

GIOVANNI CAVALCOLI

ETICA GENERALE

Bologna, STAB 1994

GIOVANNI CAVALCOLI ETICA GENERALE

LEZIONE VI  
LA LIBERTA' DEL VOLERE

1. Volontà e libertà

201. La necessità si contrappone alla libertà, ma nel con tempo è il fondamento della libertà, mentre questa, nella sua perfezione metafisica assoluta (cioè in Dio) s'identifica con la necessità: in Dio libero volere ed essenza divina (necessaria) sono la stessa cosa. Nella creatura (spirituale) il volere ha una sua necessità naturale, in quanto atto proprio dell'essenza della volontà (voluntas ut natura); esso invece non è necessario ma contingente e possibile in quanto atto emanato (elicitato) o voluto (imperato) dalla volontà (voluntas ut voluntas).

202. Il necessario si contrappone al libero, perchè il primo non può non essere, ed è monodeterminato (determinatum ad unum), mentre il libero è solo possibile, può essere come non essere, e quindi appartiene alla categoria del contingente, ed è polideterminabile (determinabile ad multa). Non tutto ciò che è contingente è perciò stesso libero; ma il libero è sempre un contingente.

203. Il volere creaturale umano, nelle condizioni della vita presente, è ad un tempo determinato-necessitato e libero-indeterminato. È determinato - come abbiamo già visto - in quanto determinata essenza spirituale col suo atto essenziale (appetizione del bene in generale in quanto percepito dall'intelletto); è indeterminato, libero o - come si dice scolasticamente - "indifferente" nei confronti dei singoli beni concreti o particolari (anche astratti), compreso il sommo Bene (Dio), in quanto non sufficientemente proposto all'intelletto (cioè in quanto non visto immediatamente).

204. L'"indifferenza" del volere non significa che i beni che incontriamo in questa vita ed in questo mondo ci lascino "indifferenti": tutt'altro! Essi invece solitamente ci attirano in modo più o meno forte, ma non mai in modo determinante o necessitante, perchè non colmano il bisogno di assoluto che c'è naturalmente nella nostra volontà e nei nostri desideri; sicchè, se li cerchiamo, è solo perchè li scegliamo liberamente, nella prospettiva e nella speranza di poter cogliere il bene assoluto.

205. L'"indeterminazione", quindi, del nostro volere, nei confronti dei beni particolari, non è un'indeterminazione passiva, quasi che siano essi a trascinarci verso di loro; ma è un'indeterminazione attiva, per la quale il nostro volere autonomamente, e liberamente si determina verso di essi. Può effettivamente accadere che certi beni di questo mondo

posizione dell'altro anche tra due possibilità uguali, anche se  
si moralmente preferisce un'alternativa - la volontà può detur-  
- 68 -  
nare il giudizio di preferenza.

ci trascinino verso di loro; ma ciò può solamente accadere o perchè volontariamente (e quindi liberamente) ci lasciamo tra-  
scinare o perchè essi esercitano una tale seduzione sulla no-  
stra debole volontà, che essi ci attirano a loro nonostante  
le resistenze della volontà o addirittura paralizzandone la  
forza.

206. Così l'azione che la volontà compie in forza della  
sua stessa essenza o natura è chiamata "spontanea" (voluntas  
ut natura); quella invece che essa compie relativamente ai be-  
ni particolari percepiti o preferiti dall'intelletto, è detta  
"libera" (voluntas ut libera). Dal che possiamo vedere che il  
libero è sempre volontario, ma il volontario non è sempre li-  
bero. Dal che possiamo vedere anche (e questo, come vedremo  
meglio, è molto importante in morale) che il compimento della vo-  
lontà è qualcosa di più, di meglio e di più importante che  
non il semplice compimento della libertà, a meno che per "li-  
bertà" non intendiamo, già per definizione, il pieno adempimen-  
to della volontà. E' questo un linguaggio più scotista che  
tomista, giacchè Scoto non ammette mai un volontario che non  
sia libero, per cui, per lui, anche l'atto necessario creatu-  
rale è un atto libero; mentre per Scoto non può esser libero  
l'atto naturale, per cui egli non ammette, come Tommaso, un  
volontario "naturale", inquanto per lui il volontario è sempre  
libero. Si tratta, per quanto posso capirne, di differenze più  
di linguaggio che di sostanza. Per chi volesse saperne di più,  
cf W. Hoeres, La volontà come perfezione pura in Duns Scoto, Ed.  
Liviana, Padova 1976.

## 2. Il mondo della libertà

207. L'attività libera è un'attività caratteristica dello  
spirito; laddove c'è azione libera, lì c'è un soggetto spiri-  
tuale; è infatti l'esistenza dell'azione libera che ha porta-  
to la filosofia alla scoperta ed alla dimostrazione dell'esi-  
stenza, al di là ed al di sopra della sostanza materiale, di  
una sostanza spirituale, quella che oggi vien spesso chiamata  
"soggettività" (rifacendosi ad un linguaggio hegeliano che però  
occorre usare con precauzione).

208. Mediante l'attività libera (del pensiero e della vo-  
lontà) l'agente mostra a se stesso e agli altri di essere un  
soggetto spirituale, cioè appunto libero. Ma di quale libertà  
parliamo? Non certamente della semplice libertà di spontanei-  
tà (libertas a coactione), perchè questa è possibile anche a-  
gli agenti fisici, quando non sono ostacolati nello svolgimen-  
to dei loro movimenti naturali: così anche di una pietra, che  
cade senza essere trattenuta, diciamo che cade "liberamente".  
Ma questa libertà da intralci esterni è sì già certo libertà,

*attività immanente*

ma non ancora quella libertà che è propria dei viventi, e soprattutto degli enti spirituali (come l'uomo). Così esistono vari gradi di spontaneità, dalla pietra fino a Dio. Cf sull'argomento: J. Maritain: Spontanéité et indépendance, in De Bergson à Thomas d'Aquin, Ed. Hartmann, Paris 1947.

209. La libertà caratteristica dello spirito non è soltanto libertà da ostacoli, oppressioni o violenze provenienti dall'esterno, ma è anche e soprattutto libertà interiore, vale a dire principio interiore di attività, per il quale l'agente determina e perfeziona se stesso: un principio caratteristico della vita, ma che nel vivente spirituale si esplica con una speciale potenza e perfezione, fondato com'è sulla forma più elevata di conoscenza, cioè quella intellettuale.

210. In base a questa conoscenza, capace di cogliere l'ente e il bene universale, l'agente ha una possibilità di intervento sulla realtà esterna, di appetizione e di autopervenimento infinitamente più ampi di quanto avviene nei gradi inferiori della vita e dell'esistenza (cf T. Tyn, L'azione divina e la libertà umana nel processo della giustificazione secondo la dottrina di S. Tommaso, in Sacra Doctrina, quad. 89 (1979-I), pp. 59-129). Ciò fa sì che l'azione dell'agente spirituale, superando tutte le forze e le leggi degli agenti fisici, si renda indipendente dai loro determinismi, e non possa quindi assolutamente venir spiegata con essi, ma al contrario è l'azione intelligente e spirituale che è in grado di modificare e di riplasmare (pensiamo per es. la tecnologia) il mondo della natura fisica, fino al vivente animale, per ordinarlo al soddisfacimento dei bisogni dello spirito.

211. Questa constatazione, caratteristica della filosofia dello spirito, non ha impedito che, dall'antichità fino ai nostri giorni vi siano state correnti di pensiero negatrici dell'umana libertà. Curioso paradosso: servirsi di un'attività libera come il pensiero per negare la libertà (e quindi anche la libertà del pensiero!). Tra i più importanti sostenitori del determinismo contro la libertà di autodeterminazione (cioè il libero arbitrio), libertas a necessitate, a partire dagli ultimi secoli, possiamo annoverare: Lutero, Leibniz, Spinoza, Marx, Durkheim e Freud.

212. La posizione di Lutero è nota: egli nega l'esistenza del libero arbitrio nelle condizioni di peccato della vita presente e lo sostituisce col "servo arbitrio"; tuttavia la fede in Cristo, con la grazia divina che l'accompagna, garantisce una superiore libertà (la "libertà del cristiano"), per la quale il credente, pur continuando a contravvenire ai precetti della legge (in forza del "servo arbitrio"), com

*libertà da costrizione*

pie le buone opere senza merito personale, ma sotto il puro impulso della grazia che lo salva. Lutero calca eccessivamente la mano sullo stato di debolezza della volontà e di oscuramento della ragione naturale, con la conseguenza di porre la natura in una radicale opposizione alla grazia, sicchè le opere provenienti dalla grazia appaiono a loro volta scandalose ed empie agli occhi della coscienza naturale.

213. Per Leibniz l'atto del volere è necessariamente causato dal giudizio dell'intelletto, al quale va il compito di stabilire, tra più beni, qual è quello da preferirsi: tale giudizio determina la "causa o ragione sufficiente" del moto della volontà. Se così non fosse, secondo Leibniz, sottrarremmo i moti del volere al principio di ragion sufficiente, che invece non ammette eccezioni. A Leibniz si può obiettare dicendo che non è necessario negare la libertà del volere per non offendere il principio di ragion sufficiente: basta intendere quest'ultimo nel senso giusto: anche l'atto del libero volere ha la sua "ragion sufficiente", solo che questa, dal punto di vista dell'esercizio, non è altro che la stessa volontà, la quale è padrona dei propri atti, e quindi muove se stessa all'atto. È vero che il giudizio pratico dell'intelletto è ragione dell'atto volontario; ma perchè questo resti libero, occorre vedere nell'atto dell'intelletto soltanto la specificazione dell'atto volontario, mentre, come già si è detto, è la stessa volontà che, liberamente, rende operativo il giudizio dell'intelletto, cioè fa sì che dal giudizio dell'intelletto discenda necessariamente l'atto volontario con la specificazione determinata dall'intelletto.

214. Per Spinoza la volontà umana non è proprietà di una sostanza (l'uomo) realmente distinta dalla sostanza divina, perchè secondo lui esiste un'unica Sostanza - Dio - è l'uomo non è che un "modo" di questa Sostanza. Da ciò viene che l'uomo ha l'illusione di essere il padrone delle sue scelte, ma in realtà egli non fa altro che ciò che Dio vuole o permette che egli faccia, nel bene come nel "male". Ho messo tra grafette la parola "male", perchè per Spinoza in realtà il male come privazione di bene non esiste; anche il male è una semplice apparenza; secondo lui noi chiamiamo "male" ciò che va contro i nostri limitati interessi e corte vedute; ma se noi ci poniamo dal punto di vista di Dio, "sub specie aeternitatis", come egli dice, ci accorgeremo che ciò che a noi pare male in realtà è bene; e del resto, essendo voluto da Dio, non può che essere bene. La posizione di Spinoza cade, quando distinguiamo la sostanza spirituale increata (Dio) da quella creata (uomo): in tal caso appare subito la realtà del libero arbitrio, e la sua possibilità di scelta tra il bene e il male.

215. Secondo Marx il libero arbitrio manca all'uomo non in senso assoluto, ma nel presente regime sociale-economico di stampo liberal-borghese-capitalistico; nella futura società senza classi, la società comunista, l'uomo, invece, secondo Marx, godrà della sua piena libertà, e potrà operare tutte le scelte che vuole. Viceversa, nelle condizioni presenti è schiavo sia il lavoratore che il padrone-datore di lavoro: il primo è schiavo di un lavoro "alienato", cioè fatto non per sé ma per i profitti del padrone; e questi è pure schiavo del mercato e delle leggi del profitto capitalistico. La critica a Marx è nota: è vero che le condizioni economico-produttive possono limitare di molto lo spazio e il grado della nostra libertà, ma esse non possono giungere al punto da determinare la nostra stessa condotta nella sua globalità, per quella trascendenza (e quindi libertà) delle forze dello spirito nei confronti delle forze della materia. Del resto lo stesso Marx, onde poter rendere operativo il suo progetto-programma rivoluzionario che deve condurre alla società comunista, non può non far leva sulle forze (e quindi sulla libertà) dello spirito. I

216. Per Freud la condotta umana è determinata dai meccanismi dell'inconscio; noi avremmo l'illusione di essere arbitri delle nostre scelte, ma in realtà esse non sarebbero che appunto il risultato - a noi ignoto - di queste pulsioni, spesso mascherate, che provverrebbero dall'inconscio. Per rispondere a Freud, anche qui dobbiamo distinguere: non possiamo negare che certe nostre "scelte" a volte non siano delle vere scelte, ma effettivamente la "razionalizzazione" di impulsi istintivo-emotivi provenienti dal nostro io animale; ma se invece ci lasciamo guidare da considerazioni veramente razionali, ci accorgeremo in modo inequivocabile di oltrepassare il mondo animale, e di sollevarci ad un livello di vita - quello dello spirito - che sentiamo più che mai nostro, perchè sentiamo di poter padroneggiare, come sentiamo di poter padroneggiare, almeno in certa misura, quel mondo inferiore: ecco l'esperienza della libertà, che nessun determinismo freudiano potrà mai cancellare.

217. Infine c'è del vero anche nella dottrina sociologica di Emile Durkheim: non c'è dubbio che in noi c'è la tendenza, a volte molto forte, a erigere a norma di comportamento non un codice morale elaborato coscientemente, liberamente e responsabilmente, ma semplicemente quello che ci viene offerto da certe tendenze sociali predominanti, e ciò senza chiederci se tale codice sia veramente giusto o meno, ma accettandolo acriticamente (quindi non liberamente) per motivi di comodo o

di convenienza. Indubbiamente da una tale mentalità non può sorgere in noi una condotta veramente libera. Ma questa schiavitù del sociale è forse la legge generale di tutti i nostri comportamenti? No certamente! E qui è lo sbaglio del Durkheim: nel voler elevare a norma generale di condotta umana un meccanismo in sé perverso, che per quanto spesso di fatto e in varia misura si verifici, tuttavia non è certo in grado, da solo, di spiegare sufficientemente ogni forma di condotta umana che di fatto accade. Il conformismo sociale non spiega in fatti gli atteggiamenti anticonformisti. E' vero, se vogliamo, che può darsi anche un "conformismo dell'anticonformismo"; ma il vero conformismo, del quale intendo parlare qui, non ha nulla a che vedere con certi atteggiamenti esibizionistici, i quali, nonostante certe apparenze in contrario, mirano anch'essi ad attirare attenzione e consenso. L'anticonformismo del quale parlo qui è quello che nasce da una coscienza veramente libera e indipendente, e cioè da una speciale autonomia di pensiero, che ci emancipa dalle mode culturali e dai miti del giorno, per farci cogliere valori e verità magari sgraditi ai più o ai potenti, ma che in realtà sono alla base della dignità umana e della salvezza dell'uomo. Questo tipo di anticonformismo non è infrequente - a livello di singoli o di comunità o di gruppi - nella storia di tutte le società, ed uno studioso dei fatti come ha voluto essere Durkheim avrebbe dovuto tenerne conto.

### 3. I caratteri dell'azione libera

218. Prima di passare ad una definizione filosofica dell'azione libera, vediamo brevemente quella che si potrebbe dire la "fenomenologia dell'azione libera": quali ne sono i caratteri, così come risultano all'esperienza interna ed esterna.

219. Dal punto di vista dell'esperienza interna, caratteristica evidente dell'azione libera (anche quando facciamo il male) è la sensazione, che ci dà, di scioltezza, di piacere, di autosoddisfazione. Duns Scoto era talmente consapevole di ciò che giunge quasi a definire il libero in termini di piacere (delectatio): l'azione libera, per lui, è quella che eminentemente dà piacere: un'osservazione, se vogliamo, un po' ingenua e forse semplicistica, ma che mi pare contenga una notevole dose di verità. Tommaso, dal suo punto di vista più oggettivistico, non mi pare tuttavia che parli in modo molto differente, quando dice che il compimento dell'atto volontario (quindi libero) sta nel gaudium: nella gioia.

*Storia della vittoria  
su di sé*

atto deterministico mat. spirit. Volont  
costr. non-Volont

220. Se l'atto invece non è libero, ma soltanto spontaneo o impulsivo, costretto o passionale, avvertiamo che esso non ci appartiene veramente come avviene con gli atti liberi; sentiamo che esso non sorge pienamente - come l'atto libero - dal nostro io; sentiamo di non esserne o non esserne stati i padroni, i veri autori; e per questo non ce ne sentiamo responsabili, come avviene invece per gli atti liberi. Abbiamo la sensazione che l'atto costretto o impulsivo non venga veramente da noi, ma avvenga semplicemente in noi.

non sono al di fuori  
sono al di dentro  
impulsivo

221. Certo bisogna distinguere la spontaneità dalla costrizione. La spontaneità, come già abbiamo detto, può appartenere al volere, anzi appartiene ai moti fondamentali e necessari del volere - quella generica aspirazione al bene ed alla felicità che è presente in ogni atto del volere; mentre la costrizione chiaramente dice assenza del volontario, e quindi del libero; dice atto impulsivo e meccanico, del quale possiamo anche esser coscienti, ma che per la sua violenta apparizione, paralizza la forza del volere, impedendole qualunque opposizione, oppure, se è un moto che la coscienza approva, non dando neanche il tempo alla nostra volontà di dargli la sua piena adesione.

volontario  
costrizione  
impulsivo

222. I moti spontanei del volere, soprattutto quelli indirizzati al vero bene, danno sempre un senso di scioltezza e di soddisfazione; la vera mancanza di libertà si ha quando l'istinto, la passione o qualche pressione esterna (per esempio la paura) prevalgono, col loro impulso, sulla forza del volere: l'atto che allora ne scaturisce lo sentiamo come legato ed impacciato, proviamo un senso di disagio e di malessere interiore, e forse anche di vergogna: tutto l'opposto della soddisfazione che sentiamo nell'esercizio libero del volere: ci sentiamo allora come potenti dominatori del mondo.

→

223. L'azione libera, a differenza dell'azione costretta, ha una grande ricchezza di manifestazioni e di possibilità, è azione potente, creativa, innovatrice (cf le osservazioni di Bergson, Nietzsche, Haering), originale; è imprevedibile nel suo inizio, nei suoi modi, nel suo svolgersi, nella sua durata; è azione gratuita, non motivata da pressioni esterne o impulsi interni. Quando essa opera il vero bene, sa essere duttile e tenace a seconda delle necessità e delle circostanze: duttile, in quanto sa mutarsi ed adattarsi prontamente alle nuove esigenze che possono insorgere, nonché alla particolarità delle circostanze; tenace, in quanto, all'occorrenza, sa essere immobile, ferma e costante nel tempo, onde restar fedele a valori perenni e ad impegni assunti.

→

#### 4. Le forme della libertà

224. La libertà, in generale, è quella proprietà del volere (come potenza, abito ed atto), per la quale l'azione, in formata dalla conoscenza intellettuale, sorge dall'intimo del potere agente del soggetto spirituale - appunto la volontà -, estrinsecandosi ed attuandosi sotto il potere ed il dominio del soggetto stesso. Questa proprietà del volere può attuarsi in due forme fondamentali, che abbiamo già visto: 1) libertà da costrizioni esterne (libertas a coactione, libertà di spontaneità); e 2) libertà di autodeterminazione dall'interno, libertas a necessitate, libero arbitrio).

225. Il libero arbitrio è la vera libertà spirituale; l'altro tipo di libertà si può chiamare anche libertà fisica, e può esser propria anche degli agenti inframani, come abbiamo già visto. Il libero arbitrio, a sua volta, si può considerare come proprietà innata, necessaria e naturale del volere umano come tale; oppure si può considerare come punto d'arrivo, come termine e meta di una certa formazione o educazione della volontà, come formato, cioè, dall'abito della scelta del vero bene, o verosimilmente come informato dalla virtù morale, della quale parleremo più avanti.

