ETICH GENERALE

Bologne, STAB 1994

### LEZIONE X

#### LA LEGGE POSITIVA

- 1. Legge naturale e legge positiva
- 416. Come abbiamo già detto, il modello di legge dal qua le siamo partiti per definire la legge morale e quella na turale, è la legge positiva, la legge civile, perchè, quando si parla di "legge", comunemente è a questo tipo di legge che va il nostro pensiero: per questo, per definire un va lore meno noto e meno accessibile all'esperienza immediata, qual è la legge morale in generale, abbiamo pensato di par tire dal concetto di legge civile, che nessuno mette in discussione.
- 417. Ci siamo però accorti, nella nostra indegine, che in realtà non è la legge civile ma quella naturale, ad essere veramente radicata nel cuore dell'uomo, e che quindi il vero punto di riferimento per la condotta morale dell'uomo non è la legge civile ma quella naturale: una legge civile è vera legge, cioè obbliga veramente in coscienza, allorchè è fondata sulla legge naturale: la vera legge morale è innan zitutto la legge naturale e non la legge civile.
- 418. Riguardo il problema di determinare la natura della legge morale, siamo dunque di fronte ad un caso di quanto generalmente avviene, quando si tratta di fissare la natura di qualche valore svirituale (e tale è appunto il caso della legge morale): ciò che ci appartiene in profondità, universal mente ed immutabilmente ci appare a tutta prima come scarsamente condiviso, discutibile e confuso, mentre il dato empirico immediato (in questo caso l'esistenza delle leggi positive), spesso in sè mutevole, opinabile e non assoluto, ha per noi l'apparenza di un valore chiaro, scontato e da tutti ammesso. Non dobbiamo stupirci di questo modo tipica mente umano di giungere alla conoscenza dei valori più alti.
- 419. Dopo essere partiti dalla considerazione della leg ge positiva per giungere alla definizione della legge natu rale, adesso che, con quest'ultima conoscenza, siamo in possesso, come ho detto, del fondamento della legge positiva e del criterio per la sua formulazione e valutazione, possiamo tornare a puntare lo sguardo su di questa, con la possibilità, che prima non avevamo, di darne una piena definizione e di considerarla approfonditamente.
- 420. Torniamo innanzitutto a dire cosa intendiamo per "legge positiva" in generale: si tratta di una disposizione della ragion pratica, promulgata dalla pubblica autorità,

determinante con precisione il da farsi nelle circostanze di tempo e di luogo, in vista del bene comune temporale.

La legge positiva è la codificazione, la promulgazione e l'applicazione storicamente e di fatto compiute dalla pub blica autorità di quella legge non scritta, che si trova naturalmente impressa nella coscienza di ogni uomo ragione vole, la quale detta la condotta da seguire in relazione alle inclinazioni ed ai fini essenziali della natura umana: cioè la legge naturale.

421. La legge naturale non è una vaga ed indeterminata "esperienza atematica"; non è una generica "facoltà" di sta bilire ciò che è bene e ciò che è male; essa certo ha una sua indeterminatezza e genericità, le quali però non sono al tro che l'ampio spazio vuoto di un orizzonte di possibilità racchiuso da contorni ben precisi e concettualmente definiti, che sono, come abbiamo visto, i precetti della legge natu rale: precetti che indubbiamente non ci dicono immediatamente e concretamente che cosa dobbiamo fare qui ed ora; ma che tuttavia sarebbe furbesco ed al limite disonesto dilui re e stiracchiare (con la scusa della "genericità") fino al punto da farli svamire nella pura indeterminatezza, che li renderebbe irriconoscibili ed inintellegibili, e quindi inap plicabili e sottomessi ad ogni possibile arbitrio.

422. La legge positiva riconosce innanzitutto i contenuti della legge naturale; normalmente vi aggiunge la propria
autorità, eventualmente corredata da sanzioni, e li pone per
iscritto in quella raccolta di leggi che si chiama "codice":
perciò diciamo che la legge positiva "codifica" la legge na
turale; o meglio diciamo che deve codificare questa legge,
perchè qualora la rifiutasse o ne alterasse il contenuto,
perderebbe il suo valore di legge, ossia non sarebbe più vin
colante in coscienza e meritevole d'essere obbedita.

423. În secondo luogo la legge positiva deve <u>determinere</u> con maggior precisione i contenuti della legge maturale,o mediante opportune <u>deduzioni</u> o formulando contenuti <u>liberi</u> o <u>convenzionali</u>, purchè nell'ambito della legge naturale e non contro di essa, tenendo conto delle circostanze e delle concrete possibilità morali di coloro che devono obbedire alla legge, al fine di <u>condurli</u> alla <u>virtù</u> nei loro <u>rapporti</u> sociali.

### 2. Natura, scopo e limiti della legge positiva

424. I caratteri propri della legge positiva, che la dif ferenziano dalla legge morale in generale e dalla legge na

turale, sono i seguenti: 1) La legge dev'essere promulgata dalla pubblica autorità; diversamente, se si tratta del con tenuto di una legge naturale, questo contenuto viene imposto soltanto dalla coscienza, come avviene appunto nella pura e semplice legge naturale. Questa promulgazione, in tal caso, non serve di per sè a far conoscere il contenuto della leg ge, in quanto esso può già esser noto grazie alla voce della coscienza; serve invece come sostegno della coscienza e per rafforzare (eventualmente con la sanzione) il suo potere vincolante. La promulgazione da parte dell'autorità è poi necessaria, quando si tratta di una deduzione o di un'applicazione della legge naturale, ed ancor più quando si tratta di una norma che dipende soltanto dall'arbitrio del legisla tore, perchè in questi casi (soprattutto nell'ultimo) si suppone che il suddito debba essere informato circa il con tenuto della legge. Se infatti è già difficile per il citta dino medio - per non dire praticamente impossibile - opera re da solo queste deduzioni e applicazioni, è assolutamente impossibile che egli conosca, senza esserne informato, le di sposizioni puramente discrezionali dell'autorità.

- 425. 2) La legge positiva, in quanto <u>deduzione</u> e soprattutto in quanto <u>applicazione</u> della legge naturale, è solitamente una legge <u>particolare</u> (cf la "legge speciale" e il "pri
  vilegio"), il cui ambito di validità è ristretto ad una limitata <u>categoria</u> di persone: in tal senso, come ho detto al
  n.420, essa deve "determinare con precisione" il da farsi.
- 426. 3) La <u>legge naturale</u> può occuparsi non solo del be ne comune, ma anche del <u>bene</u> della <u>singola persona</u>, o anche di un singolo valore appartenente alla persona; la <u>legge positiva</u>, invece, si occupa sempre del <u>bene comune</u>, e peraltro inteso in senso esterno il cosiddetto "foro esterno", cio è i rapporti sociali esteriormente ed empiricamente rile vabili; mentre la legge naturale tocca anche il "foro interno": vale a dire la <u>vita interiore</u> del soggetto, vita che, se egli non esprime esternamente, resta ignota agli altri soggetti umani.
- 427. 4) La legge positiva ha un valore eminentemente pedagogico (cf A.Galli, La legge umana, in Sacra Doctrina, 6(1986), pp.582-619): la legge naturale stabilisce i grandi ideali della perfezione umana, ma come manca delle determinazioni ne cessarie alla concretezza dell'azione, così manca di quei diversi livelli di applicazione (più o meno perfetti), che è necessario stabilire per andar incontro al fatto che l'es sere umano giunge alla virtù solo gradualmente, mediante un susseguirsi di atti i quali (supposta la buona volontà e la

perseveranza) all'inizio sono assai imperfetti e frammisti a molti errori, mentre, col loro ripetersi orientato dalla rettitudine dell'intenzione, acquistano via via una perfezio ne sempre maggiore: la legge positiva, mediante la pratica del principio della tolleranza, ha il compito di fissare co me delle tappe intermedie, che conducono al perfetto adempi mento della legge. Queste tappe intermedie hanno una funzio ne stimolante rispetto ai soggetti impaturi o minori, mentre nello stesso tempo tengono conto della limitatezza delle loro forze, in modo tale da assicurare da una parte il progresso della condotta morale, e dall'altra da rendere praticabile l'azione.

