da notare che qui non si tratta di un limite involontario della stessa volontà,ma precisamente di quella caratteristica autolimitazione o autofrustrazione della volontà da parte di se stessa,che costituisce la malvagità del volere,responsabile della cattiva azione che da essa scaturisce(cf J.Maritain,De Bergson à Thomas

d'Aquin,Ed.Hartmann,Paris,1947,282-301;Court traité de l'existence et de l'existant,Ed.Hartmann,Paris,146-150,37-67).

LEZIONE IV
IL BENE MORALE COME FINE

104. Quanto abbiamo già detto sul bene come fine(cf nn.52, 59,60,70,72,79,86) è certamente tale da farci comprendere l'importanza fondamentale,in morale,del concetto di "fine".Da qui l'opportunità di dedicare tutta questa lezione all'argomento. Il concetto di "fine" caratterizza l'ordine morale ancora più specificamente che lo stesso concetto del bene,perchè non si limita,come il bene,a presentarsi sotto la categoria dell'appetibilità o dell'amabilità, e neppure sotto quella della pienezza o della perfezione, ma suppone la categoria dell'azione,che non è sempre necessariamente implicata dalla nozione del bene, più vicino,che non il fine, al valore del vero e del bello,e quindi della conoscenza e della contemplazione. Viceversa il fine dice maggiormente relazione alla volontà, funzione eminentemente caratteristica dell'ordine morale.

105. Il fine si pone di per sè nell'ambito del bene,mentre questi si rapporta immediatamente col vero e col bello,e quindi con l'ente. Per questo, l'alternativa che appare maggiormente legata al fine,è quella di poter essere buono o cattivo; mentre, come abbiamo visto, le due possibilità radicali del bene sono quelle di essere vero o falso: il che vuol dire che mentre il fine si misura direttamente al bene, questi si misura direttamente al vero. Certo anche un fine può essere "vero" o "falso": tuttavia,in tal caso esuliamo dall'ambito morale ed entriamo in quello ontologico: se io dico, per esempio, che il sapere è veramente un fine per l'uomo non esprimo tanto un giudizio morale,quanto piuttosto una verità antropologica. Se invece dico: il tuo viaggio è giunto a buon fine,indubbiamente esprimo un giudizio morale.

106. L'idea del fine,rispetto a quella del bene,richiama maggiormente alla mente l'idea di un termine del movimento diretto al fine od operante per il fine; mentre il bene appare maggiormente legato alla quiete e al gaudio conseguenti al possesso del fine o alla realizzazione del fine. Il bene,in somma,pare più connesso alla quiete ed alla immutabilità dell'essere; il fine sembra più relativo al dinamismo ed alla tensione dell'agire. Ora,siccome la morale si colloca nell'ordine dell'agire e non dell'essere,ecco che è categoria più morale il fine che non il bene.

107. Certo,il bene agisce, è "diffusivum sui"; e anche il

fine, a suo modo, "agisce"; ma mentre il bene agisce come causa efficiente, muovendo realmente al fine; questi agisce sull'agente efficiente nell'ordine dell'intenzionalità: come intenzione che muove l'agente, e nell'ordine dell'attrazione, attirando a sè l'agente non mediante l'esercizio di una forza fisica sull'agente,ma mediante la sua amabilità. Il fine attira: il bene muove. Il fine è sempre oggetto o termine di un'inclinazione pratica o di una tendenza motrice; il bene può essere invece semplicemente oggetto di amore o di contemplazione, in quanto bene posseduto dal soggetto amante o unito all'amante.

108. Il fine è il bene finale, il bene terminale, la perfezione finale. Ma c'è anche un bene iniziale, un bene di partenza, una perfezione iniziale, che evidentemente è un bene, ma distinto dal fine. Il fine è un vertice, un culmine; ma esiste anche una base, un fondamento: anche questo è bene, senza essere fine. Ma anche il passaggio, il progresso dal bene iniziale a quello finale (fine) è bene: e anche questo evidentemente non è fine. Il concetto del bene è dunque legato ad un'idea di "divenire" e di "storicità" del bene, che è sempre bene,ma che non è affatto implicata nell'idea del fine,anche se questi chiaramente,come si è detto,presuppone la tensione e il movimento verso il fine. Occorre dunque fare molta attenzione a non identificare l'idea del bene con quella del fine. Il considerare "fine" e "bene" come "sinonimi",come fa la Vanni Rovighi,mi pare segno di superficialità e di poca finezza filosofica(nonostante i grandi meriti di questa illustre tomista).

109. Vi può essere la tentazione di ridurre l'idea del bene a quella del fine: ne nasce allora una morale statica e perfezionista, che può portare all'intransigenza e ad un astratto idealismo; ma d'altra parte occorre anche evitare la tentazione opposta di svilire l'elevatezza e la trascendenza del fine ed annacquarla in un generico concetto del bene: vi è il rischio opposto di una morale terra terra e storicista,priva di slancio ideale e di entusiasmo per i valori più elevati. La morale veramente equilibrata deve invece saper mantenere una certa tensione,senza rottura o confusione,tra il bene e il fine,così da assicurare ad un tempo all'agire umano la necessaria spinta al progresso, evitando nel contempo l'utopismo e il massimalismo. Il vero progresso esclude il moderatismo,che è effetto di pigrizia o di paura,ma non la moderazione,che dipende dalla temperanza e dalla saggezza.

110. Tanto il bene quanto il fine possono connettersi col concetto del "valore",del quale abbiamo già parlato(n.58). Questo termine, benchè non si trovi nel linguaggio della filosofia classica(il termine stesso "valor" è solo della tarda

latinità),è oggi usatissimo sia nel linguaggio comune come in quello filosofico concernenti i temi della moralità; le ragioni di tale successo sono probabilmente da addebitarsi sia alla significatività del termine (dal latino classico "valeo": sono valido,ho forza),sia alla sua comodità: ha un significato vasto ed indeterminato, che gli consente di poter esser applicato a numerosi concetti morali, senza che questi vengano determinatamente intesi o emergano nel loro contenuto specifico: bene, fine, ragion pratica, libertà, volontà, legge, perfezione,ecc. Questa indeterminatezza, tuttavia, può essere un comodo rifugio per evitare di entrare in determinazioni circa le quali non ci si sente sicuri o contro le quali si temono reazioni polemiche. Per questo, se il termine può essere comodo nel linguaggio quotidiano, da un punto di vista filosofico manca di precisione scientifica,ed è quindi sconsigliabile,anche se di fatto la sua diffusione si deve certamente in gran parte all'influsso della cosiddetta "filosofia dei valori",una forma di neo-kantismo fiorita in Germania nel secolo scorso coi nomi di Lotze, Windelband e Rickert.

111. Questa corrente filosofica tende a concepire il valore morale come un qualcosa di ideale intuito apriori, indipendentemente,quindi,da un'analisi induttiva compiuta realisticamente sulla natura umana per enuclearne inclinazioni, esigenze e finalità naturali o essenziali. Da qui una certa pericolosa separazione tra il piano del dovere morale,visto come un qualcosa di ideale, e la condotta concreta ed effettiva dell'uomo (il "fatto"),considerata come un qualcosa di estraneo al valore morale.

112. Recentemente la filosofia dei valori è rifiorita con Max Scheler,il quale,però,si rifà più alla fenomenologia di Husserl che all'idealismo kantiano.Così lo sforzo di Scheler, come rileva K.Wojtyla nel suo studio(Max Scheler,Ed.Logos,Roma 1980),è quello di superare il formalismo kantiano per riconoscere maggiormente l'aspetto contenutistico dell'agire umano (appunto i "valori"); tuttavia il valore morale,per Scheler,si presenta come realizzazione della persona solo in quanto essa si lascia ispirare e guidare dal valore, e non in quanto lo mette in pratica. Scheler ovviamente non esclude questa messa in pratica del valore, ma la considera come un fatto secondario ed esterno all'autentica moralità,che per lui si esaurisce in un'esperienza "emozionale" del valore(per sè non concettualizzabile) non a causa della messa in pratica del valore, ma in concomitanza della realizzazione del valore. Così l'attuazione oggettiva ed esterna del valore(tematizzabile in concetti) non sarebbe,per Scheler,che una conseguenza

di una precedente "intuizione" affettiva del valore, nella quale sola si esaurirebbe l'esperienza morale e la perfezione della persona.

113. Il valore morale è sinonimo anche della dignità morale: parliamo infatti indifferentemente, per esempio, del "valore" o della "dignità" della persona. Difatti, in greco classico, il termine valore può esser reso con il termine "axìoma", che significa "dignità": gli "axiòmata" erano, per Aristotele, i "primi principi", che S. Tommaso rende con l'espressione latina "dignitates". "Axìa", in greco, significa "valore", ma con riferimento innanzitutto economico, come sinonimo di "prezzo".

114. "Valore morale" può esser preso come sinonimo di "ideale morale". Il termine "ideale" occupa un posto notevole in certe forme di linguaggio morale, anche familiare: quante volte, per es., abbiamo sentito frasi di questo genere: "il mio ideale sarebbe fare il pittore", oppure: "questa situazione non è quella ideale". Che s'intende dire? Ci si riferisce evidentemente, a finalità morali o per lo meno connesse con l'agire morale; finalità che appaiono dei valori, cioè dei beni da conseguire o da realizzare. Si tratta, in fondo, di un linguaggio di origine platonica: un linguaggio, che, senza dover essere scartato, va usato comunque con prudenza, giacchè la categoria dell'idealità, in quanto legata al puro pensiero e contrapposta al reale, non appartiene sostanzialmente all'ordine morale, ma semmai a quello della logica ed in generale al pensiero riflesso o produttivo. E' evidente che l'intenzione morale si esprime in un contenuto intelligibile, in una proposizione interiore che ha il carattere dell'idealità, dell'esser-pensato; ma dev'esserci altrettanto evidente che questo elemento di pensiero, nella condotta morale, va visto come puramente funzionale ad una prospettiva di realtà concreta, nella quale sola l'agire morale ha il suo inizio, svolgimento e compimento. La perfezione morale, per quanto difficilmente e raramente conseguibile, va tuttavia vista come una realtà concreta ed una prospettiva di realtà concreta. Il valore morale, inteso come norma-guida dell'azione, non è un principio apriori intuitivamente colto nel cielo dell'iperuranio, ma è legge ed impulso all'azione ricavati da un'intelligente analisi della natura umana, nella sua essenza universale e nella sua situazione concreta.

115. Il legame della morale con l'ordine ideale non tocca quindi tanto i fini o i contenuti dell'agire, quanto piuttosto la maniera intenzionale mediante la quale la nostra mente concepisce quei fini e quei contenuti. Per questo non mi pare adeguata la concezione morale del Rosmini (cf Princìpi

della scienza morale, a cura di G.Baravalle, Ed.Paoline, Roma 1959), che assegna un carattere di realtà alla volontà ("essere reale"), ma non ai fini del volere, che apparterrebbero all'"essere ideale", mentre funzione dell'ordine morale sarebbe quella di congiungere l'ideale col reale o far calare, potremmo dire, l'ideale nel reale. Non considero del tutto errata questa concezione, ma ritengo che possa prestarsi all'equivoco: è vero infatti che l'atto morale è la messa in atto di un'intenzione concepita dalla mente e perseguìta dalla volontà (e quindi, come tale, di un dato ideale); ma è anche vero che il valore che vien messo in pratica non è un puro contenuto mentale o un ente di ragione senza radici nella realtà, ma al contrario è la pienezza o perfezione di un valore ontologico già presente o nella stessa realtà dell'agente o nella realtà che lo circonda: mettendo in pratica, per es., la virtù della temperanza, io non immetto nel concreto del mio esistere un qualcosa di dettato dal di fuori, ma non faccio che portare ad attuazione una potenzialità che già il concreto per sua natura possiede. Se io smetto di fumare, non è perchè modifico il mio organismo in base ad una mia idea che gl'impongo del di fuori, ma è perchè il mio organismo stesso, nella sua realtà, ha bisogno, per esser sano, che io non fumi.