226. Il libero arbitrio considerato come potenza naturale, all'inizio del corso della vita umana, è possibilità di scelta tra il bene e il male, e pura possibilità di fare questo o quello, di agire o non agire: questa libertà si può chiamare anche libertà naturale o psicologica. Questa libertà appartiene a qualunque uomo sano di mente, in forza della sua stessa natura di uomo; noi nasciamo con questa libertà, che poi di fatto si trova limitata da tanti fattori interni ed esterni, che vedremo. Ma questa libertà non è altro che una "libertà di base", un semplice punto di partenza per giungere ad una forma superiore ed anzi suprema di libertà; è il punto di partenza per un cammino di libertà, per la conquista di una libertà ben più preziosa e importante, una libertà ideale e finale, detta libertà di perfezione, che non è più libertà del male, ma libertà dal male (di pena e di colpa): insomma la libertà in senso semplice ed assoluto. Libertà come perfezione morale e ideale di vita. Libertà come meta suprema dell'uomo. Libertà come vera felicità: libertà nel bene, confermata nel bene.

227. La libertà di perfezione si può chiamare anche liberazione, se vogliamo assumere un termine messo largamente in uso dalla cosiddetta "teologia della liberazione"; occorre tuttavia eliminare, da questo termine, alcune conno-

tazioni di stampo marxista, presenti in talune forme di teologia della liberazione (cf L. Boff, Gesù Cristo liberatore, Cittadella Editrice, Città di Castello 1982; G. Gutiérrez, Teologia della liberazione, Ed. Queriniana, Brescia 1972-4<sup>a</sup> ed.; B. Mondin, I teologi della liberazione, Ed. Borla, Roma 1977; S. Congregaz. per la Dottrina della Fede, Istruzione su alcuni aspetti della "teologia della liberazione", Città del Vaticano 1984; Congregazione per la Dottrina della fede, Istruzione su libertà cristiana e liberazione, Città del Vaticano 1986).

→  
→  
→  
228. Un'ultima distinzione che possiamo tener presente: quella tra il libero e il deliberato; essa corrisponde, in qualche modo, alla distinzione che abbiamo già vista, nell'ambito del volontario, tra l'elicitato e l'imperato: il libero è l'atto elicitato della volontà, non in quanto essenziale al volere (questo è spontaneo), ma in quanto prodotto o emanato dal volere (in base alla conoscenza di un bene concreto); il deliberato, invece, è ancora un libero, ma questa volta, per così dire, "alla doppia potenza": infatti si tratta di un atto elicitato o imperato, comandato da un precedente atto libero o da una precedente decisione della volontà. Così ogni deliberato è un libero (un libero doppio), mentre non ogni libero è un deliberato. Per es.: penso ad un amico, ed emetto liberamente, nei suoi confronti, un pensiero affettuoso: ecco un atto semplicemente libero; esempio di atto deliberato: penso all'amico e decido di andarlo a trovare: l'atto (libero) col quale vado a fargli visita si dice deliberato, perchè è l'effetto del precedente atto col quale l'ho pensato e ho deciso di andarlo a trovare. L'atto libero come tale, quindi, può esser semplice frutto spontaneo del volere; l'atto deliberato, invece, suppone sempre altri atti volontari, come per es. il consiglio, il confronto, la selezione, la ricerca, ecc.

#### 5. Le condizioni della libertà

229. Qui per "condizioni" non intenderemo solo ciò che rende possibile la libertà, ma anche ciò che la conduce al l'atto, cioè le cause e i principi attivi dell'atto libero, e ciò per non allungare troppo l'esposizione, giacchè si tratta in fondo qui più di psicologia che di morale; tuttavia se il libero non costituisce ancora di per sè il morale nell'agire umano (contrariamente a quanto pensava Scotto), il libero è tuttavia certamente la condizione formale dell'atto morale: nessun atto morale è tale, se non è libero. Se tuttavia consideriamo la libertà come libertà di perfe-

*il morale sta nel rapporto della volontà  
con la legge (fini, dottrine)*

zione, o libertà nel bene, allora vediamo come l'opinione di Scoto abbia una qualche ragion d'essere.

230. Condizione-causa specificante dell'atto libero è la conoscenza, o meglio, il giudizio pratico concreto dell'intelletto (quello che scolasticamente si chiama "giudizio pratico-pratico", distinto da quello speculativo-pratico, che è proprio della scienza morale). Il giudizio moralmente vero causa l'atto buono; quello moralmente falso, causa l'atto cattivo. Qui abbiamo propriamente il motivo dell'atto libero.

231. Condizione-causa efficiente dell'atto libero è la stessa volontà che - come abbiamo visto - sceglie il giudizio pratico in base al quale essa opera. È la volontà che spinge l'intelletto al vero o al falso, sicché, se lo spinge al vero, si ha la buona volontà; se lo spinge al falso, si ha la cattiva volontà. Così, mentre l'azione buona scaturisce contemporaneamente dal giudizio vero e dalla buona volontà, l'azione cattiva scaturisce dal giudizio falso e dalla cattiva volontà. La volontà è propriamente il movente dell'atto libero.

232. La verità sul bene è sorgente di vera libertà, ossia della libertà dal male o libertà di perfezione (che coincide con la virtù morale e la bontà dell'uomo), secondo il motto evangelico: "La verità vi farà liberi" (Gv 8, 32). Qui Cristo non si riferisce evidentemente al semplice libero arbitrio, ad una "libertà di partenza", ma ad una libertà ideale, ad una "libertà d'arrivo", ciò che nel "Padre nostro" si chiede, quando si dice: "Liberaci dal male". Dal giudizio morale errato, viceversa, non può sorgere che il male morale, come dice il Cristo: "Se il tuo occhio è malato, tutto il tuo corpo sarà tenebroso" (Mt 6, 23): se l'occhio dell'anima è nelle tenebre, anche il nostro agire, di conseguenza, diverrà "tenebroso", cioè moralmente cattivo. Le dottrine morali false sono l'origine della condotta immorale.

233. D'altra parte l'intelletto giudica bene, quando è sollecitato da una buona volontà: se amiamo la verità, giudicheremo rettamente sul da farsi; ma se non amiamo la verità, i nostri giudizi morali e, per conseguenza, la nostra condotta, diverranno falsi e sbagliati, come dice il Cristo: "Chi opera la verità, viene alla luce" (Gv 3, 21), e S. Giovanni: "Chi ama suo fratello, dimora nella luce" (I Gv 2, 10): l'amore e la pratica della verità sono causa di conoscenza della verità, e generano a loro volta la pratica della verità. Viceversa, "chi odia suo fratello, è ancora nelle tenebre" (v. 9). E il Cristo: "Chiunque fa il male, odia la luce e non viene alla luce" (Gv 3, 20). E come la pratica della verità rende liberi,

→ così la pratica dell'errore rende schiavi: "Chiunque commette il peccato, è schiavo del peccato" (Gv 8,34). Anche l'azione malvagia è azione libera (altrimenti non sarebbe nè imputabile nè colpevole), ma è meno libera dell'azione buona, in rapporto almeno alla libertà di perfezione, che è piena osservanza della legge morale ed è propria dell'uomo virtuoso.

→ 234. Considerando la libertà come indifferenza verso i beni concreti, e cioè come possibilità di scelta tra il bene e il male, da questo punto di vista il peccatore può apparire come "più libero" rispetto al giusto, dato che il peccatore si concede delle azioni alle quali il giusto rinuncia, pur "potendole" (fisicamente non moralmente) compiere. Ma alla fine, come vedremo nel prossimo paragrafo, non è, questa del peccatore, se non una falsa libertà, che lo rende - come dice il Cristo - schiavo del suo peccato. Non qualunque uso della libertà è un uso che favorisce la stessa libertà. La virtù è causa di libertà; il vizio la corrompe.

→ 235. Come ci sono delle cause della libertà, così ci sono delle condizioni della medesima, che ne rendono possibile (condizioni favorevoli) o impossibile (condizioni sfavorevoli) la esistenza. Queste condizioni possono essere interne o esterne al soggetto: cause interne: la salute psicofisica ("mens sana in corpore sano") è condizione favorevole e, per converso, condizione sfavorevole, sarà evidentemente il contrario, cioè l'infermità o la malattia psicofisica. Qui hanno il loro valore le analisi di Freud (cf A. Plé, Freud e la morale, Ed. Città Nuova, Roma 1970). Condizioni esterne favorevoli alla libertà: sano ambiente fisico ed umano, possibilità di ricevere una buona istruzione ed educazione, nonchè di essere rispettati nella propria dignità e nei propri diritti, mezzi economici adeguati o sufficienti. Qui invece bisogna tener conto di quanto di valido c'è nelle analisi di Marx (cf P.-D. Dognin, Introduzione a Karl Marx, Città Nuova, Roma 1972; J.-Y. Calvez, La pensée de Karl Marx, Editions du Seuil, Paris 1956; J. Maitain: Il materialismo dialettico. Marx e la sua scuola, in La filosofia morale, Ed. Morcelliana, Brescia 1971; G. Girardi, Credenti e non credenti per un mondo nuovo, Cittadella Editrice, Assisi 1976; E. Mounier, Rivoluzione personalista e comunitaria, Ed. di Comunità, Milano 1955; Marxisme et Christianisme, in Esprit, juin 1961, n.6), nonchè nella scuola sociologista (cf gli studi di G.P. Morra). Condizioni sfavorevoli saranno, per converso, l'ambiente fisico ed umano malsano, condizioni sociali e politiche di miseria e di oppressione, scarsa o insufficiente formazione ed istruzione, torti ed ingiustizie patite a danno della dignità e dei diritti della persona, mezzi economici insufficienti.

limite: definisce  
determina  
incorriva

limite / acquis / pos / negat / innati / negativi / motivi / impac / limiti

6. I limiti della libertà

236. La libertà umana, in quanto essenza spirituale finita e determinata, ha già di per sé dei contorni propri e naturali, che la rendono quella essenza e non altra: essa ha i limiti propri di uno spirito creato; ma questo spirito, nell'uomo, è ulteriormente limitato per il fatto d'essere forma di un corpo. Ai limiti naturali che vengono alla nostra attività libera dai condizionamenti materiali (interni ed esterni), dobbiamo aggiungere ulteriori limitazioni legate alla condizione di debolezza e di fragilità della natura umana nelle condizioni della vita presente: condizioni che ulteriormente restringono lo spazio e diminuiscono il vigore del nostro libero volere.

237. L'esistenza del limite implica tuttavia l'esistenza di un qualcosa che è limitato, senza del quale non esisterebbe neppure ciò che lo limita; inoltre, questo "qualcosa" può occupare un "territorio", uno "spazio" vastissimo, tanto, quasi, da farci dimenticare i suoi limiti: se ci troviamo in una stepa russa, abbiamo l'impressione di vedere una pianura sconfinata, mentre in realtà anch'essa, come tutte le realtà create, ha i suoi limiti, i suoi confini, che ne delimitano i contorni e la fanno essere quello che è. Così per le realtà spirituali umane: sono indubbiamente limitate e condizionate da tanti fattori, come abbiamo visto (naturali, avventizi, psicologici, temperamentali, fisici, culturali, ambientali, sociologici, economici...), e tali fattori vengono messi in particolare luce dalle attuali scienze dell'uomo, sicché abbiamo l'impressione che, sotto l'enorme peso di tanti condizionamenti, alla fine, della libertà umana resti ben poco.

238. E' la conclusione alla quale giungono oggi molti studiosi dell'uomo, soprattutto psicologi, sociologi, neurologi, politologi, ecc., e al loro seguito, anche moralisti, come per es. Enrico Chiavacci, il quale, nella sua Teologia morale (Citadella Editrice, Assisi 1977, vol. I), dopo aver passato in rassegna i numerosi "condizionamenti" dell'agire libero, così conclude: "Ogni uomo è perciò assai poco libero: ci sono certamente dei gradi di libertà nella formazione del processo decisionale, ma non si può parlare di libertà totale dell'uomo di fronte all'uomo; essa manca sempre in linea di principio, e non in linea di eccezione e di occasionalità, come invece ritenevano tutti gli studiosi di teologia morale fino alla prima metà del nostro secolo" (pp. 68-69).

239. Innanzitutto notiamo una contraddizione in queste affermazioni del Chiavacci: da una parte, egli sembra voler

termina / limite / negata / Grenze / Schranke = barriera, freno negativo / racchiude / limitatezza / difettiva / potenziale / positivo / definisce / complemento determinativo

18/I

limiti / negativi

parlare delle condizioni umane normali, dell'uomo come tale ("ogni uomo"); ma dall'altra afferma che l'uomo è "assai poco libero": ora mi domando: per parlare di "poco" o "molto" o di "libertà totale", occorre avere un punto di riferimento, un'unità di misura: e quale sarà questo criterio di giudizio, questa unità di misura, se non la pienezza di libertà che si trova nell'uomo normale? Indubbiamente - lo abbiamo riconosciuto molte volte nel corso di queste lezioni - l'uomo di fatto, nella vita presente, si trova in una condizione di debolezza e di fragilità (ciò che la teologia cattolica chiama "natura decaduta"), per cui la sua libertà, di fatto, non è totale, ma solo parziale. Ma siamo sempre lì: come facciamo a parlare di libertà "totale" o "parziale", se non in riferimento di un modello o ideale di libertà, che deve (o dovrebbe) corrispondere alla perfezione dell'uomo, cioè alla condizione dell'uomo virtuoso?

240. Il discorso morale deve sempre far riferimento a queste due considerazioni dell'uomo, e badare bene a non confonderle tra loro o a non sottolineare l'una a scapito dell'altra: la natura umana considerata in se stessa, nella sua perfezione (questa considerazione serve a stabilire i fini della azione) e la natura umana, in quello stato di fragilità, nel quale si trova nella vita presente (questa considerazione serve a farci conoscere le condizioni di fatto nelle quali occorre organizzare l'azione morale). La teologia cattolica aggiunge un altro stato della natura umana: lo stato di grazia, che consente all'uomo una discreta realizzazione dell'ideale morale. Ma si tratta di un dato della rivelazione cristiana, che, come tale, non è di competenza della filosofia morale, la quale considera soltanto ciò che dell'agire umano si può sapere in base alla ragione ed all'esperienza. E' vero che la esperienza mostra gli effetti empirici dello stato di grazia: il filosofo li può constatare; può dedurre che tali effetti suppongono l'esistenza di una forza morale superiore alla fragilità della natura (ciò che la teologia chiama "grazia"); ma non può andare oltre, perchè la semplice ragione non ha nè la forza nè i criteri sufficienti per esaminare in se stessa questa causa o forza morale superiore.

241. Chiavacci sembra ricondurre la considerazione dello agire umano come tale a quelle che sono le condizioni del me desimo agire nella natura "decaduta", nella quale effettivamente la libertà è assai poca. Ma così facendo, perde di vista il criterio stesso che gli permette di valutare quando la libertà è poca e quando è molta, quando è parziale e quando è totale. Questo criterio è dato dalla considerazione dell'agire libero in se stesso, secondo quanto abbiamo fatto nei prece-

denti paragrafi. Da questi risulta, come abbiamo visto, che il campo della libertà è in se stesso vastissimo, giacchè la libertà si fonda sul potere dell'intelletto di concepire, come bene e fine dell'uomo, il dominio tecnologico della natura, la crescita indefinita dell'umanità in un regime sociale di giustizia, di solidarietà e di libertà, nonché la ricerca della verità divina - ultimo fine dell'uomo, come vedremo - sulla base della conoscenza speculativo-contemplativa. Si tratta in fondo dei grandi temi che si trovano nel Genesi.

242. E' vero che Chiavacci riconosce giustamente che "il concetto di condizionamento non è di per sè negativo. Il condizionamento altro non è che una delimitazione delle infinitè possibilità aperte alla libertà umana, ed è al tempo stesso elemento indispensabile per permettere all'uomo di esercitare la sua libertà" (p.67). Il condizionamento (o limite) è innanzitutto un qualcosa di positivo, di affermativo, di costruttivo (sono i "confini" della steppa russa), e poi, certamente, nella natura decaduta, implica anche diminuzione, degradazione, "limitatezza". Certi limiti, poi, ci sono imposti indipendentemente dalla nostra volontà (natura umana e oggettive condizioni di vita); altri ce li possiamo imporre volontariamente (nel bene come nel male).

243. Ma dove Chiavacci sembra favorire un certo indebito determinismo (esagerando quindi i limiti della libertà), è là dove, nel descrivere i momenti che concorrono al farsi della scelta morale, egli distingue un primo momento - il giudizio - che comporta "la selezione e l'organizzazione delle informazioni" (p.69): questo momento sarebbe "indubbiamente e spesso in larga misura" condizionato, "sia in maniera conscia che inconscia"; invece, "se è in larga misura condizionato il giudizio, non lo è necessariamente la scelta" che sarebbe il secondo momento. Ma qui emerge, secondo me, una distinzione troppo netta tra il momento conoscitivo e quello volitivo della scelta morale. Il momento conoscitivo (come emerge anche dalle pagine precedenti) sembra ridursi ad un fatto deterministico e necessitato - questa tendenza c'è anche in Scoto e in Leibniz -; mentre tutta la libertà sembra riservata al momento volitivo.

244. In realtà le cose non vanno proprio in questo modo: anche il momento conoscitivo è libero, è volontario, come dice giustamente S. Tommaso: homo agit libero iudicio: l'uomo agisce mediante un libero giudizio. Altrimenti, dove andrebbe a finire il tanto conclamato diritto alla "libertà di pensiero", che è una delle maggiori aspirazioni e conquiste dell'età moderna? Come si è ormai detto più volte: nell'atto li

7 bero la volontà, con la sua libera energia, farà sì che l'intelletto la indirizzi laddove essa stessa liberamente vuole andare, sicché, se la volontà è buona, l'azione che ne scaturisce sarà buona; se invece è cattiva, l'azione sarà cattiva.

245. I limiti della libertà, dunque, sono tanti, ed alcuni veramente insidiosi e formidabili (pensiamo a certe spinte inconscie, a certi mascheramenti dei nostri istinti messi in luce dalla psicanalisi, e via discorrendo), per cui è vero che ci capita di crederci liberi mentre non lo siamo affatto (o non lo vogliamo essere!); ma ciò non intacca per nulla la grandezza e la sublimità della libertà umana considerata in se stessa, che si realizza negli uomini virtuosi, negli eroi, in quelli che la teologia chiama i "santi", ed anche... nei grandi peccatori e criminali, giacché, come diceva il buon Padre Galli, "per commettere un vero e grosso peccato mortale, ci vuole una forte dose di libera volontà".

#### 7. Gli orizzonti della libertà *man mano*

246. Guardando all'immenso spazio racchiuso dai limiti naturali della libertà, ed emergendo dalle sue difettose ed unilanti limitatezze dovute alle nostre ed altrui miserie, noteremo che le regioni morali nelle quali si esercita l'umana libertà sono veramente immense, e oggi come noi mai l'umanità aspira a definirle, affermarle, proteggerle, coltivarle, farle valere contro ogni ostacolo e contro ogni oppressione. Queste aspirazioni informano gran parte delle grandi rivoluzioni dell'età moderna, e si trovano, giuridicamente codificate, alla base di tutte le costituzioni dei moderni Stati democratici. Trattandosi di temi assai noti, e più di competenza della giurisprudenza e delle scienze politiche che non della filosofia morale, basterà qui una breve rassegna.