- 428. 5) Dalla legge positiva, diversemente che dalla leg ge maturale, si può essere dispensati o dall'autorità o per iniziativa personale, nei casi in cui il compimento della legge mettesse in pericolo doveri superiori: devo, per es., presentarmi al lavoro al mattino alle otto; ma ecco che per la strada avviene un grave incidente automobilistico: ci sono solo io di passaggio: la coscienza mi dice che in questa circostanza il dovere di soccorrere l'infortunato prevale sul dovere di presentarmi al lavoro. Non è sempre facile sapere in quali circostanze possiamo avere il dove re o l'opportunità di ritenerci dipensati dall'obbedire a uma certa legge positiva per far fronte ad un obbligo mo rale maggiore o più impellente.La virtù grazie alla quale diventiamo capaci di regolarci in simili frangenti è una forma superiore di giustizia, e si chiama "equità" o "epichèia".
- 429. 6) La legge positiva rappresenta la vera autonomia della ragion pratica umana, sulla quale Kant insiste tanto, ed anche eccessivamente, impedendo quasi alla scienza mora le di rintracciare nella Ragione divina trascendente il fondamento ultimo della legge morale, snche se peraltro è proprio la coscienza della legge morale che in Kent por ta all'affermazione dell'esistenza di Dio; tuttavia Dio, in Kant, appare più garante della congiunzione, nel sommo bene, della virtù con la felicità, che non supremo ideatore della legge morale, la quale invece sembra trovar fonda mento esclusivamente nella ragione dell'uomo.
- 430. La legge positiva ci fa comprendere che l'uomo, nel suo agire, non deve <u>rispondere</u> solo davanti a Dio(che gli parla nella coscienza), ma anche <u>davanti agli altri</u> ed a se stesso (ossia alla propria coscienza in quanto legislatrice). Non è infatti del tutto prenderci degli obblighi davanti a noi stessi: infatti, una caratteristica della nobiltà del

la nobiltà dell'agire umano, sta proprio in questa possibili tà che abbiamo, di essere, in forme sia pur limitate ed im perfette, legge a noi stessi, di impegnarci con noi stessi, come quando, per esempio, senza che nessuno ci obblighi, decidiamo di scegliere una certa regola di vita di maggior perfezione o anche, più modestamente, decidiamo di ordinare in un certo modo le nostre faccende giornaliere: ci faccia mo, per esempio, un orario delle cose da fare: cose modeste, certamente, ma che testimoniano di questa capacità che abbia mo, come esseri intelligenti e liberi, di essere - sia pur in settori limitati e in modo imperfetto - regola e legge a noi stessi. Anche questo può essere considerato un aspet to della legge positiva. Un'autonomia imperfetta, certo: perchè anche di queste azioni, se voglizmo essere uomini co scienziosi, non possiamo, in definitiva, non sentirci respon sabili anche davanti a Dio ed in certi casi anche davanti al prossimo (pensiamo per es.ai voti pubblici dei religio si).

431. 7) La legge positiva, a differenza della legge natu rale, può essere mutata, quando è legata a certe circostanze mutevoli, il che capita non quando essa si limita semplicemente a riconoscere la legge naturale (nel qual caso è im mutabile come lo è la legge naturale), ma quando si tratta di una deduzione non ncessariamente legata al principio na turale, o addirittura si tratta di una legge discrezionale o convenzionale. La mutazione della legge, di norma, dev'es ser fatta dalla competente autorità, perchè non avvenga confusione o disordine nella convivenza sociale; tuttavia, in certe gravi situazioni, se l'autorità non è informata o non è in grado di provvedere, ci si può ritenere dispen sati dall'obbedire una certa legge che impedisce doveri più gravi, e ciò in base alla suaccennata virtà dell'epicheia. Può esser bene continuare ad obbedire ad una legge che ha fatto il suo tempo, a meno che da questo atto non nascano gravi inconvenienti.

432. 8) La legge positiva - ciò appare chiaro dal già detto - è regolata dalla legge maturale, per cui, mentre que sta è giusta per se stessa, quella sarà giusta se e in quan to rispetta, rispecchia o applica la legge maturale. Diversamente essa sarà ingiusta, ed una legge ingiusta è invalida e non ha forza di legge, anche se fosse emanata dalla legit tima autorità. Questa infatti non può dar fondamento giuri dico alla legge (qui era l'errore del cosiddetto "Stato etico" dei regimi fascisti e mazionalsocialisti, i quali, i spirandosi alla concezione hegeliana dello Stato, lo consi

deravano falsamente come sorgente della moralità), ma vale solo in quanto essa per prima ha fondamento sulla legge na turale, che è la vera sorgente della legittimità della pub blica autorità e dello Stato, nonchè delle leggi dello Stato.

## 3. Le differenti specie di legge positiva

- 433. Fin qui abbiamo parlato indifferentemente di legge positiva e di <u>legge civile</u> (o dello Stato), e questo perchè la legge civile è l'esempio più a portata di mano che abbia mo di legge positiva. Ma se noi esaminiamo attentamente la definizione che ho data della legge positiva, ci accorgere mo che essa dà spazio ad altre possibilità, oltre a quella della legge civile.
- 434. A tal riguardo potremo accennare a qualche altra distinzione, la quale, per la verità, fa parte più della teologia morale che non della filosofia morale; tuttavia po trà essere opportuno fare almeno un accenno, per avere una idea, nella fattispecie, dei rapporti tra le due discipline. Dobbiamo dire allora che la "positività" della legge significa che essa è il frutto di una determinazione di fatto o storica stabilita dalla volontà di un legislatore: se dunque si tratta di un legislatore umano, avremo la legge positiva umana; se invece, come è la fede delle religioni appunto dette "positive" (cioè rivelate), si tratta di una legge considerata come storicamente stabilita da Dio, allora abbiamo la legge positiva divina: per es.l'i stituzione dei sacramenti nella religione cattolica. De notare che la legge divina rivelata e la legge divina positive non si sovrappongono esattamente: la prima infatti contiene anche norme della legge naturale (cf per es.il Decalogo); la seconda è certo rivelata, ma vuol sottolinea re certe determinazioni concrete che applicano o superano il diritto naturale. Applicano: come per es.il codice di pu rità legale dell'Antico Testamento; superano, come le leg gi della morale soprannaturale cristiana: la fede, la speranza e la carità.
- 435. La <u>legge umana</u> (positiva) può essere a sua volta o <u>civile</u> (ed è quella che abbiamo visto finora) o <u>religiosa</u> (vale a dire le leggi positive dei gruppi e delle confessioni religiose presenti in uno Stato). Nel caso delle <u>Chiese cristiane</u>, i cristiani chiamano queste loro leggi: "<u>legge ecclesiastica</u>" o "<u>legge canonica</u>".



### LEZIONE XI

### LA RAGION PRATICA

## 1. L'organo della scienza morale

436. Nell'introduzione al corso abbiamo già presentato la ragion pratica come principio soggettivo della filosofia morale, dato che questa, in quanto filosofia, è opera della ragione; abbiamo pertanto anche presentato il metodo razio nale, proprio della filosofia morale. In questa lezione vogliamo chiarire la natura ed il funzionamento proprio del la ragion pratica nell'invenzione della verità e della scienza morali, dalla percezione dei prinipi alla determinazione dell'azione da compiersi qui ed ora, ossia fino al giudizio morale o meglio fino al comando della prudenza.

spec. On fin del moto del

guest bio fine volute last

- 437. Compito specifico della ragione umana come tale, è quello di concatenare opportunamente dei giudizi allo scopo di ampliare la conoscenza; nel pensiero umano la conoscenza della realtà avviene gradatamente procedendo dall'intuizione iniziale di alcune verità immediatamente evidenti i principi percepiti dall'intelletto e giungendo alla percezione di nuove verità mediante una verità intermedia tra il noto e l'ignoto (il "medium demonstrationis"), per la quale dal noto è possibile giungere alla conoscenza dell'ignoto.
- 438. Compito specifico della ragion pratica non è la sem plice invenzione della verità morale in senso generale, giag chè questo è compito anche dell'intelletto pratico, al quale va propriamente il compito dell'invenzione dei principi primi dell'agire morale, e quindi della legge naturale primaria (quella secondaria è una deduzione della ragione). Com pito proprio, invece, della ragion pratica, è quello di dimoritàre la verità morale e di edificare, quindi, la scienza mo rale: essa sviluppa i principi morali intuiti dall'intelletto, li coordina tra loro, e ricava conseguenze generali, mediante un metodo dimostrativo, concernenti le leggi dell'agire umano. La legge morale, infatti, come abbiamo visto, è tipica disposizione della ragion pratica.
- 439. La ragion pratica non serve solo ad allargare la conoscenza razionale delle leggi dell'agire umano, ma dà an che motivazione e fondamento razionale al medesimo agire umano; essa serve a tradurre sul piano dell'agire il modo razionale di conoscere, che è proprio dell'uomo: come la ragione speculativa, orientata alpuro conoscere, partendo da principi, giunge a conclusioni mediante l'uso di un mezzo dimostrativo, così quelli che sono i principi per la ragio ne speculativa diventano i fini della ragion pratica, men

prod the series descess post the ment

8

- All fine del rage, spec edge de principa marco satte.

- Sper, parto de 18 et esperante aprile appete

quincy to use the - 138 - In from continue to alone of the promision of the terms o

tre le conclusioni, che per la ragione speculativa costitui scono il fine del suo movimento (cioè l'invenzione delle cau se), per la ragion pratica rappresentano un punto di partenza del suo movimento, perchè esse stabiliscono i mezzi (cioè le azioni da compiere) per il raggiungimento dei fini, che evidentemente potranno essere conseguiti solo al compimento dell'azione.

440. La ragion pratica non ha solo un compito scientifico, ma deve illuminare e prescrivere tutto il processo dell'orientamento pratico della vita umana, fino a determinare il giudizio pratico concreto, ossia il comando della prudenza: infatti questa è eminentemente virtà della ragion prati ca. Una volta stabilita la legge morale, la ragion pratica de ve quindi applicare la legge alle singole circostanze dell'agire: questo compito più specifico ed assai delicato è affidato a quella speciale funzione della ragion pratica, che si chiama "coscienza morale", della quale tratteremo nel la prossima lezione.