116. Il presentare il valore o il fine morale come un semplice "ideale", può far pensare che - data la distinzione tra ideale e reale - la morale comandi in fondo delle cose che non sono mai totalmente praticabili e che la perfezione morale sia in fondo un fine irraggiungibile, un'"utopia". In tal modo l'"idealismo" morale, sotto l'apparenza di alte ed elevate aspirazioni, può finire, in realtà, per favorire un ignava rassegnazione nei confronti delle esigenze morali, aprioricamente giudicate irrealizzabili. In tal modo certe forme di idealismo morale teorizzano l'utopia come una categoria necessaria ed inevitabile dell'agire morale; viene considerata benefica, perchè, a giudizio di queste concezioni, essa favorirebbe la tensione verso l'ideale; in realtà, invece, se fosse vero che la perfezione è irraggiungibile, una semplice riflessione di buon senso dovrebbe condurci a chiedere: "Chi me lo fa fare?". Così vediamo come i grandi idealismi finiscono poi in breve tempo nella stanchezza e nell'apatìa. Parliamo pure di "ideale morale", ma guardiamoci dalle insidie che simile espressione può celare.

117. In questo senso sono d'accordo con Heidegger - e vorrei dire addirittura con Nietzsche - quando essi mostrano ripugnanza a parlare, in riferimento al destino dell'uomo, - di "valori" e di "ideali", anche se non posso condividere la loro etica libertario-irrazionalista. E mi ritrovo anche con Hegel,

nella sua esigenza di superare il dualismo "ideale-reale", per dar concretezza e realtà al piano della "eticità"(Sittlichkeit), di contro ad una "moralità"(Moralität) - potremmo dire:"moralismo") - che non sa superare il dualismo. Non consento, invece, con lui, nella sua tendenza storicistico-immanentista.

118. La concezione realistica del valore morale porta anche a tener presente, con Scheler, l'importanza decisiva dell'esempio, sempre contro un malinteso idealismo morale troppo formale e separato dalla realtà concreta. Il dato storico e fattuale dell'osservanza della legge morale (per quanto si tratti di un'osservanza mai completamente perfetta), è un dato "fenomenologico" importante per concepire l'ideale morale non come un'utopia più o meno inevitabile o necessaria (giammai veramente benefica), ma come un valore conveniente e proporzionato alle esigenze ed alle inclinazioni reali e naturali dell'agente morale, cioè dell'uomo. Un fine irrealizzabile, per quanto bello e nobile, non attira nessuna persona di buon senso e che, pur amando il coraggio, ami anche la modestia.

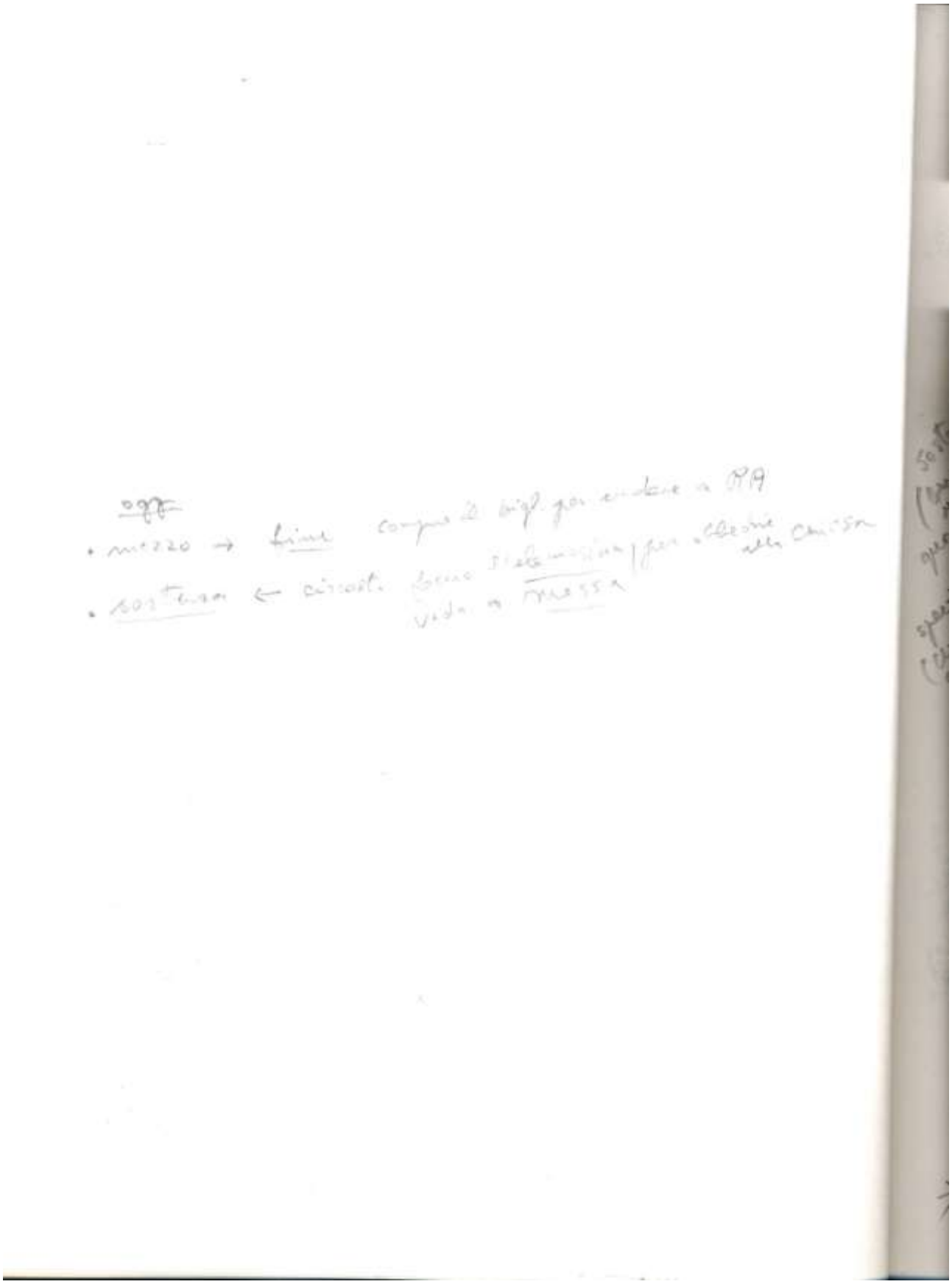
119. Il bene come fine implica, come abbiamo detto(a differenza del puro e semplice concetto del bene), un certo cammino, un certo sviluppo. L'agire umano è per sua natura un agire nel tempo; comporta sempre un aspetto di storicità, un divenire e un mutare, pur nella fedeltà sempre possibile a valori di fondo immutabili. Secondo un adagio classico, possiamo pertanto ricordare a questo punto che il fine è "primo nell'intenzione, ed ultimo nell'esecuzione":il volere è messo in moto dalla concezione di un fine attraente e possibile; la realizzazione o attuazione del fine, invece, avviene solo successivamente, grazie al lavoro della volontà. Si può certamente dire che qui abbiamo un passaggio dal piano del pensiero(ideale) a quello dell'essere(reale), purchè però ci ricordiamo della precauzione già fatta presente di considerare questo "pensiero" e questo "ideale" non come chiusi in se stessi, ma come relativi ad una suprema attualità (il fine o, come diceva Aristotele, l'"entelècheia"), che essi hanno il compito di rappresentare alla mente, affinchè la volontà la persegua, in modo tale che, così facendo, la volontà propriamente non persegue un'"idea", ma una perfezione reale(anche se ancora da conseguire): il bambino affamato che cerca la marmellata, non persegue l'idea della marmellata, ma la stessa marmellata reale. Così la perfezione morale non è un'idea, ma è la perfezione reale dell'agente che la cerca.

120. Normalmente nell'agire umano il conseguimento del fine non è immediato, ma richiede il conseguimento previo di

altri beni, che sono i "mezzi". Questi mezzi, a loro volta, possono anche esser visti come "fini": si diranno allora "fini intermedi", mentre il termine finale di tutto questo movimento sarà detto: "fine ultimo". Esiste un fine ultimo in senso assoluto? un fine al quale ci attacchiamo in modo assoluto? un fine al di là del quale non cerchiamo o non vogliamo altro? L'atto volontario suppone sempre il perseguimento di un assoluto; l'agire volontario (cioè basato sull'intelletto) è impossibile se non in relazione all'assoluto spontaneamente concepito dall'intelletto. Il pensiero, infatti, esercitandosi sulle cose, giunge spontaneamente a concepire un pensabile in qualche modo invalicabile, al quale riferire ogni altro pensabile determinato e contingente: giunge, cioè, a concepire un assoluto, che poi l'intelletto propone alla volontà; sicchè questa non può decidersi all'azione se non in considerazione di questo assoluto; la volontà, infatti, per sua natura, si lascia determinare solo dall'attrattiva dell'assoluto; rispetto a tutto il resto, essa (come vedremo meglio nel capitolo a lei dedicata) si trova in uno stato di indifferenza e di indeterminazione (da qui la libertà di scelta). E' solo l'assoluto che muove la volontà; se pertanto essa si muove verso il relativo e il contingente (e ciò è aspetto essenziale del suo agire quotidiano), lo fa però o perchè assolutizza questo contingente o perchè lo pone in relazione con l'assoluto necessariamente cercato. Resta aperto il problema (che ci porremo alla fine del corso) di sapere qual è il vero bene assoluto; ma per ora soprassediamo, per considerare il movimento del volere a prescindere dalla soluzione di questo problema.

121. Ciò che interessa fondamentalmente al volere è il fine ultimo, il fine assoluto: è in vista di questo che il volere fa tutto il resto. A meno che il volere non assolutizzi un fine relativo (cosa che può sempre fare, e che costituisce precisamente colpa morale, come vedremo), il fine primario (cioè più importante) del volere non sono i fini immediati, che normalmente, nel vivere quotidiano, sono fini relativi (cioè non veramente assoluti). Sicchè normalmente per la volontà i fini immediati sono fini secondari, mentre fine primario è il fine ultimo o assoluto, mediato dai fini secondari.

122. La volontà è necessariamente orientata verso un bene che essa considera assoluto; per quanto riguarda invece il suo orientamento verso ciò che essa vede come relativo, questo, come spiega S. Tommaso, avviene attraverso alcuni atti, che sono il consiglio (Sum. Theol., I-II, q.14), la scelta (q.13), il consenso (q.15) e l'uso (q.16).



oggi

- mezzo → fine compie il bigl. per andare a RA
- sostanza ← circost. forma [illegible] per obbedire alla Chiesa
  vada a messa

123. Il bene come fine è termine e compimento dell'atto umano(cf n.79) e,come si è detto,dà all'atto la sua specificazione morale(cf n.86): se il fine è buono,l'atto è buono; se è cattivo,l'atto è cattivo. La qualità morale dell'atto, a sua volta, qualifica moralmente la volontà: un atto buono rende buona la volontà, mentre un atto cattivo la rende cattiva: ciò almeno dal punto di vista della specificazione; mentre dal punto di vista dell'esercizio dell'atto,è chiaro che un atto buono è causato dalla buona volontà,mentre un atto cattivo,dalla cattiva volontà. Buona è dunque la volontà che ha un fine buono; cattiva,la volontà che ha un fine cattivo. La finalità del volere diventa poi la finalità dell'uomo stesso,perchè è con la volontà che l'uomo tende al suo bene o al male: sarò buono,se mi propongo un fine buono; diversamente,sarò cattivo.