247. A proposito di questi grandi ambiti o "zone morali" nei quali può e deve esercitarsi la libertà umana, si è presa la consuetudine di parlare di "libertà" al plurale, parlando delle "libertà", come facoltà non solo fisiche ma morali (diritti-doveri) di agire, fare, avere o ricevere; facoltà non concesse ma riconosciute dalla pubblica autorità o dallo stato, e discendenti dalle leggi e dai fini stessi della natura umana (legge naturale, diritto naturale) universale ed immutabile. Un classico trattato su questo argomento è il "Saggio sulla libertà" di John Stuart Mill, del 1849 (Ed. Il Saggiatore, Milano 1993).

248. La prima "libertà" a farsi strada nella storia della cultura occidentale, è stata la libertà civile o politica (pensiamo al cittadino dell'antica "polis" greca, della qua-

le parlano i Sofisti, Platone ed Aristotele); questo concetto di libertà riceve ulteriori sviluppi, esplicitazioni e chiarimenti nel diritto romano (cf il civis romanus e lo jus gentium). Con l'avvento del cristianesimo emergono in piena luce i diritti della persona: la libertà interiore o spirituale: essa ha di per sé delle importanti applicazioni, come la libertà religiosa, di pensiero e di coscienza, libertà che però hanno cominciato ad esser reclamate come diritti dell'uomo solo in data relativamente recente (a partire dal '5-'600) e - paradossalmente, come è stato fatto notare (cf per es. J. Maritain, Christianisme intégral, Aubier, Paris 1936; G. Martina, La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalismo, Ed. Morcelliana, Brescia 1974-2<sup>a</sup> ed.) - soprattutto da parte di ideologie - come la massoneria, l'illuminismo ed il liberalismo - accentuatamente anticattoliche, mentre gli organismi dirigenti della Chiesa, impegnati a difendersi contro gli attacchi, non hanno recepito subito quanto di valido c'era in queste istanze, ma si può dire che ci sia voluto il Concilio Vaticano II, perchè esse venissero pienamente e tranquillamente riconosciute e collegate - come da tempo si avrebbe dovuto fare - con le loro radici evangeliche.

#### 8. La concezione rahneriana della libertà

249. A conclusione di questa lezione sulla libertà, ci pare conveniente esaminare quanto ne pensa Rahner, per il grande in flusso che tuttora esercita questo teologo (ma qui vedremo solo gli aspetti filosofici) e perchè - come ho sostenuto di recente (cf S. Tommaso d'Aquino e la "Veritatis splendor" in Imartedi, dic. 1993, n. 119, pp. 31-33) - sono dell'opinione che la concezione della libertà criticata dal Papa (l'"opzione fondamentale") non sia altro che quella rahneriana, anche se il Pontefice non nomina espressamente il pensatore tedesco.

250. Il chiaro riferimento a Rahner sta in questa analisi condotta dal Papa: secondo alcuni autori, "il ruolo chiave nella vita morale sarebbe da attribuire ad una 'opzione fondamentale', attuata da quella libertà fondamentale mediante la quale la persona decide globalmente di se stessa, non attraverso una scelta determinata e consapevole a livello riflesso, ma in forma 'trascendentale' e 'atematica'. Gli atti particolari derivanti da questa opzione costituirebbero soltanto dei tentativi parziali e mai risolutivi per esprimerla, sarebbero solamente 'segni' o sintomi di essa. Oggetto immediato di questi atti, si dice, non è il Bene assoluto (di fronte al quale si esprimerebbe a livello trascendentale la libertà della persona), ma sono i beni particolari (detti anche 'categoriali')."(Enc. Veritatis splendor, n. 65). *si v. 208*

251. Quali le conseguenze di simile impostazione? "Si giunge ad introdurre - prosegue il Papa (ibid.) - una distinzione

tra l'opzione fondamentale e le scelte deliberate di un comportamento concreto, una distinzione che in alcuni autori assume la forma di una dissociazione. ... Sembra così delinearsi all'interno dell'agire umano una scissione tra due livelli di moralità: l'ordine del bene e del male, dipendente dalla volontà, da una parte, e comportamenti determinati, dall'altra, i quali vengono giudicati come moralmente giusti o sbagliati solo in dipendenza di un calcolo tecnico della proporzione tra beni e mali 'premorali' o 'fisici', che effettivamente seguono all'azione. ... L'esito al quale si giunge è di riservare la qualifica propriamente morale della persona all'opzione fondamentale, sottraendola in tutto o in parte alla scelta degli atti particolari, dei comportamenti concreti".

252. E Rahner che cosa dice? Esattamente queste cose: "Nella sua essenza originaria la libertà non è la facoltà di fare o tralasciare arbitrariamente questa o quella cosa di natura categoriale, bensì la struttura fondamentale del soggetto nella sua trascendentalità, in cui egli dispone di se stesso in ordine alla propria validità definitiva" (Dio e rivelazione, Ed. Paoline, Roma 1981, p. 355). "In una maniera radicale incontriamo dappertutto Dio ... in forma inespressa, atematica, non oggettivata e non detta. ... Ciò non esclude che abbiamo l'obbligo di procedere ad una tematizzazione. Questa però non ci offre in maniera originaria la relazione con Dio nella nostra libertà, bensì è la tematizzazione e l'oggettivazione del riferimento della nostra libertà a Dio" (Corso fondamentale sulla fede, Ed. Paoline, Roma 1978, p. 138).

253. "La libertà è il contenuto di un'esperienza trascendentale soggettivale e non un dato isolabile della nostra empiria oggettiva" (Ibid., p. 141). "L'uomo non è in grado di ripensare oggettivamente, in modo adeguato e con assoluta certezza, la decisione presa dalla sua libertà. ... La libertà è genuina soggettività, e questa a sua volta - in sé e nella sua consapevolezza - è una realtà antecedente e più originaria di quanto non lo sia l'elemento positivo" (cioè categoriale) "sussistente, oggettivo che può venire chiaramente determinato in base ad un sistema preesistente di coordinate, fatto di concetti universali" (Nuovi saggi, I, Ed. Paoline, Roma 1968, p. 320). "La libertà non è un dato della psicologia empirica" (categoriale) ... La libertà precede tale esperienza oggettiva, e vien sempre concepita come il quadro strutturale dell'esperienza trascendentale, in cui il soggetto è liberamente conscio di se stesso e consapevole di non essere affatto oggettivabile" (Ibid., pp. 318-319).

254. "La libertà di scelta può apparire come una tipica proprietà esclusiva del singolo atto. ... Un simile concetto della libertà di scelta sminuzza la libertà, polverizzandola nella sua realizzazione, riservandola esclusivamente ai singoli atti umani. ... Guardando invece le cose dal punto di vista cristiano e ricordando che l'uomo, mediante la libertà, può decidere e disporre di tutto se stesso in maniera definitiva, ... la libertà ... assurge a nota trascendentale della stessa esistenza umana" (Ibid., p. 308). "Dal punto di vista cristiano la libertà non può venir considerata come la facoltà - di per sé neutrale - di poter fare questa o quell'altra cosa a piacere, in una temporalità che verrebbe interrotta dall'esterno; ... la libertà è invece la facoltà di poter realizzare se stessi una volta per sempre" (Ibid., p. 306). "Vorrebbe dire disconoscere l'essenza della libertà, l'ostinarsi ad intenderla come una mera facoltà di scelta tra singoli oggetti esistenti 'a posteriori'" (categoriali), "tra i quali, accanto a tanti altri, si troverebbe anche Dio, sicchè, tra gli oggetti, egli sosterebbe una parte specialissima nella scelta operata da questa libertà" (Ibid., p. 300). "La libertà è, per sua stessa origine, libertà di dire 'sì' o 'no' a Dio, e quindi libertà del soggetto nei confronti di sé medesimo" (libertà trascendentale). "Se la libertà fosse una libertà indifferente di fronte a qualsiasi cosa" (categoriale), "sarebbe una ripetizione prolungata sino all'infinito della stessa cosa o del suo contrario" (Ibid., p. 304).

255. Da questi brani di Rahner possiamo vedere come la descrizione di Papa Wojtyła della "libertà trascendentale" e della "libertà categoriale" o "di scelta" coincida esattamente col pensiero di Rahner, il quale usa anche la stessa espressione di "opzione fondamentale" (Nuovi saggi, I, pp. 310-311). La libertà trascendentale, per Rahner, è moto di "trascendenza" del soggetto verso Dio, autotrascendimento "originario, apriorico ed atematico", che egli chiama anche "esperienza trascendentale". È questa, anche l'"opzione fondamentale". Essa dunque precede l'esperienza sensibile - quella che egli chiama l'"empiria, l'aposteriori, l'oggettività, la categorialità". La libertà di scelta si pone, per lui, a questo livello.

256. Dio, per Rahner, non è propriamente oggetto di scelta, ma è termine ed "orizzonte" dell'autotrascendenza, che costituisce per lui la stessa essenza dell'uomo: l'uomo è per sua natura trascendenza verso Dio, per cui Rahner arriva a dire che anche chi pecca o rifiuta Dio (anche l'ateo) è comunque sempre orientato a Dio, ed anzi "circondato e avvolto" dalla grazia divina. La conoscenza e la "scelta" di Dio, dunque, per Rahner,

non avvengono in modo concettuale o, com'egli dice, "tematico o categoriale", ma avvengono per "esperienza apriorica ed originaria", quindi in modo immediato e non concettuale o, com'egli dice anche, "preconcettuale", perchè la concettualizzazione avviene successivamente, ma come espressione inadeguata, relativa e sempre rivedibile dell'esperienza originale ed atematica.

257. Il livello di esistenza "categoriale", per Rahner, come abbiamo potuto vedere dai passi citati, non è propriamente libero - e ciò coincide con l'analisi del Papa - o se lo è, ciò avviene in quanto nell'attività categoriale si esprime, ma sempre inadeguatamente, l'opzione fondamentale e l'esperienza trascendentale. Ne viene che una scelta categoriale, un singolo atto relativo ad un bene concreto e particolare, non ha valore morale in se stesso, ma lo ha solo nella misura in cui riflette la sincerità e l'intensità dell'esperienza trascendentale - e anche in ciò possiamo riscontrare la corrispondenza con quanto dice il Papa.

258. Ma che avviene da tutto ciò? Che per Rahner non esistono finalità intermedie dell'azione, attinenti per es. a valori umani oggettivi, universali ed immutabili, dotati di intrinseca dignità morale, e tali quindi da specificare la qualità morale dell'azione o della scelta che ad esse si riferiscono. Al contrario, tutta l'autentica sostanza della vita morale si gioca in questo ineffabile ed inverificabile rapporto con Dio, esperienza apriorica ed originaria che struttura la stessa essenza dell'uomo, la quale pertanto appare anch'essa ineffabile e non concettualizzabile. Certamente, la categorialità viene ammessa, non però come facente parte del mondo vero della libertà, ma al contrario è posta nell'ambito della necessità, dell'"empiria", dell'incertezza e del relativo. E', per Rahner, il mondo della "natura", che si presenta non come dotato di leggi proprie che l'uomo deve rispettare, ma al contrario come una specie di "materia prima" che sta alla libertà umana plasmare e modellare a piacimento.

259. Per chiarimenti ed ulteriori verifiche di quanto qui affermato sul pensiero rahneriano, mi permetto di rinviare ai miei seguenti studi: La "rivelazione originaria di Karl Rahner, in Sacra Doctrina, n.6 (1985), pp.537-559; Karl Rahner e il cristianesimo, in Sacra Doctrina, n.1 (1989), pp.93-135; L'antropologia di Karl Rahner, in Sacra Doctrina, n.1 (1991), pp.28-55; Analisi critica del pensiero di Karl Rahner, corso allo STAB, Bologna 1992,

LEZIONE VII  
LA LEGGE MORALE

legge & legge raccolto  
leggere & legge

1. Definizione generale

260. Nel linguaggio comune, quando parliamo di "legge", intendiamo soprattutto due cose: la "legge" dal punto di vista civile-giuridico - per es. la "legge dello Stato", le "leggi di pubblica sicurezza", la "legge sui pensionati" -; oppure intendiamo le leggi fisiche, come per es. le leggi della termodinamica, la legge di gravitazione, la legge di ebollizione dell'acqua, ecc. La "legge morale" ha a che fare con questo tipo di leggi? E se sì, in che modo?

legge  
agire  
(rispetto)

261. Vediamo innanzitutto che cosa intendiamo per "legge" in questi casi; ci accorgeremo che essi sono casi particolari di un concetto vastissimo di "legge", un concetto metafisico ed analogico; dopodichè potremo dare una definizione propria di legge morale, facendo notare la semplice somiglianza analogica che questa ha con la legge intesa nel senso giuridico o fisico.

tecnol.  
artist.  
regole della  
meditazione  
dell'opera  
(fare)  
matem.

262. Che cosa è la legge civile? E' una disposizione stabile, emanata dalla pubblica autorità, e munita di sanzione penale, la quale regola la condotta dei cittadini o di una categoria di cittadini in vista del bene comune. Che cosa è invece una legge fisica o del mondo fisico? E' un procedimento stabile, che esprime il rapporto tra due o più fenomeni fisici secondo il principio di causa ed effetto.

regole per  
il calcolo  
di rapporti  
quantitativi  
(aritmetica)  
matematica

263. Una prima cosa che possiamo notare, dall'analisi di queste definizioni, è che per "legge", in generale, possiamo intendere tre cose: 1) un' intenzionalità razionale regolatrice (separata o immanente al soggetto regolato dalla legge); 2) un procedimento reale effettivo (regolato dalla legge); 3) una formulazione o rappresentazione concettuale della legge (in colui che conosce e pratica la legge).

ordine  
regole  
razionale  
che deriva  
qualcosa  
di nuovo  
monte

264. Nel caso della legge civile, il punto (1) si trova in un soggetto (il legislatore o l'autorità) realmente distinto dal soggetto sul quale poggiano sia il punto (2) che il (3) (il suddito). Nel caso invece della legge fisica, è il punto (1) e il punto (2) che si trovano assieme nel medesimo soggetto (il procedimento o fenomeno fisico), realmente distinto dal soggetto del punto (3) (lo scienziato che formula la legge).

legge 12  
volare

265. Chiediamoci ora: che cos'hanno in comune le due definizioni della legge al n. 262? I seguenti caratteri: la legge, nel senso più generale (metafisico) è: 1) un ordinamento razionale (disposizione regolatrice o procedimento se-

legge intesa  
legge morale  
legge fisica  
impulso  
legge dell'opera  
matematica

condo il principio di causa ed effetto); 2) stabile (con caratteri di universalità, necessità ed invariabilità);  
3) richiedente un principio regolatore (intenzionalità regolatrice, autorità o legislatore) e un soggetto regolato (mondo fisico) o regolabile (suddito).

fare (ante)  
accademia (ristorante) Colade

85/I

266. Abbiamo così una definizione metafisica, analogica, della legge: ordinamento razionale stabile che regola il processo o l'agire della realtà. Essa vale per regolare la azione tanto degli agenti fisici quanto di quelli spirituali. La legge non riguarda tanto l'essere, quanto piuttosto l'agire. Ora, siccome la filosofia morale s'interessa dell'agire dell'uomo, ecco come la filosofia morale è strettamente interessata alla nozione di legge.

267. Ovviamente, siccome si tratta della condotta umana, la nozione di legge che interessa la filosofia morale sarà molto più quella tratta dalla giurisprudenza o dalla vita civile, che non quella propria del mondo fisico, per cui, quando parleremo di legge morale naturale, dovremo accuratamente distinguere questo tipo di legge morale dalle leggi del mondo fisico.

268. La legge morale, come la legge civile, è una legge spirituale; per cui da tal punto di vista, la legge civile è molto più vicina a quella morale che non a quella del mondo fisico (si tratti di leggi fisiche, matematiche, biologiche o psicologiche-animali). Le leggi spirituali sono leggi del pensiero e della volontà: esse regolano e comandano il procedere dello spirito verso il vero ed il bene; e se sono il pensiero e la volontà dell'uomo ad essere così regolati, evidentemente si tratterà di quel vero e quel bene che fanno la perfezione e la felicità dell'uomo.

269. Che differenza c'è, allora tra la legge morale e la legge civile? C'è differenza sotto quattro punti di vista: 1) il legislatore; 2) il contenuto della legge; 3) la conoscenza della legge; 4) la sanzione della legge.

270. (1) Il legislatore della legge morale è la ragion pratica, in quanto partecipa della Ragione divina (o Legge eterna); mentre il legislatore della legge civile è la pubblica autorità o il magistrato; (2) il contenuto della legge morale è dedotto dai fini della natura umana come tale, per cui è universale ed invariabile, come sostanzialmente lo è la natura umana in tutti e singoli gli individui umani; mentre il contenuto della legge civile è un'applicazione della legge morale secondo il variare delle circostanze in ordine alla promozione, mantenimento e difesa dell'ordine

7. un'la  
1. 1. 1. 1. 1.

1. 1. 1. 1. 1.  
1. 1. 1. 1. 1.

1. 1. 1. 1. 1.  
1. 1. 1. 1. 1.

1. 1. 1. 1. 1.  
1. 1. 1. 1. 1.



bilità di respingere la proposta della legge e di agire al trimenti o contro di essa. Certamente anche un agente fisico ha la possibilità di agire in contrasto con le leggi della propria natura: un animale malato non può certamente a vere quella condotta normale, che corrisponde alle leggi del suo comportamento; ma questo difetto, nell'animale, è a sua volta provocato da fattori (per es. i germi di una malattia) che l'animale non ha liberamente scelto, per il semplice fatto che è naturalmente incapace di scelte volontarie.

274. La legge morale è certamente principio efficiente del retto agire umano, ma non allo stesso modo di una legge, poniamo, meramente biologica o psicologica: questa causa l'effetto in modo deterministico e necessario e quindi in ogni caso; la legge morale indubbiamente sollecita il volere, lo attira, lo stimola, ma non lo determina all'azione; la determinazione all'azione viene, come abbiamo già visto nelle lezioni precedenti, dalla libera mozione che la volontà dà a se stessa. Per questo l'efficienza della legge morale non è assoluta, ma relativa alle disposizioni della volontà del soggetto che deve obbedire alla legge: è efficiente se e nella misura in cui la volontà del soggetto acconsente che sia efficiente. Per questo, mentre le leggi degli agenti fisici regolano la loro condotta in modo fisso, invariabile, e quindi prevedibile, la condotta umana, in quanto libera, anche se consolidata da lunghe abitudini, è in linea di principio imprevedibile, e può riservarci sempre delle sorprese, nel bene come nel male.

275. Un altro carattere della legge morale è la sua obbligatorietà, che esamineremo meglio nella prossima lezione dedicata al tema del dovere. Dire infatti che l'uomo deve obbedienza alla legge morale o che essa costituisce il dovere morale dell'uomo è come dire che essa è obbligatoria. Si può anche dire che la legge morale è un qualcosa di doveroso o che semplicemente si identifica col dovere.

276. La legge morale è indubbiamente un limite alla libertà; essa in qualche modo vincola, "lega" la libertà. La parola stessa "legge" probabilmente viene dal lat. "ligare" = "legare". La legge morale stabilisce al nostro agire una "necessità", che è connessa col concetto dell'"obbligo" (anche questo termine ha relazione col legare: dal lat. "ob-ligo" = "lego-verso"). La legge morale pone indubbiamente alla nostra azione dei precisi confini, che non devono essere travalicati, se non vogliamo commettere il male ed andare incontro a spiacevoli o anche tragiche conseguenze.