441. Così la ragion pratica deve presiedere alla formulazione di ogni grado e forma di giudizio morale: da quello speculativo-pratico, proprio della scienza morale, che dà fon damento e motivazione ultima a tutti gli altri giudizi morali - è questo il giudizio morale regolativo, scientifico e fondante -; al giudizio di coscienza, che applica la legge morale al caso concreto, cioè all'agire umano passato, presente e futuro; al giudizio prudenziale, che è il comando dell'azione da compiere qui ed ora (il giudizio che nel lin guaggio scolastico è chiamato "pratico-pratico").

water oftellin

## 2. Ragione speculativa e ragion pratica

442. La ragion pratica è applicazione alla prassi di un certo ambito di realtà umana precedentemente considerato in modo speculativo. Non tutto infatti l'ambito della ragione speculativa può e deve essere tradotto nei fatti, ma solo quello che concerne il bene operabile dall'uomo in base al le sue forze, attitudini e finalità naturali. Esiste un'am bito di realtà e di interessi umani, che non sono oggetto della ragion pratica, ma semplicemente di quella speculativa e, cosa apparentemente paradossale, è proprio qui che troviamo i valori che maggiormente interessano e devono interessare l'uomo da un punto di vista morale. Infatti il bene e la fe licità dell'uomo non dipendono tanto da ciò che egli fa, quan to piuttosto da ciò che egli sa. Il bene dell'uomo, più con sistere in un'azione da compiere, consiste in una verità da

TEXES YOU - Fore 1. partie monde

10

3 hales

contemplare: più che consistere in un bene <u>operabile</u>, consiste in un bene semplicemente <u>amabile</u>, perchè <u>non sottomesso</u> al <u>potere</u> dell'<u>uomo</u>, non manipolabile dall'uomo, ma al contrario, un Bene al quale l'<u>uomo</u> deve <u>sottomettersi</u>, che l'<u>uo</u> mo deve servire, e' dal quale deve lasciarsi cambiare e gui dare, e questo sommo Bene è Dio.

443. Così la ragione speculativa, sebbene indaghi su real tà che non concermono l'operare umano, e che pertanto, in quanto tali, sono estranee all'ambito della moralità, tuttavia le sue indagini sono preziosissime dal punto di vista morale, anche se indirettamente, perchè esse determinano la verità su certi beni (la dignità umana, il rispetto del creato, l'esistenza di Dio), ai quali lo stesso agire umano è or dinato; per cui una morale autenticamente umana deve ricor dare questo principio fondamentale: e cioè che il bene dell'azione è subordinato al bene della contemplazione: il mas simo bene dell'uomo non è l'azione ma la contemplazione, per chè, come vedremo più avanti, il fine ultimo dell'uomo sta in un atto contemplativo, e quindi, in ultimaanalisi, in un atto della ragione speculativa.

A. Bacana

444. I ritrovati veramente "pratici" della morale sono quelli che c'insegnano come si giunge alla divina contemplazione, mentre quello filosofie che subordinano la conoscen za all'azione e che si vantano di essere veramente "pratiche", sono proprio loro ad ignorare il senso profondo dello agire morale indirizzando l'uomo verso un vano attivismo e verso l'illusione di credersi un manipolatore e un dominato re assoluto della realtà. Nel cuore stesso dell'azione è in sita la legge della ragione speculativa, che comanda il ri spetto per la verità: e difatti un'azione che non sia rego lata sul <u>vero bene, non può essere una buona azione</u>: ma qua<u>n</u> d'anche tutto il nostro agire fosse regolato dalla verità, non avremmo ancora ascoltato completamente le esigenze del la verità, perchè resterebbe ancora da raggiungere la veri tà nel senso più nobile ed elevato: la verità su Dio, che non è verità operabile, ma puramente contemplabile. E se dal nostro interesse morale dovesse restare escluso questo tipo di verità, dovremmo riconoscere con tutta franchezza d'aver fallito la nostra vita morale, perchè ne lasceremmo fuori il fine ultimo, che è la contemplazione di Dio.

445. Alla luce di queste considerazioni appare in piena luce quanto è sbagliato il <u>dualismo</u> <u>kantiano</u> di ragione speculativa e ragion pratica: una ragione speculativa che non svolge alcun ruolo nella morale nè per ciò che riguarda il bene operabile nè, ancor meno, per quanto riguarda il bene as

I have signe se stesse can be consecum, non

soluto(non operabile); ed una ragion pratica che pretende monopolizzare la conoscenza di Dio - del sommo bene -, e quindi monopolizzare il destino dell'uomo estromettendo da questo supremo interesse la funzione della ragione specula tiva, esclusivamente dedita alla conoscenza dei fenomeni e di essa prigioniera. Anzi per Kent, come è noto, nel momento stesso in cui la ragione speculativa volesse trascendere i fenomeni per cogliere, non dico Dio, ma addirittura la "cosa in sè", si metterebbe a mavigare nel vuoto, darebbe corpo a vane chimere e cadrebbe in inestricabili contraddizioni, quella che Kant chiama la "dialettica trascendentale".

446. E' evidente, in Kant, il primato della ragion pratica su quella speculativa: essa sembra essere l'esaperazio ne idealistico-fenomenista di una certa tendenza al prima to della teologia morale presente in certe correnti del francescanesimo medioevale, e crudamente rafforzata nell'irrazionalismo nominalistico ed antispeculativo luterano. Il pragmatismo kantiano, poi, raccoglie indubbiamente anche l'eredità del pensiero cartesiano, esso pure sostanzialmen te indirizzato alla prassi, e si potrebbe quindi dire che rappresenta in modo emblematico il più grande difetto del la cultura occidentale, che è appunto l'attivismo.

447. Certamente non è il caso di cadere nello gmosticismo orientale o socratico per evitare il pericolo dell'atti vismo: se è vero infatti che il fine ultimo dell'uomo sta nella contemplazione, il mezzo per raggiungere questo fine non è ancora - come vorrebbe lo gnosticimo - un processo meramente conoscitivo (di presa di coscienza del proprio "io profondo") - ma è l'azione costante, coerente, metodi ca e fervente, nella quale l'uomo deve impegnarsi con tutto se stesso, ma in vista di un bene superazione all'azione, anzi superiore all'uomo stesso, e cioè in vista della conoscenza e della comunione con Dio. E' vero che qui la fi losofía morale confina con la religione e la teologia mo rale: diciamo che esse si passano la fiaccola della verità, che viene portata ancora più in alto dall'etica religiosa e dalla mistica.

### 3. Il ragionamento morale

448. L'agire umano è per matura un agire razionale; e tale dev'essere, se dev'essere umano. L'azione è quindi u manamente buona, se è razionale o, potremmo anche dire, "ra gionevole" o "secondo ragione". Agire in modo irragionevole vuol dire agire contro l'uomo, vuol dire agire male. La azione moralmente buona è sempre razionalmente motivata,

nationale scorretto

pension-volunt

ed anche quando, come nell'etica religiosa, essa può avere delle mativazioni o dei fini trascendenti, essa per lo
meno non dev'essere mai contro la ragione. L'etica <u>luterana</u>, a tal riguardo, col suo caratteristico irrazionalismo,
ha purtroppo <u>screditato</u> presso molti la <u>morale cristiana</u>,
facendo loro pensare che essa comandi cose contrarie al
la ragione, cosa assolutamente falsa, anche se ad uno sguar
do superficiale può apparire vera.

449. Il ragionamento morale comporta sostanzialmente due forme fondamentali, a seconda che esso porti al giudi zio morale scientifico, proprio della scienza morale - la formulazione della legge morale -, oppure che porti al giu dizio di coscienza o al giudizio prudenziale-decisionale, che è il giudizio morale immediatamente operativo, che ri sulta dall'applicazione della legge al caso concreto. Nel primo caso si può far uso del procedimento induttivo, per il quale la ragione scopre la legge universale partendo dalla considerazione o dall'esperienza del caso particola re; ma anche la deduzione è utile e necessaria, per ricava re, per esempio, le norme naturali secondarie da quelle pri marie. Nel secondo caso, invece, il procedimento è puramente deduttivo, in quanto si suppone noto il principio morale u niversale (la legge morale), e si tratta di ricavare una conclusione particolare.

450. Il procedimento sillogstico è normalmente necessario per l'agire morale, per il fatto che, data l'imprevedi bilità delle situazioni che possono capitare e l'indefini ta varietà delle esigenze concrete dell'azione, è sempre necessario collegare il principio universale col caso nuovo che ci si presenta, perchè da una parte dobbiamo sapere quale principio va applicato in una data situazione, mentre dall'altra dobbiamo conoscere quanto meglio possibile la situazione che richiede l'applicazione di quel dato principio. Infatti, l'azione che nascerà da questo confron to, per essere moralmente buona, dovrà essere illuminata dal principio adatto e nel contempo dovrà essere adatta al le circostanze. Infatti, il rischio sempre possibile può es sere duplice: o sapere quale principio va applicato, senza però una sufficiente attenzione alle circostanze; oppure una buona conoscenza delle circostanze ma sbagliandosi cir ca il principio da applicare. Tra le due eventualità (la sciamo stare una terza, dove si potrebbe errare sia circa il principio che circa le circostanze), è indubbiamente pre feribile la prima, perchè in questa si salva la sostanziale bontà dell'azione, in quanto, come sappiamo, le circostanze sono semplice elementi accidentali dell'azione (anche se importanti).

off 7

En \_2.