124. Non solo il fine,come abbiamo visto(cf n.86),ma anche l'oggetto specifica l'atto morale: qual è dunque il rapporto tra i due in questo compito di specificazione? Quale dei due ha maggior peso nello specificare la bontà o la malizia dell'atto? Bisogna distinguere,nell'atto umano,una specificazione di contenuto (che cosa faccio?) da una specificazione di intenzionalità (perchè lo faccio?). Il contenuto(faccio questo o quello)dipende soprattutto dall'oggetto; l'intenzione,invece, dipende dal fine per cui agisco. Ora,esistono oggetti intrinsecamente buoni o intrinsecamente cattivi,per cui l'atto sarà buono,se compio ciò che è bene; sarà cattivo se faccio il male. Quanto all'intenzione, essa determina ulteriormente la bontà dell'atto,se l'oggetto è buono; se invece l'oggetto è cattivo - come abbiamo già spiegato(n.87) -,anche se buona,l'intenzione non è sufficiente a costituire un atto buono. Se poi l'intenzione è cattiva(fine cattivo),toglie valore all'eventuale oggetto buono o determina ulteriormente la malizia di un eventuale oggetto cattivo. Questo meccanismo dimostra,come già si è detto,che le condizioni del bene sono più esigenti che quelle del male(bonum ex integra causa,malum ex quocumque defectu).

125. In certi casi il fine può coincidere con l'oggetto: mi dedico,per esempio,alla contemplazione,perchè mi piace; ma per lo più io compio qualcosa per un qualche fine (o con una certa intenzione),che è formalmente o anche materialmente distinto da ciò che faccio,cioè dall'oggetto della mia azione; frequento la scuola per ottenere il diploma. In questi casi, occorre applicare le regole esposte nel numero precedente.

126. Il fine dell'atto morale,considerato formalmente,è un'intenzione o contenuto mentale che orienta la volontà e nel contempo è resa efficace dalla volontà: si chiama "atto interno", e costituisce la parte formale dell'atto morale. All'atto interno si accompagna solitamente un atto esterno, che può costituire (non sempre necessariamente) l'oggetto dell'atto morale: un qualcosa che io faccio,e che si conside

ra come "materia" che viene informata dal fine come "forma" dell'atto nel suo insieme. L'oggetto - tale è anche il linguaggio di S.Tommaso - si può considerare anche sostanza dell'atto morale; in tal caso il fine appare come una proprietà o circostanza, che però (secondo le regole viste) può determinare specificamente la "forma sostanziale",diciamo così,dell'atto morale.

127. Il fine dell'atto morale può toccare più direttamente l'agente(finis operantis),oppure può essere fine dell'oggetto dell'atto(finis operis): un conto,per es.,è che io compri del cibo per me(finis operantis), e un conto che io lo compri per la mia famiglia(finis operis). E' evidente che anche quello che faccio per gli altri viene a dare una qualifica morale (positiva o negativa) alla mia stessa azione e quindi a me che la compio. Il fine che io mi propongo(finis operantis) mi porta a dare a ciò che faccio un certo fine(finis operis); ma d'altra parte il valore morale intrinseco (positivo o negativo) di ciò che faccio viene a qualificare moralmente(positivamente o negativamente) il fine che mi propongo e che perseguo nel mio agire.

128. Il fine può essere: 1) uno stato di cose o una mia condizione o un bene oggettivo che io perseguo (finis qui); 2) ciò o colui a cui o per cui voglio o faccio del bene: a mio vantaggio o a vantaggio di altri(finis cui); 3) ciò in vista di cui o a causa di cui faccio il bene che faccio(finis cuius gratia): per esempio: prendo la patente in vista di guidare l'automobile.

129. Nell'esecuzione dell'atto morale, il fine,come si è detto,giunge - se l'azione non viene frustrata o comunque non s'interrompe - al termine di un certo svolgimento,dopo un certo tempo, e supposte certe condizioni favorevoli. Ora dobbiamo fare attenzione che se noi consideriamo in modo troppo empirico e materiale l'agire umano, vi è il rischio di confondere il fine dell'azione con le conseguenze o gli effetti dell'azione. Si tratta di un'erronea teoria morale, oggi diffusa,che viene denunciata nella recente enciclica "Veritatis splendor",ed è stata confutata da alcuni autori tomisti(cf T.Belmans,Le sens objectif de l'agir humain,Libreria Editrice Vaticana 1980;B.T.Mullady,The meaning of the term "moral" in St.Thomas Aquinas,Libreria Editrice Vaticana, 1986;D.Composta,La nuova morale e i suoi problemi,Libreria Editrice Vaticana,1990). Questi pregevoli studi hanno probabilmente contribuito ad attirare l'attenzione della S.Sede sulla gravità del problema.

130. Indubbiamente dobbiamo prendere in considerazione le conseguenze reali o possibili delle nostre azioni, al fine di regolare il nostro agire in modo veramente retto, perchè non c'è dubbio che esse possono avere benissimo uno stretto lega me con l'azione stessa, costituendone a volte una derivazione necessaria o inevitabile. Per questo,prima di agire è normal mente bene chiedersi quali possano essere le conseguenze di tale agire. In alcuni casi, la previsione certa di alcune con seguenze,per es.negative,può essere motivo sufficiente per farci desistere dall'azione progettata.

131. Spesso,tuttavia,il fenomeno delle conseguenze,soprat tutto se connesse con il libero comportamento degli altri,non può umanamente essere valutato e previsto con precisione e certezza in anticipo; per cui non lo possiamo considerare co me dipendente dalla nostra volontà,anche se esso può essere in qualche modo collegato con l'azione che intendiamo porre o che abbiamo posta; in tal caso tale fenomeno nel suo con-creto attuarsi, anche se in sè può avere delle grosse propor zioni, non può essere integrato nel dinamismo del nostro a-gire in quanto volontario, come se fosse un costitutivo del suo valore morale.

132. In particolar modo la considerazione delle conseguen-ze non può costituire un criterio determinante e principale nella valutazione dell'atto morale, al di sopra dell'oggetto e del fine dell'atto stesso,soprattutto quando tali conse-guenze non possono essere previste con chiarezza e certezza. Vale,da questo punto di vista,lo stesso principio che abbia mo esposto circa il rapporto tra l'oggetto e il fine dell'at to: come non mi è consentito di fare qualcosa di male(ogget-to) in vista di un fine buono o con una buona intenzione,co sì non mi è lecito operare qualcosa di male(oggetto) o per seguire un fine cattivo,anche se posso prevedere con certez za che ciò porterà vantaggi a me o agli altri. La previsio ne di una conseguenza positiva non può mai coonestare un at to o un fine intrinsecamente cattivo. Può soltanto conferma re ed arricchire, come una specie di circostanza, un'azione che già in se stessa, o come oggetto o come fine,è buona.

133. Le conseguenze positive di un atto in sè cattivo han no soltanto un legame accidentale di dipendenza da quell'at to,il quale invece,di per sè, non fa altro che estendere at torno a sè la sua influenza o potenza malefica: io,per es., rubando posso ottenere per me dei vantaggi economici; tut-tavia resta sempre che questi vantaggi li posso ottenere an che lavorando onestamente, mentre per sè il furto porta ne-

cessariamente danno alla persona derubata.

134. Un'etica che puntasse principalmente sul calcolo delle conseguenze, cadrebbe inevitabilmente nelle strettoie di un gretto utilitarismo od opportunismo(più propriamente chiamato "conseguenzialismo"),sia per l'incertezza del criterio di giudizio - come ho esposto sopra -,sia perchè si finirebbe per anteporre degli aleatori vantaggi personali,prevalentemente materiali o contingenti, alla realizzazione del bene onesto,il quale,se non sempre porta,nell'immediato,tali vantaggi,salvaguarda tuttavia valori morali superiori,dai quali soli,in definitiva,dipendono anche gli onesti vantaggi personali o materiali. L'annuncio schietto della verità ad un pubblico maldisposto, può certo sul momento tirarci addosso l'antipatia o le ire di chi non vuole ascoltare; ma intanto la nostra fedeltà al vero ci procura una serenità di coscienza, che nessun precario successo umano,ottenuto con la disonestà o la menzogna,ci potrà mai assicurare. L'esempio di Socrate,tanto per restare nell'ambito del paganesimo,è qui estremamente significativo.

135. Il bene come fine,in quanto termine dell'azione progettata o in atto di svolgersi,è per sè un valore proiettato nel futuro, a differenza del bene come tale,che appartiene anche al presente e al passato: i fini,infatti,che siamo in atto di raggiungere o che abbiamo raggiunto,non sono più "fini" in quanto termini dell'azione (la quale,avendo raggiunto il fine,si è esaurita,è "finita"),ma sono semplicemente, o si suppone che siano,beni posseduti e goduti. Da qui lo stretto legame che,di norma, la considerazione etica ha con la dimensione temporale del futuro. La filosofia morale è di per sè una scienza proiettata nel futuro: propone all'uomo un fine, un "dover-essere",un valore,che non è ancora diventato "essere",realtà concreta,mondo del presente o del passato.

136. Occorre tuttavia fare attenzione al fatto che il "futuro" che l'etica propone all'uomo non è una specie di meta ideale irraggiungibile, un semplice ideale astratto,un punto asintotico indefinitamente avvicinabile e mai conseguibile del tutto,una bella ma mera utopia,no: ma come si è già detto, si tratta dell'attuazione reale e concreta, doverosa, possibile e necessaria di una potenzialità o tendenza reale già presente nel soggetto, e già attuata o in via di attuarsi in altri soggetti del presente e del passato. L'"ideale morale"(sempre che vogliamo usare quest'espressione un po' infelice;meglio sarebbe dire il fine onesto o buono)

che per un giovane o per un fanciullo è cosa ancora tutta da realizzarsi ed oggetto (si spera) del semplice desiderio, si suppone (e di fatto avviene) che nell'adulto o nell'anziano sia diventato realtà concreta, sia pur sempre in mezzo a tante imperfezioni e manchevolezze inevitabili nella vita presente a causa della debolezza della natura umana.

136. Il vero progresso morale (come vedremo nell'ultima lezione) non consiste nell'avvicinarsi indefinitamente ad un ideale o ad una perfezione irraggiungibile (il che provocherebbe, in un uomo ragionevole, un senso intollerabile di frustrazione, giacchè, secondo il motto scolastico, "natura nihil facit frustra"); il vero progresso morale non è altro che il passaggio dalla potenza all'atto di una perfezione reale già virtualmente contenuta nell'agente o nella causa efficiente che opera questo passaggio, perchè è un principio metafisico che nulla può esser condotto all'atto se non da un ente già in atto. Lo sforzo per l'acquisto della virtù non è vano, se il principiante impara da chi è già progrediente o perfetto; se è vero che non posso darmi quello che non ho (da cui certi sciocchi concetti dell'"autotrascendenza" umana), è però altrettanto vero che posso acquistarlo da chi ce l'ha: questo non vale solo nel campo economico, ma anche per quanto riguarda l'acquisizione della virtù, il raggiungimento dei fini dell'uomo e della perfezione morale: per questo esiste la scienza morale, esistono i maestri, gli esempi e i modelli di virtù: agire per un fine buono non è altro che sforzarci di essere o avere anche noi ciò che altri, che ci sono di esempio, hanno già raggiunto. La morale non è un innalzarsi tra le nuvole o un vagare tra i sogni, ma è un giungere là dove altri, prima di noi, sono già giunti, mentre costoro appunto ci fanno da guida nell'aspro cammino. La separazione idealistica tra "reale" e "ideale", tra "valore" ed "essere", nonostante la sua apparente nobiltà, è quanto di più nocivo ci possa essere per un autentico progresso morale: separazione alla quale non si pone certo rimedio con la confusione, ma col prospettare l'ideale semplicemente come un reale che deve ancora attuarsi, come un futuro che può e deve diventare presente.