277. L'obbedienza alla legge morale certamente implica delle rinunce; impone di abbandonare certe possibilità; re

stringe lo spazio di una certa libertà (il libero arbitrio), ma in vista di una libertà più alta e più vera, che è libertà dalla schiavitù alle passioni, libertà dal cattivo volere, ciò che il Vangelo chiama semplicemente "libertà dal male" e dal "peccato". La libertà confinata nell'ambito del retto agire è massima libertà, per il fatto che essa porta a perfezione la naturale tendenza della volontà verso il bene; ora, come ormai sappiamo bene, la libertà è proprietà essenziale della volontà, per cui la libertà, realizzandosi esclusivamente nel vero bene, non fa altro che il bene della volontà e, con ciò stesso, il bene dell'uomo. Viceversa l'azione cattiva falsifica la libertà di una volontà che è per natura fatta per conseguire il bene e che, se si decide al male, lo fa solo in quanto presenta a se stessa il male sotto l'apparenza del bene.

*intrinseca TORAH*

278. Ora la legge morale ha precisamente il compito di indicare alla volontà (e quindi all'uomo) il vero bene. La volontà, come tale, tende al bene solo in un senso generico ed astratto, ed ha per sé la possibilità di orientarsi anche al male sotto le specie del bene. Ma qual è il principio, la molla, l'incentivo che guida il volere verso il vero bene? Appunto la legge morale conosciuta dalla retta ragion pratica, ed incarnata in un comando preciso dell'intelletto prudenziale, che prescrive alla volontà nella concretezza delle situazioni: "Fà questo! Non far quello!".

279. Scopo della legge morale è dunque quello di guidare l'uomo, mediante l'obbedienza alla legge, la conseguimento dei veri fini della sua natura, la vero bene dell'uomo, e quindi alla vera felicità. L'obbedienza alla legge morale è fine a se stessa? E' già premio a se stessa, come vuole Kant? In certo senso sì, in quanto tra l'obbedienza alla legge ed il conseguimento della perfezione umana può non esserci alcun intervallo, alcuno stacco: tuttavia esistono anche delle catene di valori, delle catene di fini subordinati ad un fine ultimo: nel qual caso, obbedire alla legge che fa conseguire un fine subordinato, non può non diventar mezzo per raggiungere il fine ultimo: non per questo viene meno la "purezza dell'azione morale", come sembra volere Kant.

280. Il comando primario ed originario della legge morale, quello che implicitamente contiene tutti gli altri, ed al quale tutti si riducono, è un comando semplicissimo a tutti noto al primo svegliarsi della coscienza morale: "fà il bene ed evita il male". Si tratta di un principio primo, del cardine di tutta l'azione volontaria, inestirpabile, quindi, dal cuore umano e dal volere, per quanto corrotti e perversi sia

*principio di non-contraddizione  
- amore-bene - appetizione amore  
- odio-male - rifiuto per il nemico*

no. È questo fondamentale principio che illumina l'intelletto pratico e la volontà nella ricerca e nella determinazione del bene in concreto. Tale principio comporta un concetto universalissimo ed analogico del bene, che discende direttamente dalla concezione metafisica del bene come proprietà trascendentale dell'ente. Si potrebbe quindi chiamare il concetto del "bene morale trascendentale".

281. Ma il bene reale, quello del quale s'interessa la morale in quanto guida dell'azione, dev'essere un bene concreto, perchè le azioni (a differenza delle nozioni della mente che astraggono dalla spazio e dal tempo) avvengono sempre nella concretezza e nella singolarità dell'esistenza quotidiana. La legge morale, quindi, non ha evidentemente solo il compito di indicare all'intelletto ed alla volontà questo contenuto, questa meta universalissimi, ma anche astrattissimi; essa ha anche il compito essenziale di mediare tra quella somma astrazione e l'esistenza concreta, proponendo dei contenuti meno astratti, e quindi non ancora del tutto concreti, i quali però, come per gradi discendenti, si avvicinano sempre più alla vita concreta, fino a giungere, col comando della prudenza, a quel precetto concretissimo - "fà questo! Non far quello!" - che conferisce l'intelligibilità morale dell'azione che viene conseguentemente compiuta dalla volontà, determinata appunto da quel concreto giudizio pratico.

282. La legge morale trae i suoi contenuti determinati dalla conoscenza filosofica della natura umana nella sua essenza e nella sua condizione storico-fattuale; ma la conoscenza morale semplicemente filosofica è ancora troppo astratta, e quindi, utile sì ed anche necessaria, ma ancora insufficiente a illuminare concretamente sul da farsi: ecco allora l'intervento di altri livelli più concreti di conoscenza - oggi assai numerosi e diversificati, come per es. le scienze umane, la sociologia, il diritto, le consuetudini, la psicologia sperimentale, la storia della cultura e del costume, le convenzioni sociali, le norme della buona educazione, ecc. - che ci aiutano a comprendere con maggior precisione quali sono le esigenze della legge morale nelle varie e spesso imprevedibili circostanze che ci si presentano.

283. La legge morale, quindi, non corrisponde soltanto ad una generica inclinazione della volontà verso il bene astrattamente inteso dall'intelletto, ma anche a specifiche inclinazioni, aspirazioni e tendenze, a specifici bisogni materiali e spirituali appartenenti alla natura ed alla condizione umana, nonché a bisogni, tendenze ed aspirazioni particolari, ed estremamente diversificati tra individuo ed individuo, ed anche, nel corso del tempo e nelle varie circostanze, nello

individuo stesso.

284. Tutte quelle inclinazioni, forze ed attività fisiche, psichiche ed intellettuali che sono governabili dalla volontà (e che abbiamo visto nelle lezioni precedenti), sono altrettanto governabili e da governarsi da parte della legge morale, la quale, nelle sue concrete e specifiche direttive, ha un'indicazione da dare a ciascuna di esse, in vista del suo corretto funzionamento in se stessa ed in rapporto alle altre, ed in vista del bene complessivo dell'agente morale, cioè dell'uomo.

285. Il dettato della legge morale corrisponde armoniosamente a tutte queste esigenze ed inclinazioni, quando esse sono sane ed autentiche; ma poichè purtroppo, come abbiamo rilevato più volte, la nostra natura, in se buona, è tuttavia difetto, nella vita presente, difettosa in molti punti e per molti versi inclinata al male, ecco che la legge morale, avendo il compito di indicarci il nostro vero bene sotto tutti i punti di vista, ha anche il compito, con la necessaria collaborazione della buona volontà - e, come insegna la teologia morale cristiana, della grazia divina - di correggere le cattive inclinazioni, di reprimere moti ed impulsi disordinati, di colmare difetti e lacune, di moderare e mitigare eccessi ed esagerazioni o, per usare il linguaggio di S. Giovanni Battista, di "abbassare i colli e colmare le valli".

286. Da questo punto di vista ha ragione Kant nel dire che la nostra condotta morale non deve essere motivata dall'ascolto delle nostre inclinazioni, dei nostri impulsi sensibili, dei nostri gusti e sentimenti, ma dall'obbedienza alla legge morale rispettata per se stessa, perchè solo così possiamo vincere le cattive inclinazioni, rispettare l'universalità e l'oggettività del precetto morale ed evitare l'arbitrio, il soggettivismo e, in definitiva, la colpa morale.

287. Kant tuttavia sembra esagerare nel sottolineare il fatto che la nostra condotta morale dev'essere motivata da considerazioni razionali ed intellettuali (il rispetto della legge come dovere categorico): indubbiamente esse devono avere il primato, fare da guida e decidere in ultima istanza circa la condotta che dobbiamo tenere; tuttavia non si vede perchè la considerazione di un nostro giusto interesse, il desiderio di soddisfare un legittimo bisogno o una retta inclinazione sensibile, l'aspirazione alla felicità o al benessere, le esigenze di nostri gusti e sentimenti personali non possano e non debbano concorrere, anche se subordinatamente, non dico solo a motivare la nostra azione morale, ma anche a determinare e precisare il contenuto stesso della legge

dove non sempre  
ed non  
al super  
legge morale  
religiosa

proprio nel suo valore assoluto e categorico.

288. Non c'è dubbio, infatti, come ritiene Kant, che l'imperativo della legge morale è un imperativo assoluto e categorico, che non ammette eccezioni, dispense o attenuazioni, ma Kant non pare dare una spiegazione plausibile di questo fatto: egli riconosce sì, e giustamente, che la legge morale appartiene ad un mondo "sovrasensibile", ideale e noumenico, che è indipendente dalle contingenze e dalla caducità dei fenomeni sensibili posti nello spazio e nel tempo, un mondo caratterizzato, quindi, dall'universalità, dalla necessità e dall'immutabilità. Kant, sebbene fosse uno spirito poco religioso, non disdegna tuttavia di chiamare "santa" la legge morale e di porla in un mondo "celeste", anche se dobbiamo prendere questa espressione kantiana più in un senso metaforico che reale.

autonomia  
Apriori  
S.P. 104

289. È altrettanto vero, come sostiene Kant, che noi scopriamo la dignità e la "maestà" di questa legge non guardando al di fuori di noi, nella natura fisica che ci circonda, ma guardando nel nostro intimo, nella nostra coscienza; così Kant vorrebbe parlare di "motivazione interna" e non di "motivazione esterna" del nostro agire, perché la sua legge - la legge morale - non starebbe "fuori" ma "dentro" di noi: da qui il famoso concetto dell'"autonomia" della ragion pratica kantiana, nemica dell'"eteronomia": concetto che ha provocato, da una parte, reazioni polemiche di chi ha veduto (come per es. Maritain) il rifiuto di una fondazione teologica della morale; mentre dall'altra ha sollecitato un'estremizzazione immanentistica che sfocerà nella morale di un Fichte, di un Marx, o di un Nietzsche.

autonomia

290. Secondo me, non bisogna disgiungere questo concetto di "autonomia" - se vogliamo comprendere veramente il pensiero kantiano - dalla funzione teologica della ragion pratica kantiana, la quale, come si sa, esige l'esistenza di Dio proprio come fondamento dell'assolutezza dell'istanza morale. Questo accostamento, che inserisce l'"autonomia della ragion pratica" nel più ampio contesto del pensiero kantiano, penso possa esser tale da farci intendere l'"apriori" e l'interiorità della legge morale più sul solco della tradizione agostiniana, che non in relazione ai successivi sviluppi immanentistici, che pur pretenderanno di richiamarsi a Kant. Per questa interpretazione che tenta di conciliare l'autonomismo morale kantiano con l'istanza religiosa kantiana, cf O. Carpi, E. Kant: dalla critica alla metafisica della moralità, Ed. V.A. E.-ESD, Bologna 1988, dove la morale kantiana è vista come "laica", ma non priva di un aggancio con la trascendenza religiosa.

291. Non c'è dubbio, comunque, che la concezione kantiana della legge morale - per certe espressioni usate da Kant - si presti ad un'interpretazione quanto meno razionalistica e formalistica, in coerenza coi presupposti idealistici ed aprioristi, che sembrano diffidare da una conoscenza realistica ed oggettiva della natura umana e delle sue inclinazioni e finalità essenziali: da qui la necessità, posta da Kant, di limitare il valore ed il motivo morale della legge alla sua "forma", vista come universale ed oggettiva, tralasciando la "materia", considerata come sorgente di soggettivismo morale. Questa è almeno la critica di Maritain (cf La filosofia morale, Ed. Morcelliana, Brescia 1971, c. VI).

292. Di fatto Kant, nei suoi scritti morali (Critica della ragion pratica, Ed. Laterza, Bari 1979; Lezioni di etica, Ed. Laterza, Bari 1971; La metafisica dei costumi, Ed. Laterza, Bari 1973), mostra un vivo senso di concretezza, portando spesso esempi, che ci fanno comprendere come poi in effetti - al di là del suo "formalismo" - egli fosse assai sensibile alle finalità ed ai valori specifici della natura umana, e quindi alla "materia", ossia ai contenuti determinati della legge morale, che egli sa riconoscere con esattezza e coscienza.

293. Credo che in sostanza una preoccupazione fondamentale di Kant sia stata quella di sottolineare il primato del bene onesto, come contenuto della legge morale, al di là ed al di sopra dell'utile e del piacevole. È vero che Kant usa poco o nulla questa espressione, e preferisce parlare del "dovere" o della stessa "legge morale" o della "forma" della legge: ma se poi andiamo a vedere che cosa intenda con queste espressioni, facendo attenzione agli esempi che egli ci porta, ci accorgeremo che questa "forma apriori", più una vuota forma, è in realtà un ideale morale, e quindi ciò che, col linguaggio scolastico tradizionale, possiamo chiamare fine o bene onesto.

294. Padre Alberto Galli (cf i suoi numerosi studi su Sacra Dottrina, e per es.: La legge morale, nel n. 5 del sett. - ott. 1985 e nel n. 6 del nov. - dic. 1985) nella distinzione kantiana fra il "trascendentale" (noumenico, personale) ed il "categoriale" (fenomenico, sensibile) l'ispirazione di una larga parte della teologia morale contemporanea, che distingue lo ambito del "soggettivo", che sarebbe quello della "persona" intesa come "coscienza-libertà-relazione" - unico ambito della moralità, e quindi della legge morale - dall'ambito dell' "oggettivo", che sarebbe l'orizzonte dei fenomeni e delle "cose", dove regnerebbe un determinismo estraneo alla sfera della libertà, e quindi della legge morale.

295. In questa visuale dell'attività morale la legge morale si presenta come una mera determinazione della ragione e della volontà o - come si dice anche - della "coscienza" o della "persona" (che del resto vengono identificate), a prescindere da considerazioni relative a finalità fisicopsichiche della persona, le quali, appartenendo all'ambito dei "fenomeni" o della "natura" (sensibile), sono considerate come estrane all'ordine morale, e quindi non qualificate per costituire un fondamento per la legge morale. Viceversa, in questo ambito "fenomenico" e "naturale", all'uomo sarebbe concesso un potere di intervento, di utilizzazione o di modificazione, la cui norma sarebbe data soltanto dalla libera iniziativa della "persona".

296. Un "personalismo" di questo genere, che trova per es. in un Rahner un suo tipico ed eminente esponente (cf. lez. prec. n. 8) non ha nulla a che vedere con un personalismo autentico (rappresentato, per es., da un Maritain), che non manca di soddisfare l'esigenza personalistica di dare, in morale, la dovuta importanza a fattori come quello della coscienza, della libertà, della creatività e della padronanza nei confronti del mondo fisico, ma nel rispetto dell'universalità e dell'oggettività della legge morale, che ha il compito di regolare non solo la dimensione interiore, ma anche quella fisico-corporale e sociale della persona, prendendo indicazioni dalle stesse inclinazioni naturali del soggetto umano.

### 3. L'applicazione della legge morale .

297. Un problema che le attuali tendenze personalistiche hanno acuitizzato (e che è rilevato anche dal Papa nell'enciclica Veritatis splendor) è quello di come conciliare l'aspetto di universalità ed immutabilità della legge morale, con l'esigenza di concretezza e di singolarità, che sono legate all'essenza stessa dell'agire e della persona.

298. A questo problema si associa quello dell'astrattezza della legge morale, soprattutto nei suoi principi più generali (come per es. la cosiddetta "legge morale naturale", che vedremo più avanti), per cui si tende a vedere questa forma della legge come un qualcosa di estremamente lontano dalle esigenze concrete della prassi, un dato vago e indeterminato, incapace di produrre degli effetti pratici efficaci e rilevanti, quando non la si vede come una specie di quadro di riferimento meramente logico, senz'alcun aggancio con la realtà della vita morale di tutti i giorni.

299. Queste vedute sono spesso il frutto di una mentali-

1955 {  
tà fenomenologico-esistenzialista, che già a suo tempo, negli anni cinquanta, produsse la famosa "etica della situazione", condannata da Pio XII, e che oggi si presenta con riferimenti a nuove categorie, come quella dell'"esperienza atematica" o del cosiddetto "circolo ermeneutico", di estrazione heideggeriana-gadameriana.

300. Questa mentalità prova un'inguaribile ripugnanza per il processo astrattivo del pensiero, ritenendo che la nozione astratta come tale non possa rispecchiare il reale, e rifuggendo quindi dallo sforzo di astrarre l'essenza universale dal particolare, che invece si vorrebbe vedere come il vero oggetto del sapere, in particolare del sapere antropologico e morale. Ora, non c'è dubbio che il giudizio morale operativo deve saper scendere al concreto, ma applicando dei principi universali - appunto la legge morale -, che sono percepibili solo per mezzo di un opportuno processo astrattivo, e che inevitabilmente si presentano alla nostra mente come nozioni astratte, ma non per questo gratuite o inoperanti o addirittura false.

301. La tendenza esistenzialistica, oggi presente anche in morale, tende a contrapporre universale e singolare, essenza ed esistenza, astratto e concreto, immutabile e storico, dando preferenza quasi esclusiva al secondo termine di ciascuna di queste coppie, quando invece bisognerebbe ricordare che, in realtà, il primo termine di ognuna di tali coppie è precisamente fatto per collegarsi al secondo.

302. Un "punctum dolens" dell'attuale riflessione morale, collegato a come rapportare la norma universale con le esigenze singole ed irripetibili, creative ed originali dell'azione e della persona, è quello di come concepire l'elaborazione e la costruzione pratica dell'azione morale onesta. Come si stabilisce, in pratica, il bene morale? Quali vie, quali criteri, quali mezzi seguire? Come fare? Spesso, a tal proposito, si nota una ripugnanza ad assumere il principio classico, che dice: "occorre applicare la legge o il principio universale al caso o alle circostanze particolari". Questo semplice termine "applicare" sembra che oggi dia fastidio o quanto meno appaia insufficiente a molti moralisti. Si esige "qualcosa di più", come nota giustamente il Padre Mullady nelle prime pagine del suo libro che ho già citato. Anche qui, un tipico esponente di questo modo di vedere, è il Rahner, citato appunto da Mullady.

303. Il limitarsi ad applicare la legge generale al caso particolare pare oggi a molti moralisti un processo meccanico e deresponsabilizzante, che non lascia spazio alla crea-

tività ed all'inventiva della persona, nè le dà spazio per soluzioni nuove nei casi non previsti dalla legge. Se non si nega apertamente l'opportunità, in alcuni casi, di sopraggiungere al dettato della legge, per soluzioni chiaramente diverse, si sente comunque il bisogno di "aggiungere" qualcosa di "personale" al semplice dettato della legge, come se, tutto sommato, il contenuto di questa fosse insufficiente e bisognoso di un'integrazione.

304. Sembra di notare, in questo modo di vedere, un'applicazione in campo morale della dottrina scotistica dell'"haecceitas", per la quale la singularità dell'atto umano verrebbe a contenere un'ulteriore intellegibilità o formalità rispetto alla semplice forma specifica dell'atto stesso, come applicazione del dettato della legge, come se la forma essenziale dell'atto umano regolato dalla legge, individualizzandosi in quel dato atto umano, anzichè restringersi, si arricchisse di una forma ulteriore, appunto l'"haecceitas" di quell'atto umano concreto. Ma ciò suppone, in Scoto, il dare una specie di formalità o attualità o intellegibilità alla materia individuale (in tal caso l'individualità propria di quell'atto): cose che la materia come tale non possiede, altrimenti, appunto, non sarebbe più materia ma forma.

305. Il problema, secondo me, è quello di chiarire il concetto di "applicazione": occorre in certo qual modo esorcizzarlo, e ci accorgeremo di trovare così, la conciliazione tra il carattere universale della legge ed il carattere concreto dell'azione reale, e comprenderemo anche come il dovere morale e la vera affermazione della persona nell'azione si esauriscono in una sana applicazione della legge, nè altro può o deve richiedersi in aggiunta.