451. Il sillogismo è sempre necessario nell'agire mora le e di fatto, nelle decisioni veramente ragionevoli, cioè moralmente valide, è sempre presente, anche se psicologicamente non sempre ce ne rendiamo conto per la celerità qua si istantanea con la quale a volte questo processo avviene, soprattutto nei casi dell'azione virtuosa o quando la deci sione da prendere è facile ed evidente. La realtà e la com plessità del ragionamento da imbastire appaiono invece so prattutto alle persone coscienziose e prudenti, quando ci si trova davanti a situazioni complicate o dubbie, e risulta difficile sapere, eventualmente a causa di conflitti di doveri, quale dev'essere il principio che deve prevale re e come applicarlo nelle date circostanze.

452. Per tali motivi è un'illusione credere di poter fare a meno del ragionamento, quando si tratta di doveri attinenti all'etica naturale ed alle nostre responsabilità umane. Diverso è il discorso concernente l'etica sopranna turale, la quale, essendo per sua natura fondata sulla gra zia divina ed a volte sulla stessa divina ispirazione, come già intuirono Platone ed Aristotele, evidentemente viene meglio attuata seguendo l'impulso divino che non il limitato e fallibile dettame della ragione. Ma Dio ci ha dato ap posta la ragione affinchè, quando ci troviamo davanti a problemi che possono essere razionalmente risolti, non ci sottraiamo alle nostre responsabilità (magari facendo appello all'"ispirazione divina"), ma sappiamo affrontarle con coraggio e saggezza.

453. In base a ciò dobbiamo dire che sbagliano coloro che, come per es.il Molinaro (Libertà e coscienza, Ed. Città Nuova, Roma 1977, pp. 101-107), rifiutano la forma sillogisti ca della decisione morale pretendendo di sostituirla con un "atto della persona", che non è regolato da un dovere og gettivo universale ed indipendente dalla persona agente, ma dipende esclusivamente dalla persona stessa:"I singoli atti sui quali si dirige la coscienza - dice Molinaro(p.104) non sono solo materia di una possibile applicazione" (del principio al caso particolare), "ma sono atti della perso na, sono posizioni della persona, sue realizzazioni parziali. ... Essi <u>non</u> sono nè <u>indipendentemente</u> nè separatamen te dalla coscienza giudicante: si tratta di atti immanenti alla persona e partecipanti interamente alla sua costituzione. ... La coscienza non giudica e non decide di una realtà in sè (l'azione da compiere) applicandovi una regola e un dovere in sè (moralità oggettiva). Essa giudica e deci

port of the const.

de su che cosa deve diventare la persona con questa sua parziale realizzazione. ... Si tratta del progetto che la persona ha quanto alla <u>sua esistenza</u> e che si compie in o gni atto di coscienza, nel senso che tale atto è la libera presa di possesso della persona nell'affermazione di sè. ... L'atto non viene compiuto dopo che è stata considerata la sua moralità, ma si impregna di moralità proprio nel fat to di essere compiuto in rispondenza all'istanza fondamen of tale della persona. ... L'atto non è posto perchè morale, ma è morale in quanto viene posto. ... La persona non fà propri degli atti che "in sè" sono già moralmente definiti, ma compie degli atti che, in quanto propri e personali, sono morali ... in quanto scaturiscono dal centro proprio e personale dell'uomo". E conclude citando una frase di Ga damer: "Ciò che è 'giusto', è totalmente relativo alla situazione etica in cui ci troviamo. Non si può dire in modo generale e astratto quali azioni sono giuste e quali non lo sono: non ci sono azioni giuste 'in sè', indipendentemente dalla situazione che lo richiede"(p.106-107).

- 454. Il sillogismo morale non esclude affatto la parte originale ed insostituibile che la persona ha, con la sua o riginale soggettività, nella determinazione della scelta da prendere. Infatti, se è vero che la premessa maggiore del sillogismo come dice giustamente Maritain(Court traité de l'existence et de l'existant, Ed. Hartmann, Paris, 1964-II, pp.86-87) , la quale "énonce la régle universelle, parle à l'intelligence seule", "la mineure et la conclusion chan gent de plan, et sont proférées par le sujet tout entier, dont l'intellect est emporté vers les fins existentielles auxquelles, de par sa liberté même, ses pouvoirs d'appétition sont actuellement subjugués".
- 455. La premessa maggiore del sillogismo serve ad assi curare al nostro agire l'aggancio alla legge morale, perchè è solo in quanto conforme ad essa che la nostra azione sarà moralmente buona; d'altra parte è vero che la legge resta un qualcosa di astratto, mentre l'azione dev'essere concreta: da qui la necessità di porre la prmessa minore, la quale concretizza il dettato della legge e lo rende immedia tamente operante; e questa concretizzazione, peraltro, dipen de, come accenna il Maritain, dalle condizioni della nostra volontà, poichè è solo se la nostra volontà è retta, che la conclusione sarà moralmente giusta.
- 456. Il Molinaro, invece, sembra voler far scaturire la stessa norma morale dall'immanenza della persona nella sua singolarità, per cui non pare sfuggire alla condanna che a

suo tempo fu lanciata dal S.Uffizio contro la cosiddetta "tica della situazione": "Auctores, qui hoc systema sequun tur - diceva il documento (D3918) -, decisivam et ultimam agendi normam statuunt non esse ordinem obiectivum rectum, naturae lege determinatum et hac lege certo cognitum, sed intimum aliquod mentis uniusculusque individui iudicium ac lumen, quo ei in concreta situatione posito innotescit quid sibi agendum sit. Haec igitur hominis ultima decisio secun dum eos non est ... legis obiectivae ad particularem casum applicatio, attentis simul ac ponderatis secundum regulas prudentiae particularibus "situationis" adiunctis, sed immediatum illud internum lumen et iudicium".

457. Queste idee di Aniceto Molinaro che abbiamo presen tato destano tanta maggior meraviglia, se si considera che egli è sacerdote e che - come risulta dal libro che ho ci tato - nel 1977 insegnava "filosofia morale e teologia presso le Pontificie Università Lateranense, Gregoriana, Urbaniana e S. Anselmo", ed era "membro del Consiggio di Presidenza dell'Associazione teologica italiana per lo studio della morale": il caso di Molinaro è uno dei casi sconcertanti di professori di teologia morale i quali, in Università pontificie, insegnano dottrine che sono in contrasto col Magistero della Chiesa. Il Papa accenna a questo dolo roso fenomeno nella sua recente enciclica "Veritatis splendor" e la nostra speranza è che egli, con la solidarietà di coloro che vogliono essere fedeli alla Chiesa, riesca a rimediare a questa grave situazione.

458. Con tutto ciò, occorre riconoscere enche dei meriti ai moralisti della tendenza personalistico-esistenziali sta, in quanto essi si oppongono ad un certo razionalismo etico, di origine wolffiano-kentiana-leibniziana, che ri duce il ragionamento morale ad uma specie di calcolo matematico o di meccanicistica deduzione dai risultati infal libili e facilmente ricavabili per ogni occasione con tut ta chiarezza e certezza, in base ad una concezione astrat ta della legge e della condotta morale, che non considera l'inevitabile oscurità dell'agire umano, l'inevitabile imestricabilità di certe situazioni, l'evolversi della scien za morale, la parte determinante che il soggetto ha nello stabilire in contenuto stesso della scelta morale, l'inevi tabile opinabilità di certe scelte morali, la parte impor tante che a volte può avere, soprattutto nelle scelte che hanno rapporto con la vita spirituale, la funzione del sentimento, dell'esperienza e dell'intuizione.

#### LEZIONE XII

# LA COSCIENZA MORALE

# 1. Natura della coscienza morale

459. Il tema della coscienza è uno dei più sentiti della filosofia morale contemporanea: esso spesso tende, per così dire, a fare la "parte del leone", riducendo a sè anche argomenti e temi che per sè - per quanto collegati - dovreb bero restare distinti, come per es.la ragion pratica, la leg ge morale, il dovere, l'atto umano e la stessa persona agen te: nella tradizione cartesiano-idealistica, come si sa, la persona stessa è ridotta a "coscienza" e precisamente ad "atto di coscienza", in quanto la realtà stessa è ridotta ad "essere di coscienza". Tutto sembra dover partire dal la "coscienza" e tutto arrivare alla "coscienza"; tutto sem bra doversi ridurre a un qualcosa volutó dalla coscienza, prodotto dalla coscienza, regolato dalla coscienza, immanen te alla coscienza. La coscienza tende ad erigersi in un assoluto, che non ammette nulla al di fuori di lei, indipendente da lei o al di sopra di lei. E naturalmente per "coscien za" s'intende coscienza dell'uomo, ma di un "uomo" che è al lo stesso tempo "trascendenza", "superamento del limite", "essere indefinibile ed atematico", quasi che ci si renda con to che non si può affidare il peso dell'Assoluto alle po vere spalle dell'uomo fragile e mortale, ed ecco che allora si mitizza la natura umana rendendola quasi indiscernibile dalla matura divina, vista come "orizzonte" dell'autotrascen dimento dell'uomo. In ambienti cattolici si tira fuori la scusa che l'uomo è "immagine di Dio", e ci si dimentica che la medesima Scrittura ci dice anche che egli è stato creato dalla "polvere della terra".