137. Da questo punto di vista si può dire che la filosofia morale ha certamente un carattere "profetico", in quanto la profezia ha lo scopo di indicare ai singoli ed alle società degli orizzonti luminosi ed attraenti di pienezza umana e di vera felicità, orizzonti tali da suscitare la ragionevole speranza di raggiungerli e le forze sufficienti per l'ardua impresa.

LEZIONE V
LA VOLONTA'

1. Natura della volontà

138. Da un punto di vista metafisico, la volontà umana deriva da uno dei due orientamenti fondamentali dell'ente: uno, per il quale si volge verso se stesso introiettando la realtà esterna; e questo, nell'uomo, dà origine all'intelletto; e l'altro, per il quale l'ente tende verso la stessa realtà estera. L'atto introiettivo più semplice è quello degli enti inanimati, per il quale essi tendono a mantenere la propria struttura ed organizzazione interiore; passando al mondo della vita, questa introiezione diventa più perfetta, in quanto il vivente, per mezzo della nutrizione, assimila la sostanza esterna della quale si nutre, mentre la tendenza si realizza nella riproduzione della specie. Al livello della vita conoscitiva (animale de umana), questa introiezione si realizza mediante l'assunzione della forma intenzionale della realtà esterna conosciuta: forma intenzionale che, nell'animale, è monovalente e unidirezionale, mentre nell'uomo è polivalente e polidirezionale, a causa della capacità dell'intelletto umano di considerare non solo l'ente determinato (questa essenza), come fa anche l'animale, ma anche l'essere indeterminato in generale, l'essere come essere. Per questo l'uomo si potrebbe chiamare "animale metafisico".

139. L'appetizione o la tendenza, nell'essere conoscente (animale ed uomo), non è fondata soltanto sulla forma naturale dell'agente (appetito o tendenza naturale), ma si fonda sull'atto conoscitivo, per il quale il soggetto assume intenzionalmente una forma estranea o esterna, la fa propria, e agisce in base a quella forma, appetendo l'ente che, nella realtà, corrisponde a quella forma: il lupo, per es., concependo la forma intenzionale dell'agnello, si mette alla caccia dell'agnello per procacciarsi il cibo. L'uomo, concependo la forma o l'essenza della virtù, applica il suo potere appetitivo (la volontà) all'acquisto della virtù per divenire virtuoso.

140. Dunque la volontà è il potere appetitivo o tendenziale proprio dell'essere spirituale, vale a dire dell'essere capace di conoscenza spirituale. E siccome l'uomo non è un essere puramente spirituale (come l'angelo), ma è spirituale-animale, il potere appetitivo umano è ad un tempo animale (appetito sensitivo) e spirituale (volontà), anche se ciò che caratterizza l'uomo come tale in rapporto all'animale, è il fatto di possedere, oltre all'istinto animale, anche l'appetito intellettuale o razionale, che è la volontà.

141. Tanto nell'angelo che nell'uomo la volontà può dirsi "appetito intellettuale";mentre però nell'angelo tale appetito è puramente intellettuale,l'intellettualità dell'appetito umano si qualifica come "razionale". Qual è la differenza? Che nell'angelo il potere della volontà appare particolarmente perfetto,data la pura spiritualità dell'essenza angelica; mentre l'agire umano impegna il corpo insieme con lo spirito: il che fa sì che l'azione volontaria risenta,come vedremo nei paragrafi seguenti,del condizionamento spazio-temporale che proviene dal corpo,e debba quindi di necessità possedere una complessità (la "razionalità"),e di conseguenza una fallibilità che la volontà dell'angelo non possiede. Per chiarimenti circa la differenza tra la volontà umana e quella angelica,cf S.Tommaso,Sum.Theol.,I,q.59.

2. I moti della volontà

142. La volontà è la tendenza dello spirito verso il bene. Questa tendenza,nell'uomo,comporta un duplice aspetto: è tendenza alla perfezione del proprio essere, ed è tendenza a perfezionare gli altri esseri perfettibili.La prima tensione suppone,nell'uomo,uno stato di deficienza, di potenzialità e di bisogno, per cui il moto della volontà si presenta come amore "interessato",teso appunto al soddisfacimento delle esigenze, dei propri bisogni e diritti; l'altra tensione,invece,comporta una certa pienezza, una certa ricchezza, con la conseguente attitudine e disponibilità a dare e a donare: ecco allora l'amore "disinteressato". Quando il soggetto pretende di dare senza aver ricevuto,si ha il vizio della presunzione; quando invece il soggetto riceve senza dare e pur potendo farlo, c'è il vizio dell'egoismo.

143. La volontà è un impulso che mette in moto l'agire umano per il conseguimento di qualche scopo,nel bene come nel male; è,nell'uomo,il principio e la molla del divenire e del farsi della sua vita spirituale,sia volontaria che intellettuale,perchè la volontà muove sia se stessa, che la attività conoscitiva,come del resto altre forze umane,come vedremo nel prossimo paragrafo. La volontà è forza agente e causa efficiente di tutti i moti dello spirito,salvo quelli assolutamente iniziali,i quali,appunto perchè iniziali, devono essere necessariamente l'effetto di una causa superiore,giacchè il primo atto del volere non può causare se stesso: la volontà muove se stessa solo quando è già in movimento e a sua volta è stata mossa dalla sua causa,che è Dio.

144. La volontà, come ogni essenza (sia spirituale che materiale) ha una sua determinatezza, una sua costituzione necessaria ed immutabile, che la fa essere quello che è, secondo appunto la definizione della sua essenza. Tale essenza, in quanto creata, ed in particolare in quanto umana, comporta precisi limiti, possibilità e capacità, oltre i quali la volontà non deve o non può andare, senza automaticamente fare il proprio danno o cercare l'impossibile e l'illusione. Tale essenza, inoltre, è soggetta a certi condizionamenti dovuti al fatto di appartenere ad una natura umana, ed è anche soggetta a certe debolezze e deficienze, nonchè è bersaglio di certe forze ostili - come vedremo - in forza di una particolare condizione di miseria propria della situazione della natura umana nella vita presente. Parlare di "servo arbitrio", come diceva Lutero, è certamente un'esagerazione; ma è altrettanto illusorio e - direi - pelagiano, sognare di un'"illimitata trascendenza", come fa Rahner, od assoluta "volontà di potenza", come fa Nietzsche. Di fatto la volontà umana ha una sua innata forza propria, la quale, però, per mezzo dell'istruzione (ecco il compito della scienza morale) e di un'opportuna disciplina, può essere ben diretta ed aumentata mediante un continuo ed effettivo perfezionamento.

145. In forza della sua essenza, la volontà dunque tende necessariamente ed immutabilmente verso il bene in generale (un bene astratto o concreto), che essa considera (a ragione o a torto) il proprio bene; per cui o si dà volontà, e allora la volontà è così; oppure non si dà questo, e allora non c'è volontà. Questa apertura del volere nei confronti del bene come tale (il bene universale concepito dall'intelletto), fa sì che qualunque bene concreto venga proposto alla volontà senza che esso le appaia come quel bene assoluto verso il quale essa si sente determinata e che solo è capace di soddisfare la sua inclinazione, tale bene concreto non la determina necessariamente, ma solo contingentemente, cioè, come si dice, la lascia libera di volerlo o non volerlo. Anche lo stesso vero sommo bene - cioè Dio (come vedremo trattando del fine ultimo) - non adeguatamente proposto nella vita presente le si presenta come qualcosa che non la determina alla scelta, ma la lascia libera. Anche Dio, dunque, che di per sè - come vedremo - è ciò che colma prefettamente tutta l'apertura naturale della volontà verso il bene, tuttavia, poichè nella situazione presente non appare alla volontà come tale in immediata evidenza, ma solo eventualmente attraverso la mediazione delle creature, non attua in modo necessario e definitivo l'intera potenzialità della volontà, ma la lascia libera di determinarsi anche in altre direzioni.

146. In considerazione del fine del volere, abbiamo visto (n.142) come il movimento o l'impulso del volere abbia due direzioni fondamentali: una,mediante la quale l'agente perfeziona se stesso, e l'altra,che lo porta a diffondere il bene attorno a sè. Considerando invece il moto del volere in se stesso, in base a quanto detto,dobbiamo rilevare come esso sia sostanzialmente duplice: 1) c'è un moto del volere che corrisponde alla stessa struttura essenziale della volontà: alla volontà come determinata essenza spirituale; tale moto,allora,non potrà che essere necessario, in quanto è necessario per la costituzione dell'essenza: è la tendenza naturale del volere verso il bene assoluto o universale,concepito e presentato dall'intelletto; 2) sulla base di questa premessa, c'è conseguentemente la libertà nei confronti dei beni particolari o comunque concreti (compresi lo stesso vero Bene assoluto-Dio non adeguatamente proposto),libertà per la quale il volere può tendere come non tendere verso quei beni. Tradizionalmente si parla di "indifferenza" della volontà nei confronti di tali beni concreti; ma il termine non è molto felice,e ha dato luogo ad equivoci.Parlare infatti di "indifferenza" pare si voglia indicare che quei beni non suscitano nulla nella volontà, non destano in lei alcun interesse o non la stimolano per nulla: il che non è affatto vero: in quanto beni, essi attirano e stimolano la volontà, ma non tanto da orientarla necessariamente verso di essi.

146. Il moto della volontà è essenziale alla volontà stessa? Allorchè essa raggiunge il bene desiderato,si suppone che essa abbia quiete nel possesso di tal bene. Se però è un bene finito, si suppone che la volontà, assetata di un bene infinito, non possa non riprendere il suo cammino verso la conquista di un bene maggiore. Ma anche supponendo la possibilità che essa raggiunga questo bene infinito,dobbiam pensare che essa cessi da ogni moto? Ci occuperemo di questo problema nel paragrafo dedicato al conseguimento del fine ultimo. Così pure lì vedremo come valutare la tesi di Duns Scoto,secondo il quale il volere resta libero anche nel possesso del reale bene assoluto,cioè di Dio.

3. Il potere della volontà

147. La libertà del volere comporta una forma di dominio della volontà sui suoi atti e - in linea di principio - su tutto un orizzonte di realtà, che per natura è appunto fatto per essere raggiunto, governato, posseduto, plasmato, perfezionato ed utilizzato dal potere della volontà. Si tratta innanzitutto di una buona parte del mondo stesso dello spi

rito,dal quale la volontà emana come potenza: la volontà non solo - come si è detto - ha potere su se stessa, ma anche,in larga misura,sull'attività dell'intelletto, nonchè sul mondo degli istinti,delle emozioni,dei sentimenti e delle passioni, su tutto quell'ambito della nostra soggettività,che generalmente oggi viene chiamato "psicologico",comprendente,quindi, non soltanto questo aspetto pratico-appetitivo,ma anche quello apprensivo,come il senso comune,l'immaginazione,la fantasia,la cogitativa e la memoria. Non possiamo qui descrivere dettagliatamente i differenti modi d'intervento della volontà su ciascuna di queste potenzialità dell'anima: è questo appunto il campo della psicologia.