306. Applicare la legge al caso particolare significa semplicemente che l'atto concreto che io pongo in essere deve trarre la sua intellegibilità morale (e quindi il suo valore morale) dallo stesso contenuto intellegibile della legge: l'atto umano concreto, insomma, ha sempre e comunque una forma o un'essenza intellegibile, che è ciò in riferimento a cui noi giudichiamo del valore morale di quell'atto (buono o cattivo che sia). Dire che quell'atto è "applicazione" della legge non significa altro che dire che la forma di quell'atto non è altro che la forma o essenza intellegibile espressa dal contenuto o dettato della legge, rivestita degli elementi materiali particolari (se ci sono) o comunque dei caratteri e delle circostanze proprie di quell'atto posto in essere.

307. Se l'atto è informato dalla forma della legge, di

contenut.

quale altra forma, di quale altra "haecceitas" esso dovrebbe aver mai bisogno? La sua forma, certo, è individualizzata: non è la forma della legge in quanto contenuto astratto del pensiero; ma l'individualizzazione gli viene dai dati particolari materiali e comunque circostanziali. Se io restituisco un debito, potrò farlo di sera o di mattina, con un assegno o in contanti, volentieri o malvolentieri: ma tutte queste circostanze non aggiungono nulla di formale alla sostanza dell'atto come applicazione del dovere (legge morale) che prescrive di pagare i debiti. Certamente le circostanze hanno la loro importanza e incidono sul valore morale di quanto ho fatto: forse avrei fatto meglio a pagare di mattina piuttosto che di sera; e certo avrei dovuto fare il mio dovere volentieri. Ma queste modalità dell'atto non aggiungono nulla di sostanziale all'atto stesso, nessuna forma che ne precisi la specie, ma delle semplici forme accidentali.

308. La virtù morale, dunque, non chiede nulla di più che una corretta e buona applicazione della legge. Vi possono essere applicazioni più o meno buone; vi possono essere applicazioni false, apparenti o sbagliate: ma applicare la legge è tutto quello che devo fare; nè questo offende affatto la mia facoltà o diciamo pure il mio dovere di dare a ciò che faccio un mio "timbro" o stile personale; ciò del resto è del tutto normale ed inevitabile; nè ha di per sé un particolare valore morale, ma semmai ha un valore estetico o psicologico. L'importante è che io abbia cura che le circostanze che dipendono da me concorrano alla bontà dell'atto, in modo che io applichi la legge nel modo migliore possibile: ma anche ciò che dà al mio atto la sua concretezza (appunto le circostanze) non aggiunge una forma ulteriore all'applicazione della legge, ma al contrario deve servire per una sua buona e piena applicazione.

309. Indubbiamente nell'applicare la legge bisogna evitare rigidezze, meschinità e farisaismo: ciò che di recente si è convenuto di chiamare "legalismo" o "giuridismo": la applicazione della legge dev'essere intelligente: a volte sarà più elastica, a volte più precisa o più rigida: sono modalità che non si possono fissare apriori, ma dipendono da ciò che è richiesto dalle circostanze, che vanno lette con attenzione. Ma tutto si riduce sempre al medesimo ed unico problema: applicare bene la legge: non c'è altro da fare; e questa è la maniera migliore per affermare l'originalità (se tanto ci teniamo) della nostra personalità: attenzione però agli esibizionismi: l'azione morale non è una recita teatrale e l'estetismo morale è una falsificazione della vera moralità.

LEZIONE VIII

IL DOVERE

1. L'obbligatorio e il facoltativo

310. La legge morale presenta alla volontà il vero bene da mettere in pratica, il bene onesto. Essa allora precisa e determina il fine stesso naturale e necessario della volontà, ossia il bene in generale ed astrattamente preso. La volontà, infatti, come abbiamo visto, è determinata a ciò che l'intelletto liberamente giudica essere bene; quanto al vero bene, essa certamente vi è inclinata, poichè nel conseguimento del vero bene sta la perfezione del volere; ma non vi è inclinata in modo necessario come al bene in generale; per questo essa ha bisogno di essere stimolata, anche perchè la fragilità della natura umana, nonostante la radicale tendenza del volere al bene, tuttavia fa sì che vi sia in noi anche un'inclinazione al male (ovviamente giudicato, anche se falsamente, come "bene").

311. Quando veniamo a conoscenza della legge (o di ciò che in buona fede riteniamo esser legge), normalmente sentiamo che questa legge spinge la nostra volontà a metterla in pratica, senza che per questo perdiamo la consapevolezza della nostra libertà; sentiamo sì che la legge pone come un vincolo, un limite alla nostra libertà; ma avvertiamo, nello stesso tempo, che l'obbedire alla legge non toglierebbe affatto la libertà del nostro volere; sentiamo anzi che proprio obbedendo esso sarebbe più che mai libero, anzi che se orientato in un certa direzione (il bene) e non in un'altra (il male). Da cui il famoso motto della saggezza romana: "in lege libertas": è obbedendo alla legge che noi diventiamo liberi: liberi, si capisce, non nel senso del libero arbitrio, ma della libertà di perfezione.

312. Questa pressione soave e liberante, questo "peso leggero" - per usare le parole di Cristo - che la legge causa sulla nostra coscienza e sulla nostra volontà, è l'obbligatorietà della legge, è la legge sentita come dovere, è il vincolo e l'impulso del dovere: un fatto caratteristico della vita dello spirito, perchè, in natura una forza che stimola al movimento, fa sì che questo movimento non sia libero, ma deterministicamente necessitato dalla forza movente: invece, nella vita morale non è così: ciò che io sento come necessario - cioè il compimento del mio dovere - mi necessita lasciandomi, anzi facendomi libero. Questo è il miracolo dello spirito rispetto ai processi deterministici della natura.

313. Il dovere mi obbliga, ma non mi costringe, non mi co



Vero - falso  
nec - aut

compio il male  
(non necessitato)  
non che è necessario fare  
(costato)

la legge (cioè il mio dovere), compio il male. E questa assoluta su cosa si fonda? Sui fini necessari della mia natura. Mentre mi è lecito agire diversamente da una data linea di condotta facoltativa, non mi è lecito agire diversamente da ciò che il dovere mi impone. "Posso agire" diversamente, perchè sono padrone dei miei atti, perchè possiedo il libero arbitrio, ma "non posso agire" diversamente, se ten go alla mia dignità di uomo ed alla mia vera libertà. Pos so materialmente; ma non posso moralmente. Sono moralmente necessitato. Questa è l'assolutezza del dovere.

317. Quando dunque il dovere è chiaro e certo, non ci sono scappatoie, non ci sono eccezioni, non sono ammessi sotterfugi: va assolutamente compiuto, sempre - si suppone - che vogliamo comportarci da persone dabbene; chè se invece il bene onesto - imposto dal dovere - non c'interessa, è chiaro che non riusciamo più a scorgere l'"assolutezza" del dovere: troveremo tutte le scuse per denunciarlo come ingiustizia, oppressione e cose del genere. Vuol dire, in tal caso, che ci manca il "senso del dovere". Ma chi ha il vero senso del dovere, lo sente sempre come un assoluto, una necessità morale, un "imperativo categorico".

318. Ciò significa che il dovere - come pensava Kant - è fine a se stesso? Devo compiere il dovere perchè è dove re? Ciò vale, direi - come abbiamo già detto per la legge morale (che qui appunto possiamo considerare come sinonimo di dovere) - per i fini ultimi della vita, ma non per i fini intermedi: essi diventano "assoluti" solo in quanto partecipano del valore del fine ultimo. Come credente, posso e devo sentire come dovere inderogabile (nelle dovute condizioni) la Messa domenicale: non però perchè essa sia un dovere assoluto in se stessa, ma in quanto mezzo che mi con duce alla vita eterna, la quale si valore assoluto in se stessa, valore della cui assolutezza la Messa è una partecipazione.

319. Ci sono dei doveri non assoluti, e quindi derogabili? Certamente, ma solo in quanto non realizzano pienamente la nozione del dovere. Anche su questo punto Kant sembra essere troppo rigido, giacchè sembra sostenere che ogni dove re è per ciò stesso, in quanto dovere, assoluto ed inderogabile. Esistono, in realtà, "doveri" legati alle leggi positive ed umane, i quali, pur avendo di norma il carattere di leg gare in coscienza, possono entrare in conflitto con doveri maggiori e più urgenti, perdendo quindi il loro valore obbligatorio per dar luogo al dovere maggiore che s'impone.

320. Possono darsi dei momenti della vita morale, nei

quali non s'impone alcun dovere assoluto, ma posso fare semplicemente quel che mi pare? Non direi proprio: per il fatto che ad ogni istante della nostra vita cosciente dobbiamo sentirci in relazione, se non altro, col nostro fine ultimo, che non cessa mai di imporci come assolutamente doveroso (a meno che non vogliamo far fallire la nostra esistenza). Indubbiamente, se ci poniamo dal punto di vista del bene astrattamente inteso, come oggetto necessario di una volontà che può scegliere il bene come il male, non esiste alcun imperativo assoluto per la volontà, in quanto essa, a questo livello, come abbiamo visto, è indifferente verso tutti i beni concreti (persino nei confronti di Dio non adeguatamente presentato al volere). L'imperativo assoluto o categorico - il dovere in senso forte - entra di scena supponendo una coscienza ed una volontà che aspirino al vero bene. Ma chi cerca il male non si sente obbligato da nulla: magari si crede libero, ed invece è schiavo del male.

→  
 microloghi  
 si fanno non  
 nell'ordine  
 morale

liberalismo  
 moralità  
 prima

cultura  
 incentivo  
 stimolo  
 ragione  
 inclinazione  
 natura  
 senso  
 essenza  
 de Kant

2. Gli impulsi e le tendenze

321. L'agire umano è sollecitato da due ordini di moventi o di motivi: alcuni stanno, per così dire, "di fronte" all'azione - e questi sono quelli che qui chiamerei genericamente gli "impulsi" (farò poi le dovute distinzioni) -; altri, invece, stanno, per così dire, "alle spalle" dell'azione, e sono le tendenze. Gli impulsi spingono all'azione proponendosi come fini, come valori, come ideali, come oggetti desiderabili, come modelli dell'azione. Le tendenze, invece, agiscono come cause efficienti dell'azione, certo in vista di fini; ma a differenza del fine, che si fa sentire per l'attrattiva che esercita sul potere appetitivo, la tendenza si fa sentire sul potere appetitivo, perchè lo spinge in avanti, verso il fine.

130  
 sta davanti  
 fermi

322. Il dovere fa parte degli impulsi all'azione: ci prospetta un compito da realizzare, qualcosa da fare o da dare, un servizio da rendere, un precetto da mettere in pratica, una persona da amare o da beneficiare, un atto di giustizia da compiere. Il dovere è relativo all'azione generosa e disinteressata, e suppone nell'agente una certa maturità morale, suppone che si abbia qualcosa da dare o da insegnare agli altri.

323. Certamente anche altri impulsi premono sulle forze attive dell'uomo - quelli che più propriamente e più comunemente chiamiamo "impulsi", ossia le spinte dell'istinto, delle passioni, delle emozioni, dei desideri sensibili: tutte forze che devono entrare a far parte della vita morale,

forza innata  
 tendenza  
 acquisite  
 impulso  
 130  
 130

e che possono, in quanto guidate dalla retta ragion pratica, cioè dalla legge morale (o dal dovere), diventare materia di virtù morale, come vedremo trattando della virtù.

324. Le tendenze sono orientamenti all'azione più profondamente radicati nel soggetto, che non gli impulsi, i quali fanno piuttosto riferimento alla spinta proveniente da un qualcosa di oggettivo (un fine o un bene), che si para come dinanzi al soggetto, come qualcosa di attraente e desiderabile. Le tendenze sorgono dalle radici stesse della natura dell'agente, e la loro attuazione è portata avanti e condotta a termine dagli impulsi, in quanto sono causa dell'azione; sicché c'è corrispondenza tra tendenze ed impulsi: essi hanno il medesimo oggetto o fine, con la differenza che la tendenza rappresenta l'orientamento soggettivo verso il fine, mentre l'impulso è la forza attrattiva che proviene dal fine e che stimola la tendenza al raggiungimento del fine.

325. Qui distinguiamo "tendenze" ed "impulsi"; ma è chiaro che, volendo usare un modo differente di esprimersi, possiamo considerare "impulsi" anche le tendenze, se per "impulso" intendiamo una generica spinta all'azione, sia che provenga dal soggetto (tendenza), sia che provenga dal fine (impulso in senso proprio).

326. Da notare, inoltre, che sia gli impulsi che le tendenze possono essere naturali-innati oppure acquisiti. I primi si riferiscono al dinamismo fisico-vegetativo del soggetto (per es. i bisogni alimentari o gli stimoli nervosi di tipo meccanico); i secondi, invece, partono dai poteri apprensivi (sensitivi ed intellettuali), ed agiscono sulle forze appetitive corrispondenti (appetito sensibile e volontà). Quando gli impulsi e le tendenze acquisiti sorgono da una disposizione stabile inerente al soggetto e relativa all'oggetto proprio di un impulso o di una tendenza, allora abbiamo l'abitudine, nel caso di impulsi-tendenze psicologici; mentre abbiamo gli abiti, nel caso di impulsi-tendenze spirituali; se si tratta di un abito della volontà, abbiamo allora l'abito morale. Se questo è orientato al bene, abbiamo la virtù; se è orientato al male, il vizio. Di ciò ripareremo più avanti, nella lezione appunto dedicata alla virtù e al vizio (XIV<sup>a</sup>).

327. L'impulso vero e proprio dell'agire umano vero il vero bene dell'uomo, è il dovere, o, se vogliamo, il "senso del dovere", che è la ragion pratica (lezione XI), che si riflette nella coscienza morale (lezione XII). Tale impulso, come abbiamo detto, è una spinta all'azione disinteressata verso il bene onesto ed assoluto, è impulso a dare, a donare

*il dovere mi dà un impulso (spinta costante) che corrisponde alle mie tendenze (indisposizioni)*

a costruire, a beneficiare, ad onorare il fine ultimo (Dio) per amore di questo fine (virtù di religione).

328. Gli impulsi fisico-sensitivi, invece, sono orientati al bene del soggetto; hanno un carattere interessato, che però non va affatto disprezzato (come sembra un po' avvenire nella morale kantiana), a patto, s'intende, che si tratti di un sano interesse, cioè relativo al benessere psicofisico del soggetto. Questi impulsi, però, possono anche e devono porsi al servizio dell'azione disinteressata e delle più nobili finalità dell'azione umana; quanto al senso del dovere, esso deve regolare sia gli impulsi interessati, sia il modo di procedere dell'azione disinteressata.

329. Quanto alle tendenze, anche fra esse possiamo distinguere orientamenti interessati (relativi all'utile ed al piacevole) ed orientamenti disinteressati (relativi al dovere e al bene onesto). Il senso del dovere, quando viene coltivato, crea nella volontà una vera tendenza stabile al bene onesto (la virtù morale): da questo punto di vista è chiaro che abbiamo una tendenza disinteressata, a fare, cioè, il bene non perchè torna utile o è piacevole, perchè è dovere e perchè è bene. Quanto alla ricerca volontaria dell'utile e del piacevole, essa - come abbiamo visto - non è per sé illecita, a patto che si tratti di vera utilità e di un sano godimento: cosa che si ottiene quando l'utile e il piacevole sono relativi e subordinati al bene onesto: l'utile, in quanto mezzo onesto che conduce al bene onesto; e il piacevole, in quanto riflesso soggettivo del bene onesto precedentemente ricercato (bene come fine) o conseguito (bene in quanto bene).

330. Quanto alle tendenze fisico-psichiche, anch'esse, come i corrispettivi impulsi, hanno un carattere interessato: rappresentano i bisogni ed i diritti del soggetto. Mentre le tendenze e gli impulsi nobili (legati al dovere) suppongono la perfezione e la maturità del soggetto (il possedere dei valori, e quindi la possibilità di dare questi valori), le tendenze e gli impulsi inferiori sono relativi alla condizione di bisogno o di immaturità del soggetto (pensiamo, per es., ai soggetti infantili o malati o anziani). Non dobbiamo però pensare (come invece sembra credere Kant) che il senso del dovere non debba avere relazione anche con queste tendenze e bisogni, in quanto legittimi; anzi spetta allo stesso senso del dovere stabilire questa legittimità: il soggetto bisognoso ha un preciso dovere di cercare la soddisfazione dei propri bisogni: noi diciamo che, nel tempo, egli ha diritto ad essere soddisfatto: un diritto che corrisponde, negli altri o nella società, a un preciso dovere

ad andargli incontro.

331. Se dunque i doveri più elevati sono relativi alla realizzazione dei valori più alti ed a quell'azione generosa che suppone nell'agente quella ricchezza morale che gli consenta appunto di donare o beneficiare gli altri; non per questo il dovere deve essere assente nel campo dell'utile, del conveniente, del vantaggioso, delle necessità relative ai bisogni elementari della vita, tutt'altro: potremo parlare di "doveri inferiori" (sebbene in certo senso anch'essi "categorici": se non mangiamo, moriamo!), ma non c'è dubbio che anche questi impulsi e queste tendenze elementari della vita vanno regolate secondo dovere: entrano allora in gioco, in questo caso, non tanto le virtù superiori della giustizia, della prudenza o della religione, quanto quelle inferiori (ma parimenti necessarie alla perfezione morale) del la fermezza e della temperanza.

332. Quanto alla giustizia, essa è messa in gioco in certo senso, anche nel campo dei doveri che si riferiscono ai nostri interessi e bisogni, cioè ai nostri diritti: non nel senso di una giustizia che dobbiamo esser noi a praticare, in quanto la giustizia, in senso proprio, è dovere verso gli altri, non verso noi stessi, ma nel senso di una giustizia che gli altri sono tenuti a realizzare nei nostri confronti, alla considerazione dei nostri diritti e bisogni.

333. Se però per "giustizia" intendiamo in generale il "compimento di ciò che è giusto", e se d'altra parte anche il dovere, in senso lato, è compimento di ciò che è giusto, vediamo allora che, in senso lato, possiamo parlare anche di "giustizia verso noi stessi", quando compiamo il dovere di curare i nostri legittimi interessi e farli presenti, all'occorrenza, a chi di dovere; e ciò perchè è giusto.

(Virtù) di bontà  
amore  
3. Il volere e il dovere  
(volere) ripugnanza  
legge

334. Kant insiste molto sul fatto che il motivo delle nostre azioni dev'essere l'amore per il dovere o, come egli dice, il "rispetto della legge", e nota però come solitamente ciò che noi compiamo per dovere, non lo compiamo del tutto volentieri, ma vincendo delle resistenze interiori, operando, egli dice, una "costrizione interna", e superando delle motivazioni che non garantiscono la purezza dell'intenzione morale: motivazioni, cioè, di tipo utilitaristico od edonistico al posto della vera motivazione della bontà morale dell'azione: il compimento del dovere (espressione che potremo tradurre così: il compimento del bene onesto, cioè del vero bene in sè e per sè).

335. D'altra parte, come abbiamo visto, l'azione umana, per essere morale, dev'essere volontaria, e perchè ci sia il bene morale, occorre che il bene sia compiuto intenzionalmente e volontariamente. Come va dunque che si possa o perare il bene morale (cioè il proprio dovere) malvolentieri? E' ciò proprio possibile? In certa misura è possibile, ed anzi è un fatto assai noto nella quotidianità della nostra esperienza morale. Ma come spiegarlo?