460. Negli anni recenti i moralisti tomisti, attenti a questo interesse straordinario che i nostri contemporanei prestano al grande tema della coscienza, hanno dedicato al l'argomento numerosi studi e dibattiti, nell'intento di vagliare criticamente l'enorme produzione che in questo cam po proviene da tutte le scuole di pensiero, a qualumque ten denza esse appartengano: il tema della coscienza, anche se poi visto nelle forme più diverse e contradditorie, è però sentito da tutti, quale che sia la corrente di pensiero alla quale si appartiene. Per il campo tomista rimando al le seguenti pubblicazioni: L'agire morale, Atti del Congres so tomistico internazionale del 1974, Ed. Domenicane Italia ne, Napoli 1977, vol. V; AA. VV., Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo, a cura di A. Lobato, Ed. ESD, Bo-

logna 1989; Etica e società contemporanea, Atti del III Con gresso internazionale della SITA, Libreria Editrice Vatica na 1992, vol. I; AA. VV., La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi, Ed. ESD, Bologna 1992, dove mi permetto di indica re il mio articolo: Il concetto di coscienza in S. Tommaso, pp. 53-77.

461. La coscienza morale è quella forma di coscienza che s'interessa dell'agire morale. Coscienza, in generale, è atto dello spirito che riflette su se stesso, sui suoi atti ed i suoi oggetti. Prerogativa dello spirito, come fu bene inteso dai filosofi neoplatonici, come Plotino e Proclo, e come ha visto bene l'idealismo tedesco, è quella di poter conoscere se stesso meglio di quanto possa fare la sensibilità: lo spirito sa "raccoliersi in se stesso", sa "tornare ed entrare in se stesso" in uno modo sconosciuto al mondo materiale, e in questo "andare in se stesso", come diceva Hegel, esso acquista il massimo della sua potenza e della sua fecondità: è entrando in sè che lo spirito esce da sè e viceversa, uscendo da sè (mediante il pensare e lo agire), entra in sè ed afferma se stesso.

462. Questo "tornare in sè" dello spirito, tuttavia, per noi uomini, non è costitutivo dello spirito stesso, ma è un atto derivato e secondario, che segue all'esistenza del lo spirito come pensiero e volere in potenza. Il nostro spi rito nor è semplice atto, ma è passaggio dalla potenza in atto; il suo conoscere non è un dato "apriorico", origina rio e costitutivo, ma è passaggio dall'ignoranza alla co noscenza: lo spirito, in noi, esiste prima di pensare; non è costituito, come credeva Cartesio, dall'atto del pensare (dall'autocoscienza). Il nostro spirito, quindi, torna in sè solo dopo che è "uscito da sè" nel contatto con le cose esterne materiali, dalle quali comincia la sua attività conoscitiva e volitiva. Quindi in noi uomini la coscienza si attua solo dopo la conoscenza; non è un punto di partenza, ma è il completersi del conoscere, che si volge sul lo stesso soggetto conoscente, sui suoi atti, le sue poten ze,i suoi abiti,le sue facoltà,il suo stesso essere. E in questo <u>riflettere</u> <u>su</u> <u>se stesso</u> il nostro spirito s'ac corge (contro quanto pensava Cartesio) che il suo esistere precede il suo pensare: io esisto anche se non penso, anche se è vero che il pensare ed il volere perfeziona ed innal za il mio esistere.

463. Contro quanto potrebbe apparire a tutta prima, la vera nozione della coscienza morale è data dall'etica rea-

lista(aristotelico-tomista) e non da quella idealista(car tesiano-kantiana-hegeliana-heideggeriana).L'idealismo sem bra esaltare la dignità della coscienza, ma in realtà, sol leticandone le ambizioni di grandezza, la porta alla delu sione ed alla tragedia, come è possibile rilevare dalle ap plicazioni pratiche, a livello personale e sociale, delle e tiche idealistiche, col loro tipico soggettivismo, che porta alla sopraffazione reciproca degli uomini tralloro, dato che ognuno di essi si considera un'incarnazione dell'Io assoluto o "trascendentale", e molti "assoluti" non possono evidentemente convivere tra loro in modo pacifico.

464. L'etica realista, invece, pur riconoscendo l'altissima dignità della coscienza morale, non fa della coscienza del singolo l'origine di tutto l'universo e il centro di tutta la realtà, ma la aggencia ad una norma oggettiva (la legge morale), che per la sua universalità favorisce la comunione ed il dialogo tra le coscienze, partecipi tutte di quel va lore comune ed unificante che è la legge morale; per la sua trascendenza (di origine divina) impedisce agli uni di sopraffare gli altri, perchè tutti, piccoli e grandi, devono essere sottomessi alla legge; ed infine per la sua indeterminatezza, dà spazio alla personalità di ciascuno di viver la ed applicarla come meglio gli aggrada.

465. La coscienza morale è il riflettersi della ragion pratica sa se stessa al fine di applicare la scienza morale alla produzione degli atti umani, in modo che essi siano onesti e conformi al dovere ed alla legge morale. Così, men tre la semplice ragion pratica edifica la scienza morale, la coscienza morale ha il compito di guidare la condotta morale dell'uomo. Essa però non dà un comando immediatamen te pratico: compito suo specifico è invece quello di dare una valutazione di ciò che è stato fatto, di ciò che si sta facendo e di ciò che si ha in mente o in progetto di fare. Così, mentre il giudizio della scienza morale (la formulazio ne della legge)ha un carattere oggettivo da tutti ugualmen te percepibile, il giudizio di coscienza o "secondo coscien za", avendo un rapporto con dati noti solo al soggetto che ... lo pronuncia(le proprie <u>intenzioni</u>), vale solo per <u>questo</u> medesimo soggetto. Per questo la coscienza di ciascuno di noi è normalmente <u>diversa</u> da quella degli altri, e ciascuno è giudice nell'ambito della propria coscienza, nè ha diritto 💚 ad interferire nella coscienza altrui.

466. Si tratta di un discorso delicato che va inteso be ne.Mi spiego con un esempio:tutti sappiamo che non è lecito insultare chicchessia(ecco la legge morale oggettiva,nota

· la scienza quista della reviena. Il conicerso quista della conicerso quista della conicerso della

a tutti, oggetto della scienza morale e della coscienza di tutti). Ora, supponiamo che, davanti ad una persona che mi sta importunando, io mi difenda con una certa asprezza, nella con vinzione che tale atteggiamento possa servire di richiamo a chi mi offende. Un tale che vede la scena potrebbe invece giu dicare che la mia reazione sia stata dettata da un impulso di aggressività. Il giudizio della mia coscienza diverge dal giudizio della coscienza di quell'altra persona che ha visto la mia reazione. Io mi sento tranquillo in coscienza; l'altro mi giudica male. Chi ha ragione? E' difficile dirlo. Una cosa però è certa: che io devo rispondere di tale azione, perchè l'ho compiuta io; per cui debbo ascoltare la mia coscienza, non quella dell'altro.

467. Ciò non significa ovviamente che io non possa o non debba ascoltare il parere dell'altro, che può illuminarmi e correggermi; ma poi, in fin dei conti, dopo aver ascoltato con lealtà e umiltà, com'è mio dovere, è pur sempre la coscienza che devo seguire: coscienza il cui giudizio può restere di verso da chi vuol farmi obiezioni. Questo lo diciamo non certo per favorire un certo soggettivismo morale, oggi anche troppo diffuso, che vorrebbe far della coscienza norma assoluta della morale, ma per riconoscere un fatto inevitabile, e cioè che, se è vero che la coscienza deve sempre fare attenzione alla norma oggettiva ed informarsi su di essa il più possibile(ecco il pregio dell'etica realista), è pur sem pre vero che è sempre la coscienza che deve giudicare cir ca il mio modo personale di applicazione della norma; e la coscienza può conoscere degli ingredienti della mia azione noti a me solo, i quali danno alla mia azione, agli occhi della mia coscienza, una data qualifica morale che essa so la conosce: questo è il giudizio di coscienza, che sempre deve meritare rispetto, anche da chi non si sentisse di con dividerlo. La legge morale è guida universale; la coscien za di ciascuno è guida delle azioni proprie di ciascuno: tale coscienza deve sottomettersi alla legge universale; ma alla fine deve rispondere davanti alla propria coscienza.

### 2. La norma della coscienza

468. La coscienza è una norma normata: essa trascende il compito della scienza morale ed ha il delicato incarico di far sapere al soggetto di tale coscienza se è bene o male ciò che ha fatto, che sta facendo o che sta per fare. Questo lavorio interiore, a volte complesso e tormentoso, di applicazione della scienza morale all'atto umano, è quasi sempre legato a condizioni soggettive interiori che il soggetto soltanto conosce, e che possono anche essere difficilmente

comunicabili o giustificabili presso altri.