148. Ma la volontà ha anche potere di governo e di guida sul sistema nervoso centrale, deputato alla recezione delle sensazioni e degli stimoli provenienti dal mondo fisico esterno, nonchè alla direzione ed alla stimolazione della forza motrice delle membra corporee, i cui movimenti,nel soggetto normale,sono pertanto comandati dalla volontà che utilizza le forze del sistema nervoso. Cf Questioni di psicologia,a cura di L.Ancona,Ed.La Scuola,Brescia 1962,pp.117-185;M. Blondel,L'azione,a cura di S.Sorrentino,Ed.Paoline,Torino 1993,P.III,3^tappa;M.Vidal,L'atteggiamento morale,vol.I°, Cittadella Editrice,Assisi 1976,P.II,c.V,sez.II,2.

149. Mediante le azioni corporee,la volontà influisce poi sul mondo fisico esterno, trasformandolo mediante il lavoro e la tecnica, così da renderlo più abitabile ed ottenere da esso beni, strumenti e vantaggi utili o necessari per la conservazione della vita fisica e lo sviluppo della vita morale e spirituale dei singoli e delle collettività. La volontà, in tal modo, mediante una progressiva e mai esaurita conoscenza delle leggi del mondo fisico, ha la possibilità,nel corso della storia,di esercitare su di esso un dominio sempre più largo e profondo,proprio mediante il rispetto stesso di quelle leggi, sottomettendo sempre più l'universo al potere dell'uomo ed ordinandone il funzionamento al conseguimento della propria perfezione morale e della felicità.

150. Cartesio pensava che la volontà potesse oltrepassare l'orizzonte dell'intelletto, aspirando a cose che l'intelletto non può conoscere; in realtà,è vero il contrario: è l'intelletto che ha un orizzonte maggiore di quello che la volontà possa raggiungere: noi,col semplice pensiero,possiamo concepire realtà vere o fantastiche,che la volontà non potrà mai raggiungere o possedere; e siccome la volontà segue

normalmente ciò che l'intelletto concepisce, ecco la possibilità che sorgano in noi desideri che oltrepassano ciò che effettivamente possiamo raggiungere, sia che si tratti di aspirazioni semplicemente assurde - come per esempio quello di identificarci con Dio o di raggiungere poteri che solo Dio possiede -, sia che si tratti di aspirazioni, le quali, in linea di principio, potrebbero anche essere soddisfatte, come per esempio quella di poter godere, almeno, una condizione di vita simile a quella divina o di poter contemplare in modo immediato l'essenza divina. Secondo la rivelazione cristiana, tali aspirazioni possono effettivamente venir soddisfatte appunto mediante la pratica della religione cristiana. Ma non ci fermiamo su questo punto, sia perchè esula da una trattazione semplicemente filosofica, sia perchè torneremo a parlarne quando tratteremo del fine ultimo. Qui basterà dire che tali aspirazioni eccedono una semplice perfezione umana, la quale per sè è data dal fatto che la volontà attua ciò che per sua natura può fare. La perfezione infatti - e questo è un principio assolutamente universale, metafisico - è data semplicemente dal fatto che l'ente attua ciò che è in potenza ad essere e a fare. E la stessa cosa vale per l'uomo, in quanto ente tra gli altri enti, anche se ente particolarmente nobile, proprio per la suddetta apertura del suo spirito nei confronti dell'infinito e dell'assoluto. Ma in quanto anche l'uomo ha una natura ben determinata - la natura umana - anch'egli non sfugge a quella legge.

151. Sapere, per noi uomini, non è sempre potere; il sapere va ben al di là di quanto effettivamente possiamo; nè del resto - come vedremo trattando del fine ultimo - la nostra vera felicità esige che il nostro potere eguagli il nostro sapere: il pretenderlo sarebbe una folle ambizione, perchè sarebbe come se quell'effetto che siamo noi pretendesse eguagliare la dignità ontologica di quella causa del nostro esistere, che è Dio: cosa del tutto impossibile, come si dimostra in teologia naturale. Eppure di fatto periodicamente accade, in tutti i tempi e presso tutti i popoli, che il cuore umano venga affascinato da questo folle desiderio: è la tentazione della superstizione, ed in particolare della magia. Una figura emblematica, da questo punto di vista, tra le tante che si potrebbero portare ad esempio, è quella di Giordano Bruno (cf M.Ciliberto, Giordano Bruno, Ed.Laterza, Roma-Bari 1992; F.A. Yates, Giordano Bruno e la tradizione ermetica, Ed.Laterza, Roma-Bari 1992).

4. Gli atti della volontà

152. Abbiamo già parlato, in generale, dell'atto umano, che

è appunto l'atto volontario o atto morale,che è il tema centrale della stessa filosofia morale generale. Abbiamo visto come gli atti umani si differenzino tra loro in rapporto al fine, all'oggetto ed alle circostanze: questo triplice rapporto stabilisce una differenza generica, che è quella tra atto buono (lecito,onesto) ed atto cattivo (illecito,malvagio,disonesto), a seconda che l'atto sia o non sia conforme alla legge morale ed al vero fine dell'uomo; nonchè una differenza specifica, relativa ai vari fini particolari dell'agire umano ed ai diversi ambiti dell'attività morale.

153. Ma l'atto umano, a prescindere dalla sua determinazione generica o specifica, relativa al fine,all'oggetto ed alle circostanze, e considerato in se stesso,come semplice emanazione o moto della volontà, possiede normalmente una ampia gamma di modalità, di funzioni o di determinazioni particolari; nell'essere umano,insomma,l'atto volontario è alquanto complesso a causa dei suoi naturali (e necessari)legami con una serie di condizionamenti psico-fisico-ambientali,che esamineremo dettagliatamente al n.7,e che lo rendono un qualcosa che si evolve nel tempo e si estende nello spazio. L'atto umano,quindi,nella sua interezza,risulta normalmente da una molteplicità di atti parziali,che concorrono,per motivi e con funzioni diversi,a formare quell'insieme - che si suppone armonioso ed unitario - che è quello che comunemente e genericamente chiamiamo l'"atto umano".

154. Questo insieme di atti parziali o integrativi è stato sistemato e coordinato in una forma classica dal Billuart, su ispirazione del pensiero di S.Tommaso. IL Billuart, per fare un'esposizione completa di questi atti,presenta il caso più complesso,nel quale il movimento della volontà passa dal desiderio del fine all'uso dei mezzi fino a giungere alla consecuzione del fine; inoltre, in questo schema, il Billuart inserisce la parte svolta dagli atti dell'intelletto pratico,in quanto concorrono al movimento della volontà: ne scaturisce una serie di dodici atti (sei per l'intelletto e sei per la volontà),nella quale ad un atto dell'intelletto segue un atto della volontà, e poi di nuovo uno dell'intelletto, e così via fino alla fine,da cui si nota l'armonioso e logico intrecciarsi reciproco delle due potenze in stretta collaborazione per portare la volontà all'attuazione pratica.

155. Lo schema del Billuart è senza dubbio ingegnoso ed intelligente; non ci pare tuttavia qui il luogo di esperlo dettagliatamente,dato che lo si può trovare facilmente nei trattati classici,come per es.il Merkelbach,Summa theologiae moralis,tomus I,Ed.Desclée deBrouwer,Bruges 1959,n.107;E.

T.Toccafondi,Philosophia moralis generalis,Ed.Ateneo Pont. "Angelicum",Roma 1943,p.81;O.Lottin,Principes de morale,tome II,Editions de l'Abbaye du Mont César,Louvain 1947,pp.9-14; A.Gardeil,alla voce Acte humain,in Dictionnaire de Théologie Catholique,vol.I,p.343(1909).

156. Qui possiamo ricordare gli atti principali della volontà, con l'aggiunta di altri atti,che non rientrano nello schema del Billuart,ma che pure mi pare rivestano una qualche importanza: 1) innanzitutto l'atto più spontaneo e radicale del volere,presente in tutti gli atti particolari,mi pare essere quello dell'amore, connesso soprattutto agli atti naturali e necessari del volere, quelli che caratterizzano l'essenza propria del volere; l'amore caratterizza anche gli atti liberi e le scelte; caratterizza il desiderio, la ricerca, l'intenzione, l'uso dei mezzi, il possesso, il godimento, la quiete nel bene posseduto. L'amore invece non è direttamente coinvolto negli atti imperati("all'amore non si comanda", dice giustamente un proverbio popolare); è lui,al contrario,che comanda (e deve comandare) il da farsi. Non è il dovere che comanda di amare, ma è l'amore che comanda ciò che è doveroso; non si ama, propriamente, "per dovere", ma si fa il dovuto per amore. E' vero che,nella morale cristiana, anche l'"amore"(l'agàpe,la carità) diventa una "legge",un "dovere"; ma si tratta di un amore soprannaturale,solo analogicamente simile all'amore naturale,del quale solo trattiamo qui in filosofia morale,mentre l'amore soprannaturale è trattato in teologia morale.

157. 2) Atto importante,che del resto abbiamo già visto, è l'intenzione,che si riferisce soprattutto al fine. L'intenzione è l'impulso fondamentale dell'azione, quello che sostiene l'azione in tutto il suo corso e svolgimento, e che le assicura l'unità e la coerenza interiore, nonchè la sua sensatezza e valore fondamentale. 3) L'obbedienza è l'atto col quale la volontà fa riferimento ad un valore, a un dovere o a una legge, in base ai quali essa intende regolare la sua tensione o il suo agire. L'obbedienza è il primo atto libero che consegue al moto spontaneo della volontà verso il bene,e che presuppone la consapevolezza del fine da parte dell'intelletto,che propone questo fine alla volontà; a questo punto essa determina se stessa al conseguimento di tal fine: il libero sottoporsi del volere al fine come regola dell'azione, è atto di obbedienza del volere al fine.

158. 4) Atto importante è anche quello della scelta. Se non tutti i fini possono essere oggetto di scelta,dato che ve ne sono alcuni corrispondenti a necessità vitali e inde

rogabili (come per es.l'alimentazione,il mantenimento della salute,il bisogno di verità,il desiderio della felicità,ecc.), il problema dei mezzi per il raggiungimento del fine è invece normalmente il campo di elezione per le scelte da compiere,dato che solitamente la via per raggiungere il fine non ci è tracciata a priori,ma dobbiamo determinarla con prudenza e saggezza tra varie possibilità che ci si offrono, e si impone la necessità di scegliere la via migliore e più efficace,e che possibilmente sia anche la più facile e spedita. Lo scegliere comporta quindi normalmente un mettere a confronto (che è soprattutto atto dell'intelletto: il consiglio), che sfocia nello selezionare e nel preferire.