336. Occorre tener presente che il concetto stesso del dovere, nella sua implicazione pratico-psicologico-emotiva, ci rappresenta un qualcosa che comunque "ci costringe", anche se poi, in realtà, come abbiamo visto, il dovere è promotore di autentica libertà, come libertà dal male. Tuttavia è innegabile, anche per coloro tra noi che sono mossi dalle più nobili intenzioni morali, che il dovere si presenta solitamente a tutti noi, sulle prime, con l'apparenza di un qualcosa di costrittivo, di non-liberante, al contrario: ci appare come un qualcosa di oppressivo, di tirannico, di soffocante; e quindi come un qualcosa di niente affatto invitante o attraente, un qualcosa di antipatico e di fastidioso, per non dire, in casi estremi, di ripugnante e di odioso.

337. E' su questa sensazione, tra noi assai comune, soprattutto per quei doveri che sembrano assai lontani dalle nostre esigenze immediate e materiali, che fanno leva le morali "antinomistiche", spontaneiste, libertine, edonistiche od utilitariste, per respingere dall'ambito della morale questo aspetto costrittivo ed obbligante col quale ci si presenta il dovere e la stessa legge morale, sentita come "dovere", ed esaltare quindi una morale delle tendenze spontanee e magari irriflesse (cf per es. chi parla di "esperienza atematica", cioè non concettuale, quando invece il dovere e la legge, come sottolinea giustamente Kant, sono un qualcosa che viene concepito dall'intelletto e dalla ragion pratica), una morale che non comporti sforzo, lotta, fatica, repressione ed autocontrollo.

338. Come rispondere a tali tipi di proposta morale? Il sentire la legge come "dovere", e quindi come un qualcosa di conflittivo con certe nostre tendenze spontanee, o che almeno ci paiono tali, non significa affatto, come credono gli spontaneisti, non avere un concetto adeguato della legge, che si vorrebbe semplicemente ricondurre alle "tendenze", come fa il Padre Mongillo (cf le dispense scolastiche di Padre Alberto Galli, Il peccato e la legge, Studio Teologico Domenicano di Bologna, 1974, p.91): il sen

tire la legge come dovere (supponendo una conoscenza oggettiva del contenuto della legge) è soltanto il segno di un dato di fatto concernente non la nostra natura umana in se stessa, ma la sua esistenziale e concreta situazione di fragilità e di divisione interiore: quella "lotta tra lo spirito e la carne" della quale parla S. Paolo.

339. Peggio ancora sarebbe, per le sorti di un' autentica morale, se volessimo fare come alcuni moralisti, i quali, infastiditi per il carattere obbligante della legge e del dovere, vorrebbero addirittura espungere dalla morale i concetti stessi di "legge" e di "dovere", per sostituire, come essi dicono, a questa morale "normativa" e "legalistica" una morale, come la chiamano, "dell'amore". "Non si deve agire per dovere - essi dicono - ma per amore": solo così si sarebbe veramente liberi, evitando le ipocrisie e le neurosi causate da un principio morale "eteronomo", costrittivo ed imposto "dal di fuori", "piovuto dall'alto", ed incurante delle esigenze e delle inclinazioni autentiche del mio essere.

340. Questa opposizione al dovere ed alla legge trova qualche giustificazione nel modo kantiano di concepire questi valori, nonostante il suo sforzo - per altro eccessivo - di edificare una morale "autonoma", ossia fondata su di un obbligo sentito come proveniente dall'intimo e non dal di fuori della coscienza. È questo perché, come abbiamo detto, Kant concepisce l'esecuzione del dovere non come attuazione delle tendenze e delle inclinazioni, non come soddisfacimento al bisogno di felicità, ma al contrario come vittoria contro le inclinazioni e le tendenze, escludendo il desiderio della felicità dai motivi dell'azione morale onesta.

341. Ciò che invece secondo me dobbiamo dire è che sarebbe disastroso espungere dalla morale il senso del dovere, con quel suo caratteristico disagio che provoca in noi - bene analizzato da Kant -; infatti, ciò che è vero è che il sentire la legge come dovere, magari pesante e faticoso, non corrisponde alla piena maturità della vita morale; ma è tuttavia una fase iniziale assolutamente normale ed indispensabile per giungere, proprio mediante un metodico e perseverante esercizio del dovere, a sentire la legge non più come un dovere, ma come un piacere, piacere, s'intende, non tanto dei sensi, quanto dello spirito e della coscienza. Come spesso insegnano i Salmi della Sacra Scrittura, occorre giungere a sentire la legge non come costrittiva ma come liberante, non come dovere afflittivo - quasi come un castigo - ma come sorgente della nostra gioia. Così la

1) amore per il dovere  
2) amore come dovere  
3) amore come attuazione del bene

stessa azione morale, nel compimento del bene, diventa gioiosa, e la vita morale giunge veramente al suo scopo, che è quello di condurre l'uomo a compiere il bene con gioia.

342. Scopo ultimo, quindi, della vita morale (e della virtù) è quello di condurre a fare il bene non perchè lo si deve fare, ma perchè lo si vuole; perchè il compiere il bene non è più cosa faticosa, che comporti lotta e rinuncia, ma perchè è diventato un profondo, spontaneo e quasi "irresistibile" bisogno dell'animo, un qualcosa di cui quasi "non si può fare a meno", tanto dà gioia, viene con facilità e ci fa sentire realizzati. Scopo ultimo della morale è effettivamente quello di condurci ad agire non tanto per obbligo, per dovere, ma per amore: per amore della legge e, diciamo pure, per amore dello stesso dovere.

343. Nella morale spontaneista c'è quindi un'istanza giusta, che è quella (non ben compresa da Kant, che pure pretende rifarsi al Vangelo) di fondare un'etica dell'amore. L'errore (grave) degli spontaneisti, sta nel concepire questo "amore" come rifiuto, anzichè come compimento della legge. Invece bisogna dire che è solo attraverso il compimento del dovere che si giunge, in tempi più o meno lunghi e in modi più o meno perfetti, ad agire per amore, spontaneamente ed in piena libertà e gioia. Non si può dare, quindi, un'etica dell'amore, se questa non è preceduta, come indispensabile fase preparatoria, da un'etica del dovere, come, dal punto di vista della vita cristiana, non si può giungere alla "mistica", se non ci si è preparati con l'"ascetica".

344. Lo sbaglio degli spontaneisti è la pretesa di introdurre subito ad un'etica dell'amore, senza una preparazione ascetica, comportante il metodico esercizio delle virtù morali e purificative, come per es. la penitenza e la obbedienza. E lo sbaglio più grave è quello di proporre questa morale ai giovani, che dobbiamo supporre ancora poco esercitati nell'etica del dovere. Indubbiamente è allettante per un giovane, un'etica dell'"amore", che punti sulle tendenze spontanee, e che veda la "legge" niente più che ciò che le tendenze ci dicono. Ma dobbiamo renderci conto che un simile linguaggio può essere inteso dai giovani in un modo distorto, conducendoli a seguire supinamente le inclinazioni disordinate, non valutate, cioè, alla luce della legge morale e dei veri fini dell'essere umano. Indubbiamente al giovane la legge morale non può, di norma, non apparire sotto le sembianze dure ed austere del "dovere", perchè supponiamo (tranne casi rarissimi) che siano forti, nel giovane, gli impulsi e le tendenze che contrastano

col dettato della legge morale (pensiamo, per es., alle norme dell'etica sessuale, norme che per sè sono "naturali", nel senso della "legge morale naturale" che spiegheremo alla prossima lezione, mentre è facile che il giovane avverta come "naturale" una condotta del tutto opposta). Per questo è facile ed inevitabile che il giovane senta la legge come dura e costrittiva; se l'accetta, non può quindi non viverla come "dovere".

345. Ma il giovane non è un semplice animale in balia degli istinti: per quanto possa essergli mancata un'educazione ed essere condizionato dall'attuale società "permissiva", è anch'egli persona umana, dotata quindi di una capacità raziocinante, di una coscienza morale, di una sostanziale - anche se fragile e condizionata - inclinazione al bene morale e al bene onesto. Anche il giovane, quindi, ha il senso del dovere. Un'opportuna e saggia educazione morale deve quindi certo prospettargli l'ideale stupendo di un'etica dell'amore, etica di gioia, di libertà, di spontaneità, di perfezione, ma come una faticosa meta da raggiungere gradualmente e metodicamente mediante un'opportuna disciplina, alla scuola di un maestro o di una guida, ed alla luce di esempi umani concreti ed attraenti.

346. Il senso del dovere, quindi, nel giovane, non va spento in nome di una pratica immediata di una "morale dell'amore", che in pratica egli inevitabilmente intenderà come permesso a seguire sempre e comunque l'istinto e le passioni; al contrario, il senso del dovere va coltivato, presentando, certo, il dovere come esigenza interiore della ragione e della coscienza (evitando però l'eccessivo autonomismo kantiano, che impedisce, come vedremo, la fondazione teologico-religiosa della morale), ed anche come imperativo fondato su quelle che sono le inclinazioni e le finalità vere della natura umana. Occorre insomma presentare il dovere come liberante, fondato in verità, e promotore di giustizia; il dovere, certo, anche come via alla felicità, e fonte già esso stesso e per se stesso, di un'intima ed impagabile gioia e pace della coscienza.

347. Presentando con chiarezza la morale dell'amore come meta della disciplina del dovere, il giovane retto e benintenzionato sarà certamente disposto ad accogliere le esigenze austere del dovere come un "giogo soave ed un peso leggero", per esprimerci con le parole stesse di Cristo. Tutto il cammino della perfezione morale dell'uomo si potrebbe infatti riassumere con un breve aforisma che mia madre spesso mi ripeteva da bambino: "Prima il dovere, poi il piacere".

348. Kant è diffidente nei confronti di un'etica fondata sull'amore (sebbene avesse sotto gli occhi il Vangelo, che pure fonda un'etica di tal genere), invocando il ben noto proverbio: "all'amore non si comanda"; ora, siccome egli non sa concepire altra morale se non quella del dovere e della legge, logicamente deduce da questo proverbio popolare (non filosoficamente vagliato), che l'amore non può e non deve essere movente della retta azione morale: non che e gli disprezzi l'amore, ma non lo considera un movente così nobile come il "rispetto della legge", il senso del dovere.

349. Qui certamente Kant si mostra poco attento all'insegnamento morale del Vangelo, al quale, per altri versi, fa molta attenzione - per es. per quanto riguarda il concetto stesso del dovere o della legge o della dignità della persona o della libertà -, e si mostra, direi anche, poco filosofo. Egli infatti, da una parte non ha preso in seria considerazione il fatto che Cristo fa dell'amore (per Dio e per il prossimo) precisamente un oggetto di comando: "Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati" (Gv 15,12), mentre dall'altra non ha sottoposto a un doveroso vaglio critico il detto proverbio popolare, che è vero solo in un certo senso.

350. Kant, cioè, in modo simile ad Aristotele e, in generale a tutta la morale pagana precristiana, o comunque estranea alla tradizione biblica, mostra di concepire l'amore più in connessione con le passioni che con la volontà; più col soggettivismo e la labilità del sentimento, che con la lucidità della ragione: ora, essendo egli giustamente preoccupato di fondare una morale oggettiva ed universale, che dia la dovuta importanza alla ragione ed alla volontà, si comprende come escluda l'amore come valido movente dell'azione moralmente buona.

351. In base a tali presupposti, si comprende allora come Kant non abbia avuto nulla da obiettare al proverbio popolare, ma lo abbia assunto in toto come principio evidente ed indiscusso; e invece avrebbe dovuto notare che anche in quel proverbio non ci si riferisce all'amore inteso nel senso nobile - introdotto dalla tradizione giudeo-cristiana - come atto della buona volontà, come volontà che la persona amata abbia il suo vero bene, ma si considera solamente lo amore-passione-cieca, che in quanto tale indubbiamente non è docile ai comandi del volere, oppure, nel migliore dei casi, si considera l'amore come semplice moto spontaneo e necessario dell'appetito.

352. Sono certo che se Kant avesse riflettuto sull'aspet

to volontario dell'amore - e quindi sulla possibilità che l'amore possa essere "comandato" -, non avrebbe avuto difficoltà a riconoscerlo come possibile fondamento - come troviamo nel Vangelo - della morale. Gli sarebbe anzi sorto il problema se non debba andare, in definitiva, all'amore e non al dovere, l'onore di costituire il fondamento ultimo e il motivo più alto e più nobile della retta azione morale. E penso che avrebbe dato la palma all'amore, proprio perché è l'amare e non il dovere che realizza in modo massimo la perfezione della ragione, della volontà e della libertà, che sono tre esigenze che Kant mette giustamente alla base della sua filosofia morale.

353. Senonchè, vi sarebbe stata, penso, un'altra difficoltà, in Kant, ad ammettere questo primato dell'amore: la sua concezione pessimistica dell'uomo, probabilmente, come ho detto, di origine luterana. Egli, al limite, sa anche immaginare una condotta morale che preveda il compimento perfettamente volontario della legge morale (quindi, in fin dei conti, una morale dell'amore), e lo dice espressamente; ma gli appare una semplice ipotesi, del tutto astratta ed utopistica; considera quella che secondo lui è l'inestirpabile ribellione delle inclinazioni al dettato della legge, egli ritiene che sempre ed in ogni caso il bene si compie solo vincendo tendenze contrarie, quindi non spontaneamente ("per amore"), ma per dovere.

354. Questa etica della spontaneità che Kant ipotizza, la chiama - e questo è interessante, quasi a testimoniare che, dunque, l'etica evangelica aveva lasciato in lui qualche traccia - etica della "santità"; ma la considera senz'altro un ideale irraggiungibile e considera pertanto un'illusione il credere di potere realizzarlo. Quello che possiamo e dobbiamo raggiungere, invece, secondo lui, è solo un'etica della "virtù", che poi coincide con quella del dovere. Come non vedere della verità in questa tesi kantiana? Il suo errore non sta in ciò che afferma (l'etica della virtù), ma in ciò che esclude (l'etica dell'amore o della santità).

355. Un'etica pienamente umanistica, invece, come ho detto, comincia con il dovere per giungere all'amore. All'inizio devo dirmi: "devo amare" (per quanto ciò possa apparire paradossale); ma ad un certo punto mi accorgerò di non dovermi più imporre il "dovere" di amare, ma di amare spontaneamente, per un profondo bisogno dell'animo. Indubbiamente - e qui bisogna dar ragione a Kant - se, nella ricerca di questo ideale le forze umane non sono sostenute dalla grazia divina (come attesta l'esperienza cristiana), allora certamente l'ideale di un'etica dell'amore resta solo una bella utopia.

*dal detto al Volere*

4. Volere, potere, dovere.

356. Il dovere autentico dev'essere sempre qualcosa di possibile, secondo l'antico adagio: "Nemo ad impossibilia tenetur" (=nessuno è tenuto a fare l'impossibile). Data però la fragilità della nostra natura, non sempre, almeno sulle prime, appare come possibile un pieno adempimento della legge morale, e quindi, in certo senso, del dovere. Allora come la mettiamo? Non possiamo mettere in discussione la verità del suddetto adagio, in quanto esso suppone giustamente che noi dobbiamo essere la causa (cioè i responsabili) dei nostri atti volontari; ma la causa deve essere superiore all'effetto, per cui non può produrre un effetto che le sia superiore: ora, pretendere che uno possa compiere azioni superiori alle sue forze (fisiche o morali), vorrebbe dire andar contro a quell'incontrovertibile principio metafisico che mette la causa in rapporto all'effetto. Dobbiamo dunque scegliere un'altra strada per superare la difficoltà.

357. C'è chi si appella ad un altro adagio che dice: "volere è potere", soprattutto se c'è in gioco il dovere: come a dire che il dichiarare "impossibile" il dovere sarebbe solo una scusa alla pigrizia o alla cattiva volontà; in realtà sarebbe solo questione di volontà: se io voglio compiere il dovere, lo posso sempre, perchè non si può concepire un dovere che sia impossibile a compiersi.

358. Non c'è dubbio che il dovere che effettivamente mi responsabilizza, il dovere trasgredendo il quale io sono colpevole, è - come ho detto sopra - solo quel dovere che è proporzionato alle mie attuali forze: la volontà umana, per quanto forte e santa, ha sempre un limite sia naturale, sia relativo all'inevitabile fragilità dell'uomo su questa terra; non ha un potere infinito, anche se può avere delle aspirazioni (più o meno legittime) infinite. Un dovere che fosse superiore alle mie forze attuali, non mi obbliga: quindi perde la sua stessa essenza di dovere. Allora proprio non esistono "doveri" superiori alle nostre forze?

359. Credo che in certo senso (senza smentire quanto ho detto circa il fatto che il dovere deve essere praticamente realizzabile) la risposta possa essere affermativa, se consideriamo il naturale cammino progressivo dell'uomo verso l'acquisizione della virtù ed il pieno compimento della legge morale: nessuno di noi, anche i più moralmente dotati, nasce moralmente virtuoso; ma la virtù è l'effetto di un esercizio nel bene più o meno lungo, e si può dire che per tutta la vita qualche difetto, almeno leggero (e quindi qual

che colpa morale) rimanga.

360. Ciò significa che nessuno di noi, all'inizio della vita morale, è in grado di adempiere perfettamente le esigenze della legge morale - quindi del dovere considerato nella sua pienezza -; il "dovere", così inteso, resta per un certo tempo, e senza colpa, al di sopra delle forze. Tuttavia, aumentando gradatamente queste forze mediante la metodica ricerca della virtù, ecco che il dovere pieno diviene via via sempre meno una meta lontana e sempre meno imperfettamente praticabile.

361. Il che significa dunque che la legge morale (il dovere), pur avendo in se stessa una precisa unità ed identità, che la rende "tale" legge, tuttavia, in base alle esigenze di una sana pedagogia o educazione, dev'essere proposta dall'educatore all'educando sotto forma di una certa gradualità, partendo da un grado minimo in vista del raggiungimento di un massimo, cioè della perfetta osservanza della legge. L'arte dell'educatore sta appunto nel saper proporre al discepolo quel livello o modo di osservanza della legge che sia proporzionato alle sue attuali forze, senza troppa indulgenza, in modo che nel discepolo si realizzi quella tensione morale che fortifica la volontà; ma anche senza esigere troppo, perchè il discepolo non si scoraggi e non rinunci all'azione.

362. Dobbiamo dunque distinguere il dovere nella sua pienezza finale (potremmo chiamarlo "dovere finale"; non diciamo "dovere assoluto", perchè, come abbiamo visto, ogni serio dovere, anche facile da compiersi, è sempre assoluto); dal dovere (o da quel livello di dovere) che è proporzionato alle forze attualmente esistenti di chi lo deve compiere (potremmo chiamarlo "dovere concreto o reale", mentre il primo si potrebbe anche chiamare "dovere ideale"; non diciamo "dovere relativo", perchè potrebbe sembrare che gli diamo poca importanza, mentre anche il dovere iniziale può essere importantissimo).

363. Ma possono darsi dei doveri assolutamente sproporzionati alle forze presenti del soggetto, nonostante la sua buona volontà? Penso che ciò possa accadere: ecco allora il dovere, da parte dell'educatore, di una saggia ed oculata tolleranza, che non diventi debolezza o eccessiva indulgenza. Si può ipotizzare, per es., che un giovane molto vivo, malamente educato, influenzato da un ambiente degradato, trovi impossibile, nel presente, nonostante la sua buona volontà, l'attuazione di certe norme dell'etica sessuale: l'educatore non deve fargliene una colpa; anche se ovviamente deve impegnar

si a fondo per aiutare il giovane, con dolce fermezza, ad uscire nella situazione irregolare nella quale si trova.