469. Ovviamente primo compito della coscienza è quello di favorire il lavoro della ragion pratica nella conoscenza dei principi morali. Esiste tuttavia la possibilità - da ta la fragilità della natura umana - che la ragione (e quin di la coscienza) erri involontariamente in tale ricerca, co sì da ritenere che sia bene ciò che invece, oggettivamente, è male; e viceversa. Abbiamo allora la cosiddetta "ignoranza invincibile" o, come viene chiamata dal linguaggio corrente, "in buona fede", la quale scusa dal male oggettivamente even tualmente compiuto o dal bene eventualmente omesso. A questo tipo di coscienza, detta "coscienza erronea", si oppone evidentemente la cosiddetta coscienza "retta", ossia quella che conosce la verità oggettiva.

470. Conviene distinguere, anche se non tutti lo fanno, la "retta coscienza" dalla "buona coscienza" (cf il mio citato articolo). Infatti, mentre la coscienza retta può essere cattiva, la coscienza erronea può essere buona. Facciamo alcuni esempi: io posso sapere con certezza che non devo commette re quella data azione (coscienza retta), e tuttavia, volontariamente, la compio: sebbene la coscienza fosse retta, essa tuttavia, con tale mio comportamento, diventa cattiva, cioè colpevole. La coscienza diventa cattiva tutte le volte che le si disobbedisce, sia che essa sia retta, sia che essa sia involontariamente erronea.

471. La coscienza erronea è buona, quando sbaglia involontariamente: per es.compio un'azione, credendo in buona fede che sia lecita, mentre in realtà è illecita. Dunque, perchè la coscienza sia buona, è sufficiente essere in buona fede, sia che essa sbagli, sia che sia retta. Perchè invece la coscienza sia cattiva, è sufficiente la convinzione soggettiva (non si parla di "buona fede", in questo caso, anche se qui abbiamo il corrispettivo di ciò che è la buona fede della coscienza erronea) di compiere il male, sia che si tradisca la coscienza retta, sia che la coscienza sia oggettivamente erronea. Io posso, per esempio, credere che quell'azione sia buona (mentre in realtà è cattiva): se non la compio, non faccio il male perchè essa è oggettivamente cattiva, ma sem plicemente perchè vado contro coscienza (anche se questa è erronea).

472. La coscienza morale deve dunque muoversi su due linec: sforzarsi di essere retta, mediante la conoscenza della
verità morale, e soprattutto di essere buona, non andando contro se stessa e non tradendo ciò che essa, in buona fede, ritione esser bene (anche se oggettivamente non lo è). Quando

retlituding morale guerelagica

essa chiude volontariamente gli occhi alla verità, va con tro o tradisce se stessa, allora abbiamo l'"ignoranza colpe-vole", che è sempre una colpa morale e causa di colpa morale.

# 3. Gli stati della coscienza

473. Se la legge morale può esser conosciuta con certezza, non sempre è così circa la conoscenza del dovere concre
to che c'incombe o il valore morale delle azioni compiute.
A tal riguardo, la coscienza può trovarsi in una molteplicità di stati psicologici, che variano dalla totale ignoranza
alla totale certezza. Questa molteplicità di possibili con
dizioni della coscienza nei confronti del suo oggetto, è
la manifestazione particolare di una condizione propria del
la conoscenza umana, che per sua natura passa dalla potenza
all'atto, oltre al fatto di trovarsi, nella vita presente, in
una situazione di fallibilità, che rende ancora più complica
to il rapporto con l'oggetto. Il realismo crede nella veri
tà, ma si rende anche ben conto della fragilità della ragione
umana, e con quanta fatica, in certi casi, raggiunga - quando
la raggiunge - la verità.

474. Senza perderci in distinzioni troppo sottili - anche perchè qui non facciamo psicologia ma morale - basterà accennare a tre possibili condizioni, assai comuni, della co scienza nei confronti del dovere morale: 1) lo stato di dubbio; 2) l'opinione; 3) la certezza. Possiamo dire qui ciò che, in psicologia, si dice della conoscenza in generale: il dubbio rappresenta un oscillare della coscienza tra due esi genze contrarie, senza che essa, almeno all'inizio, riesca a decidersi e trovare riposo in una scelta determinata. Cer ti dubbi oggettivi, soprattutto se diffusi anche tra i dot ti e i saggi, occorre saperli sopportare con pazienza (come dice spesso Rahner nei suoi scritti: peccato che metta in dubbio delle cose certe). La soluzione del dubbio può richie dere un lavoro anche molto lungo; nel frattempo si può sce gliere a piacere o, nel caso vi siano dei rischi, è meglio a stenersi dall'azione.

475. Nell'opinione la coscienza propende per una scelta, ma non può dimostrare con certezza che è quella giusta: sono i casi più frequenti dell'agire quotidiano. Anche qui non bi sogna avare troppe pretese di certezza, altrimenti rischierem mo di bloccare l'azione aggravando la situazione. Ma occorre anche evitare la leggerezza delle decisioni e il rischio di operare delle scelte infondate o non ponderate.

476. La certezza è indubbiamente fonte di soddisfazione per la coscienza: a tal riguardo, non bisogna nè aver fretta

di trovarla, nè eccessivamente tergiversare per il timore di esser messi di fronte alle nostre responsabilità o,co me si suol dire, "con le spalle al muro". Occorre indubbia mente cercare la certezza, perchè essa è sorgente di energia morale; ma bisogna anche sapersi accontentare della sem plice probabilità. L'esercizio dell'obbedienza a un superiore (per es.nella vita religiosa) facilità il conseguimento della certezza, e quindi dello slancio morale, perchè il suddito vede un preciso dovere da compiere in un coman do del superiore, comando che, considerato nel suo semplice contenuto al di fuori dell'orizzonte dell'obbedienza, po trebbe apparire una decisione semplicemente probabile o anche addirittura discutibile: la virtà dell'obbedienza la trasforma in un imperativo morale, tele da dare una forte spinta all'azione ed un calmo senso di certezza.

477. La problematica della certezza si ripercuote nel la coscienza morale con un doppio ordine di fenomeni psi cologici, che recano danno all'agire morale, per cui bisogna cercare di evitare: la coscienza scrupolosa e la coscienza lassa.

478. La coscienza scrupolosa comporta uno stato di esagerata tensione morale provocato da uno zelo eccessivo per la perfezione, per il quale il soggetto pretende di regolare con totale certezza anche i minimi dettagli della sua con dotta morale. Questo stato di coscienza ha l'apparenza del l'umiltà di chi vuol sottomettere completamente la propria volontà alle esigenze del dovere; ma in realtà è dettato da un sottile orgoglio, per il quale non si accetta la propria condizione umana di incertezza e di imperfezione e si aspira illusoriamente ad una condizione di vita angeli stica e totalmente razionalizzata. La coscienze scrupolo sa accentua esageratamente il momento dell'eutoanalisi e dell'autocontrollo, mettendo l'individuo in uno stato di continua allerta che gli tokatie la spontaneità e la serenità interiore. Tale coscienza è il frutto di un'etica legalista e farisaica, che caratterizzava alquanto il clima morale precedente all'ultimo Concilio.

479. Viceversa, la coscienza lassa è una forma di insensibilità per il rigore delle esigenze morali, per cui il soggetto è portato ad ogni forma di accomodamento al fine di non perdere il proprio quieto vivere e di evitare i sacrifici e le rinunce imposte dal dovere morale. La coscienza lassa affetta di saper cogliere l'essenziale della vita mo rale mediante un'opzione fondamentale apparentemente radicale, ma che, per la sua indeterminatezza concettuale ("atema

folio petende la perferiore serva :

tica")e per la <u>svalutazione</u> degli <u>atti concettualmente</u> <u>definiti, resta alla mercè di spinte puramente <u>emotive</u> ed <u>irrazionali</u>, che tolgono alla vita morale qualunque slancio ideale e fermezza nei principi.</u>

480. Il rimedio a queste due tendenze estreme, entrambi morbose, sta nella formazione di un equilibrio, indubbiamen te non facile, ma possibile, e che continuamente occorre ri stabilire, tra la componente "solida" della coscienza - quel la che fa riferimento ai principi-(e che lo scrupoloso esaspera), e la componente "fluida" - quella che fa riferi mento al variare della situazioni-(e che il lassista pure esagera):occorre formare una coscienza che sintetizzi as sieme queste due sue componenti fondamentali, tenendo pre sente che il legame tra di loro è dato dalla stessa funzione essenziale della coscienza, funzione senza la quale non si dà coscienza, e cioè quella di applicare l'universale(elemento "solido") al particolare(elemento "fluido"): la legge universale è una forma vuota; il caso particolare è una materia informe: l'azione umana risulta appunto da questa forma che viene dalla legge e dalla materia che proviene dalla situazione particolare, nella quale la leg ge s'incarna venendo tradotta nei fatti.