159) 5) L'ultimo giudizio pratico, quello che dà forma intellegibile a ciò che vien messo in atto dal volere,si può considerare,a sua volta,atto del volere,non certo elicito,ma comandato,in quanto,come vedremo meglio nella lezione dedicata al giudizio morale,è la volontà che rende praticamente efficace il giudizio imperativo ("fà questo!"),che dà forma intellegibile a quanto la volontà stessa mette in atto. In ciò la volontà non si sostituisce affatto all'intelletto,come forse potrebbe apparire,in quanto essa,in ciò,si mantiene nell'ambito di sua competenza,che è quello dell'esercizio, e non sconfina in quello della specificazione o determinazione dell'intelletto: il contenuto intellegibile del comando pratico resta sempre determinato dall'intelletto; la volontà semplicemente sceglie e rende operativo tale giudizio o comando. Questo mutuo intrecciarsi del volere e dell'intendere nel momento della decisione pratica è bene illustrato dal Gredt nei suoi Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae,vol.I,par.591:"La volontà - dice il Gredt,riprendendo una tesi classica dell'etica tomista - è determinata dall'ultimo giudizio pratico"(cioè il comando),"sul quale essa ha dominio: così viene determinata liberamente, o meglio determina se stessa,scegliendo questo giudizio come ultimo".

160. Questa dottrina,apparentemente troppo volontaristica (quando si parla di "intellettualismo" di S.Tommaso,occorre intendersi...),è quella che in realtà salva non solo i diritti del volere,ma anche quelli dell'intelletto,evitando sia lo scoglio del "determinismo psicologico"(per es. quello di Leibniz), sia il volontarismo irrazionale(come quello di Schopenhauer e di Nietzsche). Mentre infatti da una parte si mantiene che l'atto del volere è motivato da ciò che l'intelletto giudica bene, salvando l'intellegibilità dell'atto umano(a prescindere dal fatto che si tratti di un giudizio giusto o ingiusto),dall'altra si salva la li-

bertà e la volontarietà dell'atto, perchè,se è vero che esso è motivato dal pronunciamento dell'intelletto, però non è da esso deterministicamente necessitato, perchè è la volontà stessa che sceglie il giudizio che la determina; quindi,alla fine,come ben rileva il Gredt,si tratta di una mozione che la volontà imprime a se stessa,nel che appunto consiste la manifestazione e la caratteristica del suo libero volere.

161. Se dunque tra varie possibilità di scelta l'intelletto stabilisce che ce n'è una preferibile alle altre, non per questo la volontà viene deterministicamente indirizzata dall'intelletto a quella scelta, perchè ciò toglierebbe alla volontà la sua libertà,anche se è logico che la volontà scelga ciò che l'attira di più. Se però la volontà sceglie un bene diverso, ciò può avvenire soltanto perchè essa fa sì che l'intelletto pronunci un giudizio pratico favorevole alla sua inclinazione,dimodochè l'atto che ne risulta resta sempre informato dall'intelletto (altrimenti non sarebbe un atto umano, per il quale si appetisce un bene intellegibile),ma nello stesso tempo è un atto libero, proprio della volontà. Torneremo su questo punto,trattando della libertà del volere.

162. 6) L'intelletto propone alla volontà una scelta;l'atto col quale la volontà l'accoglie,è il consenso; 7) l'atto col quale la volontà si determina all'azione, è la decisione; 8) se decide la scelta dei mezzi, essa passa allora al loro uso; 9) l'atto col quale la volontà, usando i mezzi, consegue il fine e si riposa in esso, è la fruizione.

5. Le modalità del volontario

163. Il volontario è ciò che appartiene alla volontà, ciò che emana o dipende dalla volontà. La definizione scolastica è:"ciò che procede da un principio intrinseco con conoscenza del fine"(id quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis); s'intende "principio intrinseco" all'agente; quanto alla conoscenza, evidentemente deve trattarsi di conoscenza intellettuale.

164. Il volontario, propriamente, è effetto della volontà; ciò che invece è semplicemente oggetto o fine del volere, senza tuttavia esser prodotto da questo, si dice meglio:"voluto". Così, mentre possiamo dire, per es.,che un insulto è stato volontario, di una cosa alla quale aspiro o che desidero - per esempio un premio - posso dire che è "voluta", in quanto è semplicemente oggetto e non effetto del mio volere.In parole semplici: il bene che faccio lo chiamo "volontario"; il bene che voglio, "voluto".

165. Al volontario si oppone l'involontario, e la sua definizione è ovvia: se volontario è ciò che procede dal volere, involontario (e similmente il "non voluto"),sarà ciò che non procede dal volere; tuttavia non è sufficiente attenersi a questa semplice definizione nominale; sarà necessaria un'analisi più approfondita, che svolgeremo nel prossimo paragrafo.

166. Dal punto di vista dell'atto in se stesso il volontario va soggetto a vari stati, modalità o condizioni legati alla natura "quantitativa" del volontario in se stesso,nonchè ai suoi possibili rapporti con altre forze o funzioni dell'essere umano, ai quali, nell'esplicarsi, normalmente si associa o dai quali in certo modo dipende o è condizionato. Ovviamente quando parliamo di "quantità" a proposito di un'energia spirituale qual è la volontà - come già faceva osservare S.Agostino - non dobbiamo andare col pensiero ad un qualcosa che possa esser misurato matematicamente come se si trattasse di un'estensione materiale; dobbiamo pensare piuttosto, in modo analogico, all'affermarsi più o meno intenso o forte di una forma, che non aumenta o diminuisce per aggiunte o sottrazioni estrinseche, ma secondo gradi o livelli differenti del suo stesso essere, che,in quanto forma,resta sempre identico a se stesso.

167. E' così che possiamo parlare di un volontario vigoroso o fragile, fervente o tiepido, deciso o tentennante,intenso o dimesso, forte o debole, piacevole o penoso, faticoso o facile: la volontà è un'energia che ha qualche lontana somiglianza con la forza muscolare, che essa del resto è destinata a governare e disciplinare (da cui il valore dello sport e dell'educazione fisica),per cui i princìpi dell'educazione della volontà hanno una certa somiglianza coi metodi dell'educazione fisica, anche se ovviamente occorre tener presenti delle grosse differenze. Tuttavia le due discipline si favoriscono a vicenda e in certi campi tendono addirittura a confondersi quasi tra loro o quanto meno tendono ad una stretta collaborazione reciproca, soprattutto laddove l'impiego della forza muscolare ha stretta relazione con la salute fisica o col benessere dell'uomo(pensiamo per es.all'etica sportiva).

168. In relazione all'esercizio come alla specificazione del volere, il volontario può essere perfetto(completo) o imperfetto(incompleto) a seconda che vi sia o non vi sia rispettivamente la piena volontarietà (e quindi libertà) e la piena consapevolezza della qualifica morale (lecito o illecito) dell'atto. Possiamo far riferimento a ciò che tradi-

zionalmente,nella prassi del sacramento della penitenza, vien chiamato il "deliberato consenso" e la "piena avvertenza". Normalmente l'azione umana è la risultante di un concorso di forze e di stimoli di varia natura - apprensive, appetitive, ambientali, fisiche, vegetative, nervose, psichiche, spirituali: solo restando, filosoficamente, nell'ordine naturale, e prescindendo quindi da fattori di ordine preternaturale o soprannaturale. Norma vorrebbe che, per avere una piena e perfetta azione umana, la volontà presiedesse a tutto questo eterogeneo insieme di forze; invece, a causa della debolezza della nostra natura o per una insana, anche se libera decisione della stessa volontà, avviene spesso che il volontario,nell'azione,non si esplica con la pienezza delle sue forze,ma resta indebolito, sopraffatto o,in casi estremi,totalmente annullato dal prevalere disordinato di qualche altra forza o condizione interna o esterna all'agente,la quale di per sè avrebbe dovuto esser sottomessa alla volontà: da qui la mancanza di un consenso pienamente deliberato e di una piena avvertenza.

169. Come vedremo più avanti trattando della virtù e del vizio, la volontà è una potenza soggetta a disposizioni stabili - gli "abiti" - che l'abilitano o la inducono a compiere azioni buone o cattive: in tal modo si può dare un volontario abituale, se facciamo riferimento all'abito morale;si dà invece un volontario attuale in relazione alla stessa azione volontaria. Se poi l'atto non si realizza, ma vi sono non tutte le condizioni perchè ciò avvenga, si ha il volontario virtuale, che è impedito solo per motivi contingenti ed involontari,come per es. chi si propone di eseguire un lavoro per una persona e durante l'esecuzione del lavoro perde momentaneamente il ricordo della persona per la quale lavora. Se il volontario attualmente non si può attuare perchè mancano le condizioni necessarie,ma è certo che si attuerebbe se queste fossero presenti, si ha il volontario interpretativo, come per es.si può esser certi che se il direttore di un carcere sapesse che un detenuto sta organizzando un piano di fuga, cercherebbe certamente di dissuaderlo o di impedirglielo.

170. In relazione, poi, al principio efficiente del volontario - cioè la volontà - si danno due differenti divisioni in corrispondenza di due modi diversi di derivazione dal principio: 1) la derivazione può mettere in gioco una potenza inferiore alla volontà e da essa governabile, e allora si può avere o il volontario elicito, quando si tratta

di un atto derivante direttamente dalla stessa volontà; o il volontario imperato, se si tratta, per sè, di un atto di questa potenza inferiore, ma in quanto voluto e guidato dalla volontà; 2) la derivazione dell'atto mette in gioco un fattore indipendente dal volere, ma noto all'agente, così da entrare in relazione con l'atto dell'agente: abbiamo allora il volontario diretto, quando manca questo fattore, e il volontario indiretto, quando è previsto. Il volontario indiretto, poi, a sua volta, può essere di due specie: volontario in causa, se il fattore incide successivamente all'atto volontario, ma questi è tale da porre le condizioni perchè quel fattore agisca: per es. uno si ubriaca sapendo che una volta ubriaco (ecco il fattore extravolontario che interviene: lo stato di ubriachezza) compirà involontariamente degli atti immorali: questi, in se stessi, sono sì involontari; non, però, in causa, in quanto si suppone che il tale si sia ubriacato volontariamente ponendo il fattore che causa poi i detti atti immorali.

171. Oppure il volontario indiretto può essere concomitante, in quanto si tratta di qualcosa che in se stesso non è voluto, ma è legato per necessità di cose all'atto che viene posto volontariamente. Alcuni moralisti chiamano anche questo volontario "azione a duplice effetto", perchè l'atto ottiene due risultati differenti necessariamente connessi tra loro: per es. una donna incinta, gravemente ammalata, assume un medicinale che la può salvare, ma nel contempo nuoce al feto che porta nel grembo: l'intenzione della donna va a quel medicinale, anche se essa sa che ne avrà danno il figlio: tale danno è voluto indirettamente in modo concomitante, anche se solo in modo accidentale e partecipativo, perchè l'intenzione sostanziale della donna non è certo quella di danneggiare il proprio figlio, ma bensì di salvarsi da una malattia mortale.

172. Per quanto concerne la manifestazione del volontario, questo può essere esplicito o implicito. Quest'ultimo, a sua volta, può essere tacito, a certe precise condizioni (non è sempre vero che "chi tace acconsente"); oppure può essere presunto: so, per es., come religioso, che se il mio superiore mi vedesse comprare questo libro, mi darebbe il permesso. La differenza col volontario interpretativo sta in ciò, che mentre il volontario presunto si riferisce a qualcosa di attuale, quello interpretativo si riferisce a qualcosa che potrebbe esistere (se accadesse X, allora accadrebbe Y).

173. Una caratteristica del volontario, in quanto libero, è la possibilità di scelte opposte: da qui la distinzione

tra volontario positivo: il volere (che significa: voler volere), e il volontario negativo (che vuol dire; voler non volere); se io infatti dico "non volere" semplicemente, posso significare due cose: o il volontario negativo (che è ancora atto della volontà) o il semplicemente involontario, che è semplice assenza di volontà. Il volontario positivo, poi, a sua volta, può essere di due specie: 1) volontario precettivo: per es., il preciso comando di un superiore; 2) volontario permissivo: per es., il permesso concesso dal superiore. Anche il permesso è un volontario positivo, perchè concedere è ancora volere, anche se un volere dimesso e condizionato. Se invece il permesso non è concesso, cioè non è voluto, allora abbiamo un volontario negativo.