364. Ma qual è il dovere, quando non siamo capaci di praticare la legge? E' semplicemente quello di fare il possibile per praticarla, con la ferma fiducia e speranza di ottenere, ogni volta che si riprende il tentativo, un risultato migliore, anche se si dovrà attendere un certo tempo (ma non importa: l'importante è impegnarsi a fondo ogni volta), prima di raggiungere risultati veramente soddisfacenti, cioè prima di poter praticare in pienezza e con relativa facilità il dettato della legge.

365. Infine, un'ultima osservazione, a mo' di corollarie, per terminare questa lezione: è un punto che abbiamo già trattato; ma siccome l'argomento cade bene in questa lezione, lo riprendiamo brevemente: si tratta della distinzione, caratteristica della "filosofia dei valori", tra "essere" e "dover-essere": il "dovere" viene inteso non come "essere" ma come "dover essere": che dire di tale distinzione? E' evidente che l'attuazione del dovere, in quanto oggetto della mia intenzione (bene come fine), non ha ancora un'esistenza reale ed effettiva; per cui, da questo punto di vista, possiamo certamente parlare di un'esistenza meramente ideale e non reale del dover-essere.

366. Tuttavia il dover essere non va inteso come un fine semplicemente ideale ed intenzionato, ma anche come fine reale e concreto, quindi come essere (bene in quanto bene reale), non solo per il fatto che esso è destinato a passare nei fatti, ma anche nel senso che - come abbiamo già notato - se un certo fine per un agente si trova sul piano dell'intenzione, per un altro, anche se in modo necessariamente diverso, è già stato o è attuato nella realtà. Sono importanti queste precisazioni, perchè il modo di esprimersi della filosofia dei valori può dar luogo a pensare che le finalità morali non siano ricavate dall'esperienza (come invece sono), ma appartengano a un mondo estraneo a quello dell'esperienza - appunto il mondo dei "valori", un mondo "apriori" che ricorda l'iperuranio delle idee platoniche.

367. Questo apriorismo rischia di togliere alla scienza morale il suo carattere realistico, e quindi la capacità di orientare l'azione in modo corretto nel campo dei valori materiali, che sono quelli che maggiormente si rapportano con l'aspetto empiriologico della nostra conoscenza.

LEZIONE IX

LA LEGGE NATURALE

1. Natura della legge naturale 8/2

368. La legge morale, in generale, come abbiamo visto, è un dettame della ragion pratica, che guida la libera volontà dell'uomo al compimento del vero bene - ossia del bene onesto - in vista del raggiungimento del suo vero fine ultimo, corrispondente alla vera felicità. La legge, insomma, serve ad illuminare l'uomo su quello che è il suo vero bene, su ciò che deve fare (ecco il "dovere") per il suo vero bene.

369. Ma quale è il vero bene dell'uomo? E' vivere secondo il dettame della retta ragione. E quando è che tale dettame è retto? Non possiamo rispondere, evidentemente: "quando è conforme al bene dell'uomo", perchè altrimenti ci chiuderemo in un circolo vizioso. Occorre allora introdurre un elemento nuovo, che faccia progredire il pensiero ed ampliare la conoscenza, in modo da non ritrovarsi al punto di partenza senza aver appreso nulla o presupponendo come noto proprio ciò che si tratta di chiarire.

370. Da cosa dunque è data la rettitudine della ragion pratica, quella ragione le cui disposizioni - la legge - fanno il bene dell'uomo? Tale rettitudine è data dal fatto di conformarsi alle leggi che si fondano sulla natura umana. Queste leggi, che rispecchiano le esigenze, le inclinazioni e le finalità autentiche ed essenziali - quindi sostanzialmente universali ed immutabili - della natura umana, costituiscono, nel loro insieme, quella che convenzionalmente (ma anche con buon diritto) viene chiamata "legge naturale".

371. Evidentemente, parlando di "legge naturale" in filosofia morale, intendiamo cosa ben diversa dalla "legge naturale" (o "fisica") della quale si parla nelle scienze naturali, dove la "legge" è un comportamento fisso della natura orientato a produrre sempre lo stesso effetto in modo deterministico e necessitante, mentre la legge naturale della quale s'interessa la morale, è sì una norma stabile e ben precisa, ma proposta alla libera volontà dell'uomo, il quale, perchè dotato di libero arbitrio, ha la facoltà di lasciar si determinare oppure no dal dettame della legge.

372. La legge naturale della quale parliamo qui è dunque una forma di legge morale, per cui la potremmo chiamare "legge morale naturale": è la forma più fondamentale e più importante, da un punto di vista umano-filosofico, di legge morale (prescindiamo infatti qui dall'eventualità di leggi morali "sopranaturali" o divinamente rivelate, le quali, per loro

stessa natura, sono infinitamente più importanti della legge naturale).

373. La legge naturale in tal senso si può dunque definire come disposizione operativa della ragion pratica, che detta alla volontà dell'uomo ciò che egli deve fare per dare realizzazione concreta alle istanze, esigenze, aspirazioni, attitudini che scaturiscono dalle strutture e dalle finalità essenziali e costitutive della natura umana.

374. La legge naturale, insomma, detta quello che è il bene della natura umana in quanto tale; detta il bene dell'uomo come tale, in quanto "animale ragionevole"; detta quindi il bene di tutto l'uomo e di ogni uomo; detta tutto il bene dell'uomo in quanto uomo, cioè il bene naturale dell'uomo.

378. Ora la natura umana è qualificata dalla facoltà razionale, per la quale l'uomo entra in libera e responsabile relazione con se stesso, con la natura, con gli altri e con Dio, autore e creatore dell'uomo, della società e della natura. La legge naturale concerne dunque innanzitutto il bene della ragione, in quanto forma dell'essere umano, per cui il bene naturale dell'uomo dipende innanzitutto dalla rettitudine della ragione (tradotta ovviamente nei fatti dalla volontà). La legge naturale allora è dettame della ragione per il bene della ragione innanzitutto, ma anche, nel contempo, per il bene di ciò che sia pur secondariamente ma sempre essenzialmente appartiene all'uomo, come la sua vita fisica, psicologica e sociale, nonché il suo rapporto col mondo fisico, sia esso di tipo estetico, tecnologico ed artistico.

379. La legge naturale è la legge fondamentale ed indispensabile del ben vivere umano. La legge morale, infatti, in generale, è promotrice di vita, perchè essa è promotrice di bene, e il bene del vivente è il vivere. La legge naturale, allora, è la legge fondamentale della natura umana; è la legge della felicità umana naturale o, se vogliamo, è la legge della vita umana felice. Contravvenire alla legge morale, quindi, vuol dire volere la morte dell'uomo. E come la legge promuove la vita a tutti i livelli - fisico, psicologico, sessuale, sociale, artistico, culturale, spirituale e religioso -, così la trasgressione della legge sopprime l'uomo in tutti questi ambiti di vita.

380. Legge naturale in senso traslato si può considerare anche ciò che la ragion pratica detta per il bene dell'uomo in considerazione della condizione di fragilità e di peccaminosità (inclinazione al male) proprie della natura umana nella vita presente. Siccome questa condizione

presenta dei caratteri relativamente stabili ed universali, e ciò che è naturale si presenta appunto all'esperienza co me qualcosa di fisso e di universale, si conviene di far rientrare nell'ambito della legge naturale certe disposizioni pressochè immutabili e comunemente accettate della ragion pratica, anche se tali disposizioni non si fondano sui caratteri della natura umana come tale - cioè nella sua purezza ed integrità -, ma sulla natura umana nell'uni versale condizione di debolezza e fragilità, propria della vita presente.

381. Queste condizioni di debolezza non appartengono al la natura umana come tale, e, pertanto, pur presentandosi con una notevole universalità ed inamovibilità, ed assumendo quin di le apparenze di un dato "naturale", in realtà si tratta di un dato di fatto accidentale, che anzi il progresso morale dell'umanità ha il compito di ridurre gradualmente nel corso della storia. Stante tuttavia il permanere di tali condizioni, la legge naturale non può non tenerne conto, e pertanto si danno delle disposizioni della ragion pratica le quali hanno in qualche modo un carattere di universalità e stabilità simile a quello della legge naturale vera e propria, relativa al funzionamento pienamente normale della natura umana.

382. Esempi di queste norme legate alla nostra condizione di fragilità sono: la legge del  pudore nelle relazioni sessuali, il dovere della legittima difesa nel caso di ingiusta aggressione, il dovere di soccorrere i bisognosi, il dovere della pubblica autorità di punire i malfattori: è evidente che una umanità - certamente auspicabile, ma non realizzabile nelle condizioni presenti - nella quale il rapporto tra uomo e donna sia spontaneamente casto, non e sistano pericoli di aggressioni nemiche, ognuno abbia ciò che gli spetta e ciascuno compia il suo dovere, tutte le suddette leggi che in una qualunque convivenza umana di questo mondo sembrano del tutto ovvie e "naturali", diven terebbero semplicemente inutili e sorpassate.

## 2. Contenuto della legge naturale

383. La legge naturale viene spontaneamente ed immedia tamente conosciuta, anche senza la necessità dell'apprendimento o dell'educazione, da ogni mente ragionevole che non frappone ostacoli alla spinta all'azione che proviene, nel le circostanze e nelle occasioni propizie, dalle inclinazio ni pratiche essenziali ed universali della natura umana,

il cui ragionevole adempimento viene appunto spontaneamente concepito dalla retta ragione sotto la forma di un fine da raggiungere o di un progetto o un compito da realizzare: tale formulazione concettuale o contenuto intenzionale che la ragion pratica spontaneamente forma sotto lo stimolo delle dette inclinazioni, è appunto la legge naturale nel suo significato razionale-intelligibile, in quanto movente della volontà, che così viene appunto orientata a mettere in pratica la legge naturale.

384. Il comando primo e fondamentale della legge naturale dipende dal concetto generale del bene e del male, ed impone quindi, in modo del tutto generale, ma categorico ed imprescrittibile, di fare il bene e fuggire il male: la volontà umana non si muove se non sotto la spinta di questo fondamentatissimo ed universale impulso pratico, ed ogni suo movimento, pertanto, trova in tale impulso la sua prima ed ultima ragion d'essere o motivazione. Tutto quello che facciamo o fuggiamo volontariamente, sia di giusto come d'ingiusto, sia onesto o disonesto, lo facciamo sempre perchè (a torto o a ragione), c'è in gioco la necessità o l'opportunità di conseguire ciò che riteniamo essere (a torto o a ragione) un bene o di fuggire ciò che (a torto o a ragione) pensiamo essere un male.

385. Questo impulso primordiale all'azione viene poi progressivamente chiarito e determinato mano a mano che prendiamo coscienza di quello che è il nostro bene, il bene della natura umana, bene del quale anche noi, come ogni individuo umano, siamo partecipi. Questa presa di coscienza avviene gradualmente e pressochè infallibilmente (qui comincia a giocare da una parte le disposizioni soggettive più o meno felici, e dall'altra parte l'influsso dell'educazione e dell'ambiente, più o meno positivi), sotto lo stimolo di due ordini di fattori: fattori oggettivi (appartenenti a quello che in precedenza ho proposto di chiamare l'ordine degli "impulsi"), e fattori soggettivi (appartenenti all'ordine delle "tendenze"). I primi si presentano come mete od obbiettivi che ci stanno "di fronte", fini da raggiungere che ci appaiono chiaramente sotto il segno del "dovere" e della "legge". I secondi, invece, emergono dal nostro intimo, ci premono, per così dire, "dal di dietro", "alle nostre spalle", non tanto come cause finali, quanto piuttosto come cause efficienti; si tratta delle tendenze interessate: i nostri bisogni, le nostre esigenze. Certamente, la ragion pratica ci presenta anche questi valori sotto la forma del dovere e della legge: ma qui ci sentiamo spinti più perchè vogliamo che non perchè dobbiamo.

appartiene  
doveri  
obiettivi  
bisogni  
interessati

386. I fattori oggettivi si possono raggruppare sotto tre vasti titoli: doveri verso noi stessi, doveri verso gli altri, doveri verso Dio. Potremmo aggiungere, volendo, i doveri verso la natura, ma essi sono in vario modo impliciti in ciascuno degli altri tre gruppi di doveri, in quanto il rispetto della natura è sempre funzionale all'ordine dello spirito, il cui rispetto viene inculcato da quei tre gruppi di doveri.

387. I fattori soggettivi sono relativi invece alle tre dimensioni vitali del soggetto: la vita fisica, la vita animale, la vita spirituale, corrispondenti rispettivamente ai tre livelli psicologici della vita: vegetativa, sensitiva, razionale. A ciascuno di questi tre livelli vitali corrisponde un insieme di tendenze naturali, la cui attuazione, sotto forma di contenuto intenzionale, diventa oggetto della legge naturale. Certamente anche queste inclinazioni naturali dobbiamo vederle sotto il profilo del dovere; trattandosi però più di necessità che sentiamo sorgere dal nostro intimo, che non di obbiettivi che in qualche modo ci vengono proposti dall'esterno, ci è generalmente più consono avvertire questi valori più come diritti che non come doveri, ossia più come valori che ci spettano e dei quali sentiamo l'esigenza, che non obblighi impostici dalla coscienza. E' chiaro tuttavia che anche la considerazione dei nostri legittimi interessi personali, per quanto in tutti noi sia generalmente spontanea (non abbiamo bisogno di essere sollecitati in tal senso), può e deve assumere la forma del dovere e della legge (ecco perchè al n. prec. abbiamo parlato di "doveri verso noi stessi"), perchè, data la tendenza all'egocentrismo che c'è in tutti noi, è giusto che anche questo fascio di tendenze naturali interessate sia dovutamente regolato per evitare l'eccesso ma anche per evitare il difetto.

388. I contenuti della legge naturale sono, come ho detto, spontaneamente conosciuti, anche senza particolare istruzione, da ogni individuo rettamente intenzionato, perchè costituiscono dei principi primi, per sè noti ed evidenti, di tutto l'ordine pratico, come analogamente esistono principi primi evidenti ed indimostrabili dell'ordine speculativo. Tali precetti pratici costituiscono quindi il contenuto di quello che potremmo chiamare il "senso morale fondamentale", o, con un termine scolastico oggi quasi in disuso, ma che ha una sua illustre tradizione, la "sindèresi" (lat. synderesis).

389. Il contenuto di queste verità primarie dell'agire morale, per quanto fondamentale ed indispensabile, chiaro ed intuitivo (per ogni mente rettamente intenzionata e psicologicamente normale), resta tuttavia alquanto astratto e quindi, come tale, inoperante, dato che le azioni sono realtà concrete che devono mutare la realtà concreta. Per rendere dunque operative le norme della legge naturale, occorrono vari livelli di mediazione, fino a raggiungere gradualmente e logicamente la norma concreta dell'azione, che è il comando della prudenza (per l'etica naturale).

390. Le deduzioni che si ricavano dalla legge naturale per renderla concretamente ed immediatamente operativa non possono mantenere evidentemente quelle condizioni di universalità che è propria della legge naturale come tale, ma devono necessariamente assumere delle forme particolari, in accordo con le esigenze imposte dal variare indefinito delle circostanze. Inoltre esse non possono sempre avere la certezza assoluta della legge naturale nella sua universalità, in quantochè, mentre questa è immediatamente evidente alla sana ragione, quelle deduzioni, dovendo essere ottenute mediante ragionamenti a volte complessi, tenendo conto di un certo numero a volte elevato di circostanze difficilmente valutabili, è facile che anche in soggetti assai prudenti, ma pur sempre partecipi della limitatezza e dell'ignoranza umana, si insinuino l'errore, magari involontario, nella determinazione finale sul da farsi.

391. Esistono tuttavia delle deduzioni immediate e logicamente stringenti della legge naturale, le quali, per loro connessione con la legge naturale primaria o fondamentale, si possono considerare anch'esse come legge naturale, anche se con l'appellativo di legge naturale secondaria o derivata. Così, se per es. si può considerare come legge naturale l'attività sessuale relativa alla propagazione della specie, si presenta come legge naturale primaria l'attività riproduttiva presa per se stessa, mentre appare come legge naturale derivata (dotata tuttavia anch'essa dell'universalità ed immutabilità propria della legge naturale) una certa regolamentazione dell'attività sessuale, concretamente rispondente alle esigenze di una vera crescita della persona e ad una giusta e pacifica convivenza umana.

### 3. L'immutabilità della legge naturale

392. La legge naturale prescrive quei comportamenti che discendono necessariamente dalle inclinazioni e dalle finalità essenziali della persona umana, per cui, come non può mu

tare la costituzione essenziale della persona umana, senza che essa non sia più se stessa, così, di conseguenza, non possono sostanzialmente mutare le leggi fondamentali della condotta umana, senza che esse manchino al loro fine di soddisfare le esigenze immutabili, di fondo dell'essere umano.

393. Per comprendere l'immutabilità della legge naturale, occorre quindi avere una retta comprensione della sostanziale immutabilità della natura umana: tale immutabilità è data dal fatto che la natura umana risulta da un insieme preciso di elementi costitutivi, definibili oggettivamente e con certezza in modo concettuale, elementi tali, per cui, venendone a mancare anche uno solo o aggiungendosene anche uno solo, non abbiamo più la natura umana. Se io, per es., tolgo alla natura umana la sua attitudine alla socialità o la sua apertura alla conoscenza di Dio, non ho più una vera natura umana; come pure se io dimentico la condizione materiale dell'essere umano, ignorando la funzione del senso nella conoscenza umana e pensando quindi che l'uomo abbia una conoscenza naturale immediata di Dio, anche in questo caso, assegnando troppo all'essere umano, non posso dire di sapere veramente che cosa è l'uomo.

394. E' necessario affermare con forza la definibilità della natura umana, contro certe concezioni, come per es. quella rahneriana, la quale, sotto pretesto di affermare la capacità di trascendenza dello spirito umano, si rifiuta di riconoscere alla natura umana il possesso necessario di contorni, confini o limiti ben precisi, esattamente ed obiettivamente costatabili, che non è possibile o lecito ad alcuno voler superare o trasgredire, senza con ciò stesso negare la vera dignità dell'uomo, per quanto speciosi ed apparentemente nobili possano essere i motivi che suggeriscono una simile impresa.

395. La possibilità ed il dovere di dare una precisa ed esatta definizione della natura umana non tarpa affatto le ali, come pensano erroneamente certi esistenzialisti, alla sempre rinnovata energia dello spirito umano, nella sua perenne inventiva e nella sua insaziata esigenza di nuove conoscenze e nuove e sempre più elevate imprese: tutt'al contrario: la conoscenza certa di questi limiti consente di discernere con certezza qual è la via del vero progresso, quali sono le mete che possono essere desiderate e raggiunte, quali sono le forze ed i mezzi dei quali possiamo disporre, onde evitare i sogni chimerici e le folli imprese, che sembrano portare alla grandezza e

invece portano alla distruzione.