481. Una coscienza moralmente sana ed equilibrata crea l'armonia tra questi due momenti dell'azione, che non fanno che riflettere la natura stessa dell'uomo, composto di anima e di corpo; per questo, quanto più teniamo presente questa natura ilemorfica dell'azione, riflesso del nostro ilemorfismo ontologico, tanto più saremo in grado di vin cere le opposte tentazioni della scrupolosità, che irrigidisce il comportamento morale, e del lassismo, che lo rammollisce e lo disperde nella futilità e nell'insensatezza: due maniere diverse, ma anche convergenti, di spegnere la vita morale, e di trasformare l'uomo o in un orologio sviz zero o in un'ameba senza spina dorsale.

482. E' evidente che questa armonia sarà tento meglio realizzata, quanto più si parte da una concezione dell'uomo che salvi l'unità dell'insieme(del "sinolo", come diceva Aristotele), nella distinzione delle componenti fondamentali, uomo sì creato "ad immagine di Dio", ma anche tratto dalla "polvere della terra, ed animato da un soffio vita le", evitando quindi sia l'illusione trascendentalistica, fautrice del razionalismo che porta alla rigidezza dello scrupolo, sia la riduzione materialistica, che è all'origi ne del sensualismo e del lassismo morale, per un umanesi mo che guarda in alto, ed al contempo poggia i piedi sulla terra.

### LEZIONE XIII

#### IL GIUDIZIO MORALE

1. Natura e importanza del giudizio morale

483. "Homo agit iudicio": "l'uomo agisce per mezzo del giudizio", dice S.Tommaso con una frase lapidaria; e spiega: "perchè è per mezzo della facoltà conoscitiva che egli giu dica che qualcosa è da fuggire o da perseguire" (Sum.Theol., I,q.83,a.l). L'atto del giudizio è causa, mezzo e componen te essenziale dell'azione umana, perchè essa non è altro che un giudizio - un giudizio pratico - tradotto nei fatti, in carnato in un evento, in un accadimento prodotto dall'uomo. Si può dire che con l'azione la conoscenza da realtà intenzionale diventa un fatto esistenziale, da pensiero diventa esistenza concreta, s'incarna, isi materializza, "assume un corpo".

484. Ma c'è di più:l'uomo "agit libero iudicio" - aggiun ge subito dopo l'Aquinate -: "l'uomo agisce con libero giudi zio":il giudizio pratico, come abbiamo già visto, è determina to dal libero volere non soltanto riguardo all'esercizio, ma anche al contenuto; non nel senso che la volontà si sostituisca all'intelletto nello specificare l'oggetto, ma nel senso che è lei a muovere l'intelletto alla determinazione di quel particolare oggetto, che sarà l'oggetto della scelta concreta. Spiega subito dopo Tommaso: "Infatti l'uomo ha la possibilità di dirigersi versò diversi obbiettivi.Infatti la ragione nei riguardi delle cose contingenti può seguire sentieri opposti fra loro, come appare dai sillogi smi dialettici e nell'arte rettorica della persuasione.0ra le cose particolari operabili sono delle realtà contingenti; e pertanto nei loro confronti il giudizio della ra gione apre diverse possibilità, e non è determinato a sen so unico"(Ibid.).

485. Il realismo tomista, che nel campo della conoscenza speculativa sostieme la dipendenza del pensiero dall'esse re, nel campo di quella pratica, che dirige e causa l'azione, sostieme una certa (indubbiamente non totale ma reale) dipendenza dell'essere dal pensiero: quel fatto, quell'evento, quella realtà materiale che, per nostro volere, sarà posta in esistenza, dipende, se non nel suo essere sostanziale, cer tamente per un certo rivestimento accidentale (ma che dal punto di vista morale è qualcosa di sostanziale), da un pensiero, da un progetto o da un'intenzione che in precedenza abbiamo liberamente formulati nella e con la nostra mente. Se guidiamo la nostra automobile da Bologna a Faenza, nel

la macchina certamente, da un punto di vista semplicemente ontologico, avverrà solo qualcosa di accidentale; ma se con sideriamo l'attuazione concreta del proposito "vado in macchina da Bologna a Faenza", ebbene posso dire che la sostanza morale di quest'atto, in questa sua attuazione concreta, è certamente causata dal mio libero volere, per il quale mi son detto "voglio (o devo) andare in macchina da Bologna a Faenza".

486. E' bene sottolineare oggi l'importanza del giudizio come causa dell'atto umano, perchè vi è oggi la tendenza a tradcurare questo fattore essenziale dell'umanità (e quin di della moralità) dei nostri atti, a favore di altri impubsi, i quali, se possono o debbono avere una parte, non hanno tuttavia il diritto si sminuire o addirittura cancellare la funzione svolta dall'intelletto e dalla ragione mediante l'atto del giudizio. E' chiaro, da questo punto di vista, che le morali antiintellettualiste ed irrazionaliste (laiche o religiose) sono coerenti con loro stesse, quando trascurano anche la funzione del giudizio (e quindi del concetto: il giudizio è sintesi di concetti), e quindi vorrebbero fondare sostanzialmente la scelta morale su di un'indefinibile "e sperienza atematica", non o preconcettuale.

487. Il giudizio morale è una particolare forma di giu dizio pratico, che si distingue da quello speculativo, per il fatto che - come dice Tommaso(In Boëth.De Trin.,q.5,a. 1) - "l'intelletto speculativo ha per fine la verità che esso prende in considerazione, mentre il pratico ordina la verità considerata all'operazione come ad un fine; per cui Aristotele(De Anima, 1.III) dice che essi differiscono tra loro per il fine, e mel 1. IIdella Metafisica è detto che il fine della ragione speculativa è la verità, mentre il fine di quella operativa o pratica, è l'azione". La materia del la conoscenza pratica - aggiunge poi l'Aquimate - sono quel le cose che possono essere fatte da noi(il bene "operabile"); materia invece della comoscenza speculativa sono quelle co se che non sono prodotte dalla nostra azione(bene non operabile). Anche queste ultime, tuttavia, come ho detto in pre cedenza, possono cadere sotto l'interesse morale, in quanto estendiamo l'atto del volere dal "fare" all' "amare"; ed anzi, da questo punto di vista, tocchiamo addirittura il fine ultimo di tutto l'agire morale, che è - come vedremo meglio -Dio stesso, il Quale è un Bene che può essere amato, ma non

488. "L'intelletto pratico - spiega ancora Tommaso in

un altro luogo(<u>De Ver.,q.l,a.2,c.</u>) - causa le cose,per cui esso è <u>misura</u> di quelle cose che esso produce"(qui vale il famoso detto di Protagora circa l'uomo come "misura" delle cose); "ma l'intelletto <u>speculativo</u>,dato che esso <u>riceve</u> dal le cose,è in qualche modo mosso dalle cose stesse,e così so no esse a misurarlo".

489. Nell'etica tomista il vero e il bene s'intrecciano profondamente a vicenda, con l'effetto di produrre una profonda unità ed armonia nelle attività dello spirito, a diffe erenza di altre concezioni etiche, come per esempio quella kantiana o quella luterana, che lascia sussistere un forte dualismo tra il momento dell'azione e quello della conoscen za. Al contrario, per Tommaso, "il vero e il bene s'includono a vicenda: infatti il vero è un certo bene"(ecco il fine con templativo della morale), "altrimenti non sarebbe appetibile; e il bene è un certo vero, altrimenti non sarebbe intellegibile" (ecco la funzione del giudizio morale). "Come dunque l'og getto dell'appetito può essere il vero, in quanto ha ragione di bene, come quando si desidera comoscere la verità; così l'oggetto dell'intelletto pratico è il bene ordinabile all'opera, sotto la ragione di vero"(ossia il vero bene: Sum. Theol., I, q.79, a.11).

490. Il giudizio pratico non è soltanto quello morale; infatti, in generale, giudizio pratico è quello che giudica ciò che è bene fare: ma questo "fare" può riferirsi mon so lo all'azione, ma anche alla produzione di un'opera apparte nente alla realtà materiale esterna (lavoro, tecnica, arte, poe sia). Il fare che interessa la morale, come abbiamo già visto all'inizio del corso, è l'atto umano indirizzato non tanto al bene dell'opera esterna-materiale, quanto piuttosto al bene dell'uomo; anche se evidentemente pure lo stesso opera re tecnico-artistico ha un rapporto alla morale, in quanto si tratta di beni che devono servire il bene dell'uomo e non danneggiarlo.

491. Il giudizio morale dice dunque ciò che è bene fare (se si tratta di un'azione da compiere), oppure dà una valutazione su ciò che è stato fatto, dicendo se è stato fatto bene oppure male. In generale, il giudizio morale è una valutazione circa gli atti umani (compiuti o da compiersi) in relazione al bene dell'uomo. Una valutazione sul semplice comportamento umano come tale, indipendentemente dal fatto che esso sia o non sia in relazione col bene dell'uomo, non è il giudizio morale, ma il giudizio psicologico (se si considera l'individuo nella sua individualità) o il giudizio sociologico (se si considera il soggetto come appertenente

- quidino storica = refferito en la regionale.

ad una dato gruppo, strato o categoria della società).