6. L'involontario

174. L'involontario, in filosofia morale, non è semplicemente ciò che si distingue da quanto la volontà vuole, perchè allora, con questo criterio, tutto ciò che è al di fuori di questo orizzonte (mondo circostante, influssi provenienti dal di fuori, avvenimenti imprevisti, incontri casuali) sarebbe "involontario". Non è proibito dare una simile definizione dell'involontario, ma essa avrebbe più un carattere metafisico che morale: la filosofia morale non s'interessa della relazione della realtà circostante con l'uomo, ma semmai della relazione pratica dell'uomo con la realtà che lo circonda. La morale s'interessa dell'azione umana, soprattutto in quanto volontaria; ma siccome spesso nel nostro agire c'è anche (se non a volte soprattutto o soltanto) dell'involontario, ecco che alla filosofia morale interessa l'aspetto (eventualmente) involontario del nostro agire, sempre in relazione al volontario, che è il tema più specifico dell'interesse morale. Ma siccome questo tipo di involontario ha stretta relazione col volontario, in questa misura e in questo senso la filosofia morale s'interessa dell'involontario.

175. E' del tutto normale che nel nostro agire ci sia dell'involontario, in quanto questo è provocato dai normali processi bio-psico-fisiologici del nostro essere: per es. il dinamismo del sistema nervoso simpatico, i processi della vita vegetativa, i meccanismi e gli automatismi psicologici, il sonno, i gesti inconsci, le attitudini del temperamento, i comportamenti abitudinari, i sogni, i movimenti dell'inconscio, ecc. Si dà però il fatto che, nella situazione attuale di fragilità della nostra natura, l'involontario, nel nostro comportamento, oltrepassi la misura del normale, e ciò - anche se può apparire paradossale - per cause volontarie.

176. L'involontario legato al normale funzionamento bio-psicofisiologico del nostro essere riguarda un modo di agire della nostra persona, che esula totalmente dalla qualificazione morale e quindi dall'interesse specifico della filosofia morale, ma riguarda altre scienze, come la biologia, la fisiologia, la neurologia, la psicologia, la caratterologia, ecc. L'involontario che invece interessa la filosofia morale, è quello che viene a far parte dell'azione morale, quindi volontaria, o addirittura viene a sostituirsi totalmente (per motivi evidentemente anormali o contro natura) al volontario in un'azione che per sè dovrebbe essere volontaria.

177. L'intrusione dell'involontario in un'azione che per sè dovrebbe esser governata dalla volontà, può essere a sua volta involontaria o volontaria. Se per es. andando a far visita ad un malato, incontro un leone per la strada che mi costringe a fuggire nella direzione opposta a quella per andare dal malato, la sospensione della visita è involontaria, e tale involontarietà si è introdotta involontariamente nella mia condotta. Se invece volontariamente mi ubriaco e, in stato di ubriachezza, compio gesti inconsulti o dico parole offensive, tali atti certo in se stessi sono involontari (perchè compiuti sotto l'effetto dell'alcool), ma sono volontari in causa, per cui in questo caso ho un volontario (il mio ubriacarmi) che causa un involontario (gli atti compiuti in stato di ubriachezza).

7. Le cause dell'involontario

178. Vi sono, come abbiamo visto, cause volontarie e cause involontarie. Quelle volontarie sono sempre legate a cattiva volontà, perchè rendere volontariamente involontario (e quindi potremmo dire bestiale o animalesco, giacchè sono le bestie che non usano la volontà) un atto o un gesto che per sè dovrebbe essere volontario, vuol dire degradare volontariamente la volontà umana, e ciò non può essere certo un bene morale.

179. Non esaminiamo quindi qui le cause legate a cattiva volontà, perchè esse appartengono a singoli e specifici atti cattivi, che sono di competenza della morale speciale e non di quella generale. Vediamo invece le cause involontarie, che degradano l'atto umano dalla sua dignità di atto volontario, sopprimendone in tutto o in parte la volontarietà (e quindi la libertà).

180. Le cause involontarie dell'involontario giungono evidentemente dal di fuori della volontà, anche se ciò non significa necessariamente dal di fuori del soggetto agente,

giacchè esse possono essere anche delle forze interne al soggetto. Queste forze interne possono essere legate al funzionamento normale della natura umana, oppure possono costituire uno stato anomalo o patologico. Le prime provocano l'involontario a causa della loro naturale insufficienza, come per esempio la stanchezza, il sonno, l'età infantile o l'età senile. Le seconde possono essere l'infermità fisica o psichica.

181. L'esercizio virtuoso del volere può avere come effetto non voluto, ma quasi inevitabile (si potrebbe dire un volontario indiretto concomitante), un involontario che tocca le funzioni apprensivo-appetitive della vita sensitiva. Si tratta di una certa fenomenologia attinente, a volte, a stati mistici di particolare intensità: in essa tutta l'energia della volontà sembra attirata dall'oggetto della contemplazione, in modo tale che la volontà pare abbandonare il governo della dimensione psicosensitiva della personalità, con la conseguenza che l'attività di tale dimensione, ridotta al minimo, diventa del tutto involontaria. Cf circa questa fenomenologia: A.Royo Marín, Teologia della perfezione cristiana, Ed.Paoline, Roma 1965-6ª ed., P.IV, cap.II; J.Maréchal, Etudes sur la psychologie des mystiques, Desclée deBrouwer, Paris 1937; A.Poulain, Le grazie di orazione, Ed.Marietti, Torino 1926.

182. L'involontario a livello psicosensitivo viene indotto volontariamente nelle pratiche ascetico-mistiche dell'induismo, non però per fini illeciti, ma - a quanto sembra - per raggiungere un'esperienza spirituale per quanto possibile pura ed intensa, dell'esistenza del proprio io interiore. Cf J.Maritain: L'esperienza mistica naturale e il vuoto, in: Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione, Ed.Morcelliana, Brescia 1978, cap.III; F.Poli, Yoga ed esicasmo, Editr.Missionaria Ital., Bologna 1981 (tratta del metodo di disimpegno dall'attività psicosensitiva, chiamato "pratyahara" (pp.87,90,104), che conduce all'esperienza mistica ("samadhi": pp.87,91,94). Del samadhi parlano anche: D.Acharuparambil, La spiritualità dell'induismo, Ed.Studium, Roma 1986, pp.175-176; L.Gardet, Esperienze mistiche in paesi non cristiani, Ed.Paoline, Alba 1960, p.25; del pratyahara: P.Martin-Dubost, Samkara e il Vedanta, Ed.Asram Vidya, Roma 1989, pp.93-94.

183. L'involontario proprio dell'esperienza mistica non dev'essere confuso con l'involontario voluto, del quale ho parlato ai nn.177-178: nel primo caso l'involontario è voluto (accidentalmente nell'esperienza cristiana, intenzionalmente nell'esperienza induista) proprio al fine di esaltare una volontà di santità; mentre nel secondo caso l'involontario non è che la corruzione di un atto umano che per sè dovrebbe essere volontario.

184. Cause involontarie dell'involontario possono esse re: 1) per quanto riguarda l'aspetto intellettivo dell'a- zione, l'ignoranza (la cosiddetta "ignoranza invincibile"). Questa però può essere causata anche volontariamente,e allo ra abbiamo l'"ignoranza colpevole",della quale parleremo trat tando,alla lezione XII,della coscienza morale. 2)Per quan- to riguarda l'aspetto propriamente pratico dell'azione,gli impulsi violenti delle passioni (soprattutto la paura e il desiderio(concupiscentia), nonchè le condizioni morbose o debilitanti del sistema nervoso(per es.l'"esaurimento ner- voso") e le varie forme di malattie mentali.

185. L'ignoranza può togliere il volontario in due sensi: 1) o in quanto si tratta di parziale o totale obnubilmento dell'atto intellettivo,nel quale caso manca la radice intel lettiva del volontario,e quindi il volontario stesso; 2)o in quanto il soggetto agisce volontariamente, ma erra circa la qualifica morale di ciò che sta facendo, per cui l'atto resta in se stesso volontario, ma lo diciamo involontario in relazione al contenuto dell'azione considerato da un pun to di vista puramente oggettivo,a prescindere dalle inten- zioni dell'agente.Per es.io posso pronunciare volontariamen te una parola in una lingua straniera pensando che sia una parola di lode,mentre in realtà è un insulto: il mio insul to è evidentemente involontario,anche se in se stessa la mia azione è stata volontaria.

186. Quando la volontà subisce violenza, la sua forza viene messa alla prova e tende a diminuire,perchè come lad dove c'è volontario non c'è violenza,così dove c'è violenza non c'è volontario: volontario e violenza si escludono a vi cenda,in quanto il volontario(libero) è ciò che promana dal l'intimo dell'agente,mentre il violento è ciò che viene im posto all'agente contro la sua inclinazione naturale.Chi subisce violenza è spinto ad agire non volontariamente(li beramente),ma in uno stato di costrizione; viene come neces- sitato nell'agire.Così per converso un'azione è tanto più volontaria(libera),quanto meno è causata da costrizione e- steriore,cioè da violenza.

187. Le passioni violente,dunque,non dominate e regolate dalla volontà,tendono a rendere l'azione impulsiva,meccani ca,involontaria. Ciò che si compie sotto l'impulso della paura o del terrore attira meno la volontà,perchè è un qual cosa di spiacevole, ma può restare in certo modo libero, in quanto,in questi casi,si tratta di scegliere il male mi- nore: per esempio il navigante che rischia di affondare getta malvolentieri a mare le masserizie, e tuttavia, pres sato dal timore di affondare, sceglie in fin dei conti di

abbandonare i suoi beni,piuttosto che rischiare di perdere la vita. Nel caso invece delle pulsioni appetitive (per es. desiderio di cibo o di attività sessuale),abbiamo un processo inverso: siccome in questo caso non abbiamo un qualcosa di ripugnante ma di attraente, la tensione della volontà viene rafforzata, ma la capacità di scelta viene praticamente estinta: l'interesse dell'agente si fissa tutto e esclusivamente sull'oggetto della sua brama, e tende a perder di vista qualunque altra considerazione, per quanto alto sia in se stesso il suo peso morale.

188. Una forma di involontario apparentemente simile a quello dell'esperienza mistico-estatica, è causata da certe forme morbose; la manifestazione empirica di tale involontario, però, è chiamata "catalessi"(cf Dizionario di Psichiatria,di A.Porot,Ed.Paoline,Alba 1962,voce"catalessia").La differenza di questa falsa estasi con quella vera è data dal fatto che mentre in questa l'energia della volontà è più che mai desta, ma,abbandonando in qualche modo la dimensione psicomotoria della persona, si raccoglie tutta,per così dire, attorno alla sfera dello spirituale e dell'io profondo, per manifestarsi poi in maniera chiarissima ed efficacissima al termine dell'esperienza estatica, nel caso dell'"estasi" patologica il volontario non abbandona soltanto la dimensione psicomotoria del soggetto, ma, in certo modo, l'intera personalità, non nel senso di un estinzione sostanziale del volere in se stesso (cosa impossibile, data la sostanziale incorruttibilità della realtà spirituale, e la volontà è tale realtà),ma nel senso di un totale legamento o impedimento del suo esercizio, sicchè al termine della crisi il soggetto è più che mai inerte, abulico ed istupidito, al contrario del mistico, che,come si è detto, è pieno di energia e di iniziativa morale altamente qualificata.