396. La conoscenza della legge naturale, come la conoscenza della stessa natura umana che ne è il presupposto, per quanto immutabile nella sua sostanza fondamentale, è tuttavia nel contempo soggetta ad un continuo progresso, che fa comprendere sempre meglio e più a fondo quei medesimi elementi essenziali stabiliti con apodittica certezza, una volta per tutte, dalla definizione scientifica dell'uomo che ci viene dall'antropologia filosofica. Questa certezza, questa luce fondamentale, ben lungi dal bloccare o dall'impedire il progresso, ne è precisamente la molla fondamentale, l'ultima ragion d'essere, che ne traccia il cammino, ne stabilisce le possibilità e i mezzi, ne verifica i risultati; giacchè anche il progresso ha la sua legge; altrimenti non è più vero progresso, ma diventa un fatto patologico: non qualunque divenire o mutamento è progresso, ma lo è solo quello che avviene nell'ambito delle strutture essenziali del suo soggetto; altrimenti non si tratta di un mutamento migliorativo, ma di un mutamento distruttivo: anche le cellule di un tumore maligno sono in continuo divenire: ma nessun uomo sensato dirà che esse costituiscono un "progresso" per l'organismo nel quale esse prosperano. Esiste un certo "progressismo" che non è vero progresso, ma è il vano agitarsi ed annasparsi di chi cammina nel buio senza un criterio, senza un punto di partenza e senza un punto di arrivo: questo è un "progresso" che non deve fare invidia a nessuno.

397. Un'analisi spassionata della storia della cultura e dei costumi dei popoli ci darà la conferma di quanto dico, e ci farà prendere coscienza di come la coscienza morale dei popoli, se da una parte si manifesta nelle forme più diverse, dall'altra dimostra di fare sempre e dovunque riferimento ai medesimi valori fondamentali: se da una parte constatiamo livelli di coscienza più evoluti ed altri più primitivi, e se è vero che qualche valore di fondo, in certi popoli e in certi tempi, tende ad eclissarsi, dall'altra costateremo che non c'è nessun popolo che, per quanto barbaro ed arretrato, non sia sensibile al valore della legge naturale, ed anzi a volte, con sorpresa dell'etnologo che si considera (e può esserlo effettivamente) appartenente a un popolo altamente civile, certi popoli "primitivi" si mostrano portatori di valori morali o religiosi da fare invidia ai popoli civili.

398. La diversità delle usanze è spesso giustificata pro

prio dalla necessità di salvaguardare il valore universale della legge naturale: se certi popoli vivono nudi ed altri ultracoperti, ciò dipende con ogni verosimiglianza dal fatto che nel primo caso devono ripararsi dal caldo, mentre nel secondo, dal freddo; ma nell'uno come nell'altro caso è la medesima legge naturale dell'autoconservazione che detta la condotta da tenersi. Se nel Centro-Africa il leone è simbolo della divinità, mentre nell'antico Egitto lo era lo scarabeo, nell'India l'elefante e presso i giudeo-cristiani l'agnello, ciò non testimonia necessariamente una sostanziale divisione religiosa dell'umanità, ma può non esser altro che la varietà di maniere legittimamente e comprensibilmente diverse, semplicemente legate a circostanze contingenti, di manifestare una forma di culto in sé sostanzialmente sano e quindi universale ed immutabile. E' normale, per la legge naturale, incarnarsi o "inculturarsi" nelle culture dei vari popoli: è precisamente il modo col quale essa, pur restando universale ed immutabile nella sua essenza sostanziale, può tuttavia - come deve - raggiungere il concreto delle varie situazioni.

#### 4. Errori concernenti la legge naturale

399. Un errore oggi piuttosto diffuso è il relativismo, per il quale, se si riconosce alla legge naturale un valore "indicativo" ed "orientativo", tuttavia si pensa che possano esservi dei casi nei quali si è legittimamente dispensati dalla sua osservanza, in nome - si dice - di valori superiori - eventualmente altre direttive della legge naturale, in quella circostanza ritenute più urgenti o più obbligatorie. Per l'analisi di queste teorie, cf il bel libro di B. Tettamanzi, Verità e libertà: temi e prospettive di morale cristiana, Ed. Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 367-416.

400. A tal riguardo bisogna ricordare che le proibizioni della legge naturale non ammettono eccezioni, per il fatto che il male che esse proibiscono è - come si dice nella tradizione scolastica - "intrinsecamente cattivo": cioè si tratta di un'azione che non è cattiva per un fattore aggiunto dall'esterno, tolto il quale, si potrebbe pensare che essa diventi buona: al contrario, l'azione è cattiva in se stessa, per sua natura, per cui non può perdere tale sua malizia e nel contempo restare se stessa; negare la sua malizia coincide col negare l'azione stessa.

401. Ciò avviene quando l'azione tocca o nega la vita umana in quanto tale, direttamente o indirettamente, esplicitamente o implicitamente, per quanto nobile possa essere il

A  
fine che eventualmente ci si propone; ma tutto ciò che in qualunque modo ostacola, falsifica, disorganizza, offende, colpisce, ferisce, disprezza, avvilita, opprime, sopprime la vita dell'uomo in tutte le sue forme e gradi, soprattutto i livelli superiori della vita dello spirito, dell'intelligenza e della volontà, i diritti dell'uomo alla vita, alla proprietà, all'educazione, a dignitose condizioni di vita, al lavoro, all'associazione, al rispetto della propria persona, alla buona fama, alla libertà di pensiero, di coscienza, di iniziativa, di movimento, di religione; tutto ciò non può essere giustificato da alcun motivo, perchè non esiste un bene superiore a quello della persona umana, in nome del quale possiamo essere autorizzati a recar danno, a de pauperare, a disprezzare o addirittura a sopprimere la vita della persona umana.

402. Il dovere di rispettare la legge naturale è assoluto, perchè essa riguarda il bene della persona umana, bene che non può essere sacrificato a valori superiori, per il fatto che il bene della persona sta in definitiva nella sua comunione con Dio, fine ultimo e principio primo di tutte le cose e della persona stessa. Tuttavia il rispetto assoluto e senza eccezione della legge naturale va praticato in maniera intelligente e con prudente discernimento, soprattutto in alcuni casi, nei quali parrebbe esistere un conflitto tra due leggi naturali, ma in realtà il dovere è uno solo: sempre quello del rispetto della legge, ovviamente ben interpretata, secondo le esigenze delle circostanze. Per es., è chiaro che la menzogna è sempre un male, perchè depriva l'uomo del diritto di conoscere la verità; ma chi vuol servirsi della verità per fare il male, dimostra di non amare sinceramente la verità, per cui nel caso suddetto egli non ha diritto di sapere la verità, non perchè egli perda, in radice, questo diritto (che è naturale e quindi inalienabile), ma perchè in quel caso il diritto non si può legittimamente esercitare, data la cattiva intenzione di chi vorrebbe farne uso. Per questo la Sacra Scrittura loda a più riprese (Gs 6, 25; Eb 11, 31; Gc 2, 25) Raab la prostituta, per aver salvato la vita agli esploratori israeliti nascosti in casa sua dicendo ai persecutori che erano andati da un'altra parte (Gs 2, 1-21; 6, 22-25). Così pure è chiaro che non è mai lecito uccidere, per cui la pena di morte comminata dalla pubblica autorità non va considerata, come alcuni oggi pensano, una specie di "omicidio legale"; si tratta invece di un atto autenticamente lecito e legittimo, anzi in certi casi doveroso, che non contrasta, in realtà, col ri

L. M. S. J. A.  
M. T. A. U.



soppressione dell'innocente per sé stessa  
dal colpevole piano di morte  
- 126 -  
innocente omicidio

tale atto (contraccettivi) o il suo porsi al di fuori del matrimonio, che rappresenta appunto il rapporto dell'atto con la sacralità della vita che nascerà o che può nascere (rapporti extramatrimoniali), è sempre, inevitabilmente e comunque un'offesa ingiustificabile della dignità della vita umana. Per quanto riguarda l'aborto (salvo il caso del volontario indiretto e quindi non colpevole, relativo a cure mediche necessarie alla madre ma dannose per il feto), esso è sempre soppressione della vita umana innocente, attentato, quindi, ad un valore assoluto (uomo creato ad immagine di Dio): il che, per conseguenza, non può non essere sempre ed assolutamente un male (a parte le attenuanti che possono darsi, se la madre ricorre all'aborto in condizioni di non piena libertà e quindi responsabilità).

404. Altro errore concernente la legge naturale, è quello che la considera come oggetto di un' "intuizione di valori che sono comuni e che sono inesprimibili e anteriori a ogni concettualizzazione, anche se sono esprimibili e vivibili solo all'interno di una cultura, e perciò di una concettualizzazione sempre insufficiente e provvisoria" (E. Chiavacci, Teologia morale, I-Morale generale, Cittadella Editrice, Assisi 1977, p.172). La legge morale sarebbe un qualcosa di sostanzialmente non-concettualizzabile, oggetto di un' esperienza atematica, l' "esperienza dei valori", che può sì esser tradotta in concetti, ma sempre relativi e rivedibili. Per questo la legge naturale non solo sarebbe una legge "non-scritta" (il che si può concedere), ma anche "non-scrivibile" (p.166: il che non è vero); e per questo "essa non costituirà certo una somma di precetti che s'impongono al singolo dall'esterno" (p.167); "sbaglierebbe chi pensasse - come per qualche secolo si è fatto - che la legge naturale sia scrivibile sotto forma di una serie di precetti che i dotti scoprono e che - una volta scoperti - divengono obbliganti per tutti" (p.168). Questa concezione del Chiavacci discende logicamente dalla sua concezione della natura umana, che egli non pare intendere come dato ontologico oggettivo, ma come semplice "unità di significato di tutti gli esseri umani" (p.169), quindi più come accordo concettuale che come realtà concettualmente rilevabile; anzi, nella sua realtà, la natura umana è per Chiavacci come per Rahner "indefinibile": il pensare che essa sia "descrivibile oggettivamente e definitivamente" è per lui una "pretesa insostenibile" (p.170), perchè, secondo lui, "quando arriva a se stesso l'uomo, si sperimenta in quanto indefinibile a-priori: la natura dell'uomo consiste perciò propriamente nel non avere una natura definibile una volta per tutte" (pp.170-

De Plan

170-171

171).

405. Questo agnosticismo concettuale del Chiavacci sembra confondere, con un metodo tipicamente esistenzialista, il problema della definizione della natura umana in se stessa, nella sua universalità, col problema della conoscenza della singola e concreta soggettività umana: quest'ultima, certo, non si lascia penetrare da un'indagine scientifica, e può effettivamente esser colta solo con un'esperienza personale difficilmente descrivibile; e poichè l'azione morale deve porsi nel concreto, indubbiamente essa, nel concreto, presenta sempre una dimensione di singolarità e di irripetibilità che può essere oggetto solo di esperienza e non di concetto; tuttavia ciò non toglie ma presuppone che sia la natura umana come la sua azione morale, considerate nella loro essenza, siano fondate su principi ontologico-morali oggettivamente rilevabili e definibili mediante una concettualizzazione scientifica.

406. La posizione del Chiavacci rischia così di rendere impossibile l'esistenza stessa di una filosofia morale e del suo statuto scientifico, giacchè è noto che nulla potremmo comprendere della realtà, e quindi dell'uomo e delle leggi del suo agire, se la nostra intelligenza non fosse capace di cogliere la struttura universale e necessaria delle cose, prescindendo dagli elementi contingenti ed accidentali propri dei singoli dati che cadono sotto i nostri sensi: negare che legge naturale sia oggettivamente formulabile in concetti universali e necessari, derivabili dalla natura umana come tale ed applicabili ad ogni singolo individuo, è come negare l'esistenza stessa della legge naturale.

407. La formulazione della legge naturale in un insieme di precetti non è stata la pretesa discutibile dei "dotti del passato", desiderosi, quasi, di imporre a tutti le loro opinabili elucubrazioni; ciò potrà anche essere avvenuto in via accidentale; ma la cosa essenziale da ritenere è che, come ho già detto, la formulazione dei precetti della legge naturale è per sè opera spontanea della ragione naturale, purchè retta e sana, anche a prescindere da un particolare livello di cultura. Indubbiamente l'ignoranza, la cattiva educazione ricevuta, l'influsso negativo dell'ambiente, la scarsa intelligenza e la sua naturale fragilità possono intervenire e di fatto intervengono ad oscurare più o meno gravemente questa conoscenza spontanea, generando dubbi e incertezze, errori e lacune; ma resta sempre il fatto che la coscienza di doveri come quello di onorare Dio e i genitori, di praticare la giustizia e l'onestà, di non danneg-

giare gli altri coi fatti o con le parole, di rispettarli nelle loro persone e proprietà, di dominare con buon senso il proprio istinto sessuale, è frutto di una riflessione spontanea a quasi istintiva, che forma quella coscienza morale naturale, che fa la dignità di ogni uomo ragionevole fin dalla sua fanciullezza, quando egli non è guasto o non si lascia guastare dal vizio e dalla perversione.

408. Il fatto inoltre che la conoscenza della legge naturale sia soggetta ad un continuo progresso non toglie la possibilità e l'esistenza di acquisizioni definitive, che non possono più essere oggetto di discussione o revisione: l'edificio della scienza morale è certo un cantiere in continua costruzione; ma le sue basi incrollabili sono ormai state poste una volta per sempre, allorchè l'umanità, con le grandi culture dell'antichità occidentale ed orientale, ha cominciato a prender coscienza appunto dei precetti fondamentali della legge naturale.

409. Altro errore concernente la legge naturale, simile alla posizione del Chiavacci, è il cosiddetto "positivismo morale", legato ad una concezione volontaristica della legge, per cui questa non vien tanto fondata su di una conoscenza oggettiva del bene dell'uomo in quanto tale, indipendentemente da condizioni di spazio e di tempo, ma vien fondata semplicemente su ciò che di fatto, nelle varie culture e civiltà, vien presentato come obbligatorio o doveroso da parte dell'autorità o del potere dominante; la legge, così, non sarebbe il dettato di una volontà razionale preoccupata di assicurare il bene comune, ma non sarebbe altro che la legge del più forte, la legge del potente, che vuol imporre agli altri ciò che gli torna comodo per i suoi privati interessi; tale legge poi verrebbe presentata come "universale" ed "immutabile" solo per darle una parvenza di sacralità e far in modo che essa venga più facilmente osservata.

410. In questa visuale basata sulla violenza e non sulla giustizia, la legge non trae più la sua validità dal fatto di comandare il bene, ma al contrario è vista come buona solo perchè si presenta come un qualcosa di obbligatorio. Non è voluta dall'autorità perchè è buona, ma è buona perchè è voluta dall'autorità. Indubbiamente esistono leggi valide di questo tipo, ma per esser veramente valide e non essere dei goprusi, occorre che esse tocchino materie indifferenti dal punto di vista della legge naturale e presentino una vera utilità pratica. Per es., le norme del codice stradale non valgono tanto per una loro bontà intrinseca deducibile dalla legge naturale, ma valgono per una convenzione stabili

ta dall'autorità: esse allora acquistano un valore morale non perchè lo abbiano per se stesse (come la legge naturale e le sue deduzioni o applicazioni necessarie), ma in base al principio che è un dovere morale obbedire alla pubblica autorità, sempre, s'intende, che non comandi nulla che sia contrario alla legge naturale.

411. È evidente che la legge deve poter esercitare una certa pressione sulle coscienze, proprio per facilitare l'obbedienza di coloro che son mossi più dal timore che dall'amore; per cui è logico e necessario che l'autorità disponga di un certo potere coercitivo, proprio al fine di far rispettare la legge; ma è altrettanto evidente che una legge che si fondasse solo sul potere di un'autorità a sua volta non fondata sulla legge intesa come servizio al bene comune, non sarebbe vera legge, e quindi non potrebbe richiedere la obbedienza dei cittadini. Ma su ciò torneremo parlando della legge positiva.

412. Un altro grave fraintendimento della legge naturale si ha nel pensiero di Federico Nietzsche secondo il quale la legge morale non sarebbe altro che un ritrovato escogitato dalla massa dei deboli, dei vili e degli imbelli per dare una parvenza di legalità alla loro mediocrità ed impedire agli spiriti geniali ed ardimentosi di lanciarsi nelle altezze dando libero corso al loro spirito guerriero ed alla loro "volontà di potenza", propria del "superuomo", che travalica le miserie umane "al di là del bene e del male". Questa esaltazione della prepotenza ebbe a suo tempo grande successo nella cultura nazista e fascista, e conobbe una terribile disfatta nella tragedia della seconda guerra mondiale; ma ancor oggi una simile mentalità, sebbene giustamente rifiutata in molti ambienti, trova qua e là occasione di risorgere. Ad essa pertanto possiamo rispondere osservando che la legge naturale non è affatto la legge dei vili, dei mediocri e dei "pecoroni": al contrario essa, ben intesa, è un'altissima scuola di virtù e forma veramente i grandi uomini, laddove essi siano dotati dalla natura; la legge morale insegna all'uomo, più e meglio della morale nietzschiana, la "buona battaglia", che non è quella di sovrappiù gli altri, ma di vincere i propri vizi e tutte le forze del male, per il che si richiede una maggior dose di combattività e spirito guerriero.

413. Infine, un'altra concezione errata, o quanto meno insufficiente e troppo astratta della legge naturale, è data dalla mentalità illuministica, la quale, per la verità, ha anch'essa ormai fatto il suo corso storico, ma che tut

17/12/1977

qualcosa  
relativo

tavia ancor oggi non manca di esercitare un certo influsso soprattutto negli ambienti culturali e politici cosiddetti "progressisti" (marxisti, liberali, radicali, massoni, ambientalisti), eredi dell'egualitarismo delle ultime grandi rivoluzioni: americana, francese e russa. Secondo questa concezione, tutte le diversità, differenze, gerarchizzazioni sociali, culturali e religiose andrebbero, per quanto possibile, ridotte all'"uguaglianza", perchè solo così si realizzerebbe la "giustizia" e si applicherebbe l'"universalità" della "legge naturale". Come diceva il Condorcet, "una buona legge dovrebbe comandare la stessa cosa a tutti e dovunque".

relativa  
relativa

414. Indubbiamente, questa mentalità che vorrebbe parificare, come un rullo compressore, tutte le differenze, anche naturali o del tutto innocenti, non si presenta più oggi con quel fanatismo e quell'intolleranza (essa che pure dichiarava di combattere il "fanatismo" e l'"intolleranza"), che la caratterizzò nel '700 prima che essa finisse negli orrori della Rivoluzione Francese (parlo del cosiddetto "Terrore"). Oggi la mentalità illuministica è provvidenzialmente temperata da un vivo senso del pluralismo e delle libertà individuali; ma essa cova ancora le sue tendenze devianti nella mente di molti, almeno in alcuni settori della società e della cultura, come per esempio nell'idiosincrasia che oggi c'è in molti per qualunque forma di struttura gerarchica (in campo cattolico si giunge a contestare la legittimità della gerarchia ecclesiastica), oppure in certi movimenti "femministi", nei quali la liberazione della donna è intesa come "parità" col maschio, che in pratica si risolve in una pedissequa e gretta imitazione del maschio, anche nelle sue cattive qualità, dimenticando le qualità proprie ed insostituibili della femminilità.

415. A questa mentalità astrattamente egualitaria e parificatrice occorre rispondere che indubbiamente la legge naturale, per la sua universalità, introduce nelle società e nei costumi un elemento di uguaglianza (e quindi di giustizia); ma la vera uguaglianza (e quindi la vera giustizia) richiede che la legge naturale s'incarni, come ho già detto, in una varietà di condizioni, situazioni e strutture, che possono avere benissimo una loro legittimità (naturale o convenzionale), la quale, proprio perchè anch'essa aganciata alla natura, va rispettata: questa operazione, saggiamente condotta, non pregiudicherà affatto all'universalità della legge naturale, ma al contrario la applica al concreto dell'esistenza.

## 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