189. L'involontario può esser causato anche da influssi provenienti dall'esterno della persona da parte di soggettività extrasensoriali, che inducono nella persona degli atteggiamenti e dei comportamenti manifestamente superiori alle sue abituali capacità ed ai limiti concreti della sua natura, e caratterizzati da contenuti ed intenzioni empi, osceni e blasfemi. Nella tradizionale pratica pastorale cristiana questi fenomeni vengono chiamati "demonopatie" o "possessioni diaboliche".Anche in questi stati la volontà del soggetto "posseduto" è legata dal potere diabolico,per cui il comportamento del soggetto diventa involontario e sottomesso alla volontà del demonio.

190. Involontaria è anche la condotta negli stati ipnoti-

ci e nel cosiddetto "trance",un particolare stato di incoscienza proprio delle pratiche medianiche (per es.la cosiddetta "scrittura automatica").Siccome tuttavia questo tipo di involontario è normalmente effetto di una decisione volontaria (si vuole farsi ipnotizzare e si vuole sottoporsi allo stato di trance),l'esame di questi fenomeni è di competenza della morale speciale.

8. I motivi del volontario

191. L'atto volontario è motivato dal giudizio dell'intelletto,il quale,però,come già si è visto,si limita a causare la specificazione dell'atto(contenuto,fine e circostanze facoltative),mentre l'esercizio dell'atto è di competenza della stessa volontà, perchè essa muove se stessa scegliendo l'ultimo giudizio pratico che la determina all'azione; ed in ciò sta appunto la libertà del volere.

192. Perchè io dunque compio un dato atto? Perchè questa mi è parsa la scelta migliore. Dunque la volontà è determinata dall'intelletto? Dunque basta sapere qual è il meglio per compierlo? Allora aveva ragione Socrate nell'identificare la scienza con la virtù? No! La volontà è determinata da un duplice principio causale: uno, formale-specificante, e l'altro, efficiente-esecutivo. Nel primo senso è determinata dall'intelletto: ma ciò riguarda il conoscere e non l'agire;nel secondo senso - che tocca l'agire - la volontà invece si autodetermina,e in ciò essa salva la sua libertà. E' lei stessa che muove l'intelletto a formulare il "giudizio migliore"in base al quale essa passa ai fatti.

193. L'unica vera causa,immanente allo spirito umano,del volontario è,come abbiamo visto,il bene proposto dall'intelletto. Esistono in noi altri incentivi, altri stimoli più o meno forti all'agire volontario, ma che non possono mai assurgere ad una vera e propria dignità causale,perchè appartenenti ad un livello ontologico inferiore - biopsichice -, che per sua natura non può generare degli effetti appartenenti ad un livello ontologico superiore, qual è appunto quello della volontà, cioè il piano spirituale.

194. Abbiamo, a questo livello inferiore,il mondo delle passioni e,ancora più in basso, i dinamismi del sistema nervoso. Queste energie vitali indubbiamente possono stimolare il volontario,ma non certo determinarlo; possono offrirgli spunti, suggerimenti, proposte, indicazioni; ma la decisione della scelta da prendere spetta sempre alla volontà in collaborazione con l'intelletto.

195. Di per sè la volontà può assumere come motivo o movente del suo agire lo stimolo o l'impulso proveniente da una passione: se essa è ben indirizzata,ne scaturirà un'azione buona; se invece la passione è mal orientata,ne uscirà un'azione cattiva: ma la causa vera dell'azione sarà sempre la volontà,in quanto sta in lei elevare liberamente a livello di stimolo efficace, un impulso,quale quello della passione,che per sè non è affatto sufficiente a muovere il volere; e se questo stimolo dovesse diventare veramente determinante per l'azione,vorrebbe dire allora che non si tratta di un vero atto umano, volontario, ma di un'azione meramente impulsiva, più degna di un animale che di un uomo.

196. Quanto all'ambiente circostante, sia fisico che umano, anch'esso certamente può influire sul volontario,ma non mai tanto da causarlo in modo formale-efficiente. Una volontà umana può lanciare un messaggio ad un'altra volontà umana, può proporle un fine o un ideale allettante, entusiasmante, seducente: ma niente di più: la volontà di chi riceve il messaggio, se lo recepisce, non lo fa perchè necessitata o determinata da quel messaggio, ma solo perchè liberamente convinta e perchè essa liberamente ed autonomamente si decide all'azione. La risposta spesso immediata e compatta di grandi masse di persone a certi messaggi lanciati dai mass-media possono dar l'impressione che certi stimoli opportunamente elaborati e proposti possano determinare quasi deterministicamente certi comportamenti umani desiderati o programmati; ma se l'effetto si ottiene in modo automatico (e certi abili sistemi di propaganda o di pubblicità spesso ci riescono), ciò non dipende dal fatto che quei mezzi riescano a causare nella gente dei veri atti di volontà, ma semplicemente dei riflessi condizionati e delle risposte meccaniche, che fanno più pensare alla condotta di automi,che a quella di esseri umani. Ma a certe industrie del consenso ciò può bastare.... Il consenso umano non può mai essere programmato in anticipo; e se lo pensiamo è perchè non sappiamo cos'è veramente il consenso umano. Ciò non significa che non si dia - e a volte si dà - qualche grande spirito - pensiamo ai profeti - che sappia intuire i bisogni delle grandi masse ed offrire quindi ad esse delle risposte adeguate; ma questi,se è veramente un grande spirito, sa benissimo che le sue proposte non potranno mai costringere nessuno, ma semplicemente far leva sulla libera responsabilità degli ascoltatori.

9. I condizionamenti del volontario

197. Se il volontario può essere causato propriamente solo dall'intelletto, molti sono gli stimoli che lo indirizza

no in un senso piuttosto che in un altro, ed ancor più numerosi sono i condizionamenti interni ed esterni al soggetto, che assegnano alla volontà, per sè aperta ad orizzonti infiniti, un ben preciso "spazio di manovra",nel quale soltanto e non oltre il quale la volontà può sbizzarrirsi, inventare, creare, elaborare tutti i suoi progetti e le sue iniziative. Questi condizionamenti variano in ampiezza da individuo a individuo, ed anche da tempo a tempo all'interno di ciascun individuo.

198. Certo la volontà può,in linea di principio,ampliare questo spazio di manovra - è questo anzi uno dei compiti principali dell'educazione della volontà: ampliare gli spazi della libertà -;ma ciò può avvenire sempre e solo all'interno di ben precisi limiti, valicare i quali non è per sè assolutamente impossibile; anzi è auspicabile, data la nostra insaziabile sete d'infinito e di assoluto; ma ciò potrà logicamente avvenire grazie a una qualche potenza amante dell'uomo e superiore all'uomo. E' a questo punto che nell'uomo ragionevole nasce il bisogno religioso: dico "ragionevole", perchè sarebbe assurdo (eppure è la pretesa di molti: consideriamo per esempio gli atei e i materialisti) pretendere di superare l'umano con le semplici forze dell'uomo: è come la storia di quell'asinello che credeva di poter volare prendendo col morso la sua coda e tirandosi su.

199. I condizionamenti del volontario sono: 1) le condizioni fisiche,come per es.lo stato di salute o le particolari forze fisiche; 2) ambientali fisiche,come per es.il clima atmosferico o la posizione geografica; 3) ambientali sociali: per ese.il ceto sociale, la famiglia, la nazionalità, la lingua; 4) l'età: la libertà di un fanciullo non è quella di un anziano; 5) il sesso: oggi più che mai la psicologia differenziale dei sessi ci dice che è differente il modo di volere e di amare nell'uomo e nella donna; 6) le condizioni biopsichiche: per es.,il temperamento,il carattere, i gusti, le inclinazioni naturali; 7) le condizioni morali: l'educazione ricevuta,ilgrado naturale di intelligenza,le abitudini contratte,la docilità agli insegnamenti degli altri,il grado di cultura raggiunto....

200. Il volontario esiste,il libero volere esiste; e in ciò siamo contro tutte le dottrine che,per un motivo o per l'altro,negano l'esistenza della libertà; e tuttavia quanti limiti,quanti condizionamenti! A quelli naturali e normali, dipendenti dalla natura umana,occorre aggiungere quelli derivanti dalle nostre debolezze e dalle nostre cattive inclinazioni: il male,infatti,limita lo spazio della libertà: è più libero chi fa il bene che chi fa il male.

I N D I C E

I. CHE COSA E' L'ETICA?. 1

II. GLI ATTI UMANI. 8

III. IL BENE MORALE 19

IV. IL BENE MORALE COME FINE. 34

V. LA VOLONTA'
1. La natura della volontà. 46
2. I moti della volontà 47
3. Il potere della volontà. 49
4. Gli atti della volontà 51
5. Le modalità del volontario 55
6. L'involontario. 59
7. Le cause dell'involontario. 60
8. I motivi del volontario. 64
9. I condizionamenti del volontario 65

VI. LA LIBERTA' DEL VOLERE
1. Volontà e libertà. 67
2. Il mondo della libertà 68
3. I caratteri dell'azione libera 72
4. Le forme della libertà 74
5. Le condizioni della libertà. 75
6. I limiti della libertà. 78
7. Gli orizzonti della libertà 81
8. La concezione rahneriana della libertà. 82

VII. LA LEGGE MORALE
1. Definizione generale. 86
2. Definizione e caratteri della legge morale. 88
3. L'applicazione della legge morale 95

VIII. IL DOVERE
1. L'obbligatorio e il facoltativo. 99
2. Gli impulsi e le tendenze. 102
3. Il volere e il dovere. 105
4. Volere,potere,dovere. 112

IX. LA LEGGE NATURALE
1. Natura della legge naturale. 115
2. Contenuto della legge naturale 117
3. L'immutabilità della legge naturale. 120
4. Errori concernenti la legge naturale 123

X. LA LEGGE POSITIVA
1. Legge naturale e legge positiva. 131
2. Natura,scopo e limiti della legge positiva 132
3. Le differenti specie di legge positiva 136

XI. LA RAGION PRATICA
1. L'organo della scienza morale 137
2. Ragione speculativa e ragion pratica. 138
3. Il ragionamento morale. 140

XII. LA COSCIENZA MORALE
1. Natura della coscienza morale 145
2. La norma della coscienza. 148
3. Gli stati della coscienza 150

XIII. IL GIUDIZIO MORALE
1. Natura ed importanza del giudizio morale 153
2. L'invenzione e la valutazione nel giudizio 157
3. Le varie specie di giudizio valutativo. 159
4. Il giudizio per inclinazione. 160
5. Giudizio morale e giudizio estetico in Kant. 165

XIV. LA VIRTU' MORALE
1. La virtù in genere. 169
2. Virtù morali e virtù intellettuali. 173
3. La virtù morale e l'appetito sensitivo. 176

XV. LA SANZIONE MORALE
1. Concetto generale. 178
2. Il merito. 181

XVI. LA PERFEZIONE MORALE
1. La problematica della perfezione umana. 184
2. In che consiste la perfezione. 187

XVII. IL FINE ULTIMO
1. Fine intermedio e fine ultimo 190
2. Fine ultimo e felicità. 192
3. Il desiderio di vedere Dio. 195

XVIII. IL PROGRESSO MORALE
1. Perfezione e progresso. 198
2. Le leggi del progresso morale 200