492. L'etimologia stessa della parola "giudizio" ha una immediata commessione con l'attività etica: essa infatti vie ne dal latino "jus-dicere": "dire-ciò-che-è-giusto", per cui essa richiama l'idea della rettitudine morale, della veri tà del pensiero, del diritto, della giustizia, della giu risprudenza: è insomma un termine molto felice e ricco di significato, che già da solo suggerisce una ricca tematica morale. Tommaso non si è lasciato sfuggire questi suggeri menti che provengono dal termine stesso judicium: "Esso im porta - egli dice(Sum.Theol., II, q.60, a.1) - secondo la pri ma imposizione del nome, la definizione o la determinazione del giusto o del diritto"; per questo, come aggiunge su bito dopo l'Aquinate, "il giudizio, che importa la retta de terminazione di ciò che è giusto, riguarda propriamente la giustizia". E' evidente allora come il giudizio morale, che ha il compito di determinare il retto comportamento u mano, dev'essere eminentemente regolato dalla giustizia, ed ha anzi esso stesso, primariamente, il compito di stabilire - col fissare il contenuto della legge morale - le leggi della giustizia nel senso più vasto, come leggi che regola no la giusta e retta condotta dell'uomo in relazione al suo fine ed alla sua felicità.

493. Ma il giudizio non è regolato solo dalla giustizia: esso dev'essere regolato anche dalla prudenza; e se ciò va le per il giudizio in generale, quanto più non varrà per il giudizio morale, il quale, come abbiamo appena detto, non ha solo il compito di stabilire i principi della giustizia, ma deve saper scendere nel concreto dettando all'uomo ciò che deve fare qui e adesso, il che - come si è detto più volte - è compito del comando o giudizio della prudenza:"In tut to ciò che concerne la rettitudine del giudizio - dice dun que Tommaso(Sum.Theol., II-II, q.60, a.1, lm) - si richiedono due cose, delle quali una è la virtù che proferisce il giudizio; e da questo punto di vista il giudizio è atto della ragione: dire, infatti, o definire qualcosa è compito del la ragione"(ricompare la razionalità dell'etica e quindi dell'agire umano). "L'altra è la disposizione di colui che giudica, per la quale egli è idoneo a giudicare rettamente. E così nelle cose che riguardano la giustizia, il giudizio procede dalla giustizia; come nelle cose che riguardano la fortezza, procede dalla fortezza. Così dunque il giudizio è un certo atto della giustizia, in quanto essa inclina a giu dicare rettamente; ma è atto della prudenza, in quanto virtù per la quale si proferisce il giudizio".

494. La prudenza regola l'atto del giudizio in se stesso, come atto della ragione. Se poi si tratta del giudizio mora le, ciò è ancora più evidente, in quanto la prudenza, come in segna l'Aquinate, è la regola della ragion pratica e la prin cipale delle virtù morali (Sum. Theol., II-II, q. 47). La giustizia, dal canto suo, può concernere sia le disposizioni sogget tive del giudicante come la materia del giudicare: dal primo punto di vista essa è sempre richiesta, quale che sia la materia del giudizio, in quanto - come abbiamo visto (n. prec.) - essa determina le condizioni perchè il giudizio sia prudente; dal secondo punto di vista, essa è richiesta quando la stessa materia del giudicare concerne la giustizia: in tal caso, allora, la giustizia dev'esser presente a doppio titolo: in relazione al soggetto giudicante e in relazione alla materia del giudizio.

## 2. L'invenzione e la valutazione nel giudizio

495. "Il ragionamento umano - osserva S.Tommaso(Sum. Theol.,I,q.79,a.8) - secondo il metodo indagativo o inventivo, procede da alcuni dati semplicemente intulti, che sono i primi principi, e poi di nuovo, secondo il metodo valutativo (in via iudicii), col metodo risolutivo (resolvendo), ritor na ai primi principi, alla luce dei quali esamina ciò che ha trovato". La prima forma di giudizio comporta un passaggio dall'effetto alla causa, per cui possiamo parlare di "giudizio induttivo", oppure si può avere il passaggio dal particolare all'universale, e allora possiamo parlare, con Kant, di "giudizio riflettente"; la seconda forma, invece, comporta un giudizio circa gli effetti alla luce delle cause, per cui abbiamo il "giudizio deduttivo", oppure la valu tazione del particolare alla luce dell'universale, per cui kantianamente possiamo parlare di "giudizio determinante".

496. Altrove Tommaso descrive la differenza tra le due forme di giudizio a questo modo: "In noi si verifica una duplice sintesi (compositio) intellettuale: una, senza dubbio, che riguarda l'invenzione della verità; mentre l'altra con cerne la valutazione (iudicium). Mediante l'invenzione, invero, procediamo verso l'unità sintetizzando, quasi, una molte plicità, sia che si tratti di una molteplicità di diversi dati sensibili, mediante l'esperienza dei quali otteniamo una conoscenza universale; sia che si tratti di una molte plicità di segni, per mezzo dei quali ragionando perveniamo ad una data verità. ... Nella valutazione, invece, procedia mo da un comune principio verso i molti ed indivisibili o particolari segni, che sono l'effetto del principio" (In Div.



tex?

Nom., c. VII, lect. II, n. 711). Il primo procedimento lo possia mo chiamare "sintetico"; il secondo, "analitico".

497. Nel giudizio <u>inventivo</u> si ha come un passaggio <u>dal</u>
"basso" <u>verso l'"alto</u>":per questo esso è chiamato anche "ascensivo":è il procedimento più tipico della conoscenza <u>speculativa</u>, secondo il nostro modo umano più proprio, per il
quale passiamo dalla conoscenza del "meno"(le realtà sensi
bili)a quella del "più"(le realtà spirituali), per cui, nel
cammino del nostro <u>conoscere</u> viene alla <u>fine</u> ciò che nella
realtà sta all'<u>inizio</u>(per questo Hegel diceva che "l'uccel
lo di Minerva" - riferimento alla dèa della sapienza:per
dire: il filosofare - "spicca il volo alla sera":cioè a di
re che il nostro conoscere prende inizio da ciò che, ontolo
gicamente, sta per ultimo("alla sera"), cioè le umili realtà
dell'esperienza sensibile).

498. Il procedimento valutativo, invece - che Tommaso chia ma semplicemente "iudicium" o "via iudicii" - presuppone che si sia già saliti "in alto"(cioè alle prime cause), e da lassù si giudicano le realtà che stanno "in basso"(i da ti dell'esperienza), e per questo tale procedimento viene chiamato "discensivo", ed è proprio del sapere pratico, il quale regola, giudica e valuta il mondo dell'esperienza al la luce di un modello ideale di perfezione, che fa appunto da criterio di valutazione e di modificazione della realtà sensibile: in base a tale modello giudichiame se la realtà che è fatta per corrispondervi vi corrisponde effettivamen te oppure no.

499. Dice S.Tommaso: "Giudicare qualcosa si può dire in due sensi:in un modo, facendo riferimento alla facoltà cognitiva che giudica del proprio oggetto... E in riferimento a questo modo di giudicare, Aristotele (Etica Nic., I, 3) di ce che ciascuno giudica rettamente ciò che conosce" (cioè il giudizio dipende dall'adeguazione del conoscente al conosciuto: vi è quindi come una specie di "inferiorità" del conoscente rispetto al conosciuto). "In un altro modo, facendo riferimento al giudizio che il superiore dà dell'inferiore mediante un certo giudizio pratico, dicendo se dev'essere così oppure no" (Sum. Theol., I-II, q. 93, a. 2, 3m).

500. Il giudizio morale, nella sua forma speculativa - quando cioè definisce scientificamente la legge morale o la legge naturale, è di carattere inventivo-deduttivo, per chè la conoscenza della natura umana si ricava dall'espe rienza sensibile dell'essere umano; nella sua forma più propriamente pratica, invece, è di carattere valutativo-de-

duttivo, per il fatto che esso deve dar forma etica alla realtà empirica e che, dovendo giudicare circa il suo va lore morale, occorre evidentemente che esso presupponga il criterio di valutazione, ontologicamente "superiore" alla realtà che dev'essere giudicata.

## 3. Le varie specie di giudizio valutativo

501. Col giudizio noi possiamo o valutare una cosa o semplicemente constatarla. La valutazione ha relazione col nostro potere appetitivo; la costatazione, col sempli ce fatto conoscitivo. Il primo tipo di giudizio è detto anche "giudizio di valore"; il secondo, "giudizio di fatto". Questo può essere ricondotto al giudizio speculativo; quel lo, invece, è relativo al volere o più in generale all'affettività.

502. Il giudizio di valore può avere due forme: giudizio pratico e giudizio estetico:il primo, come abbiamo già visto, concerne l'azione in generale:se si tratta di azione morale, abbiamo il giudizio morale; se si tratta di azione produttiva, abbiamo il giudizio tecnico-artistico. Il giu dizio estetico, invece, verte sul bello come tale, indipendentemente dal fatto che si tratti di bello naturale o di bello artistico. Notare la differenza tra giudizio estetico e giudizio tecnico-artistico: il primo deve saper dire se una cosa è bella o no; il secondo, invece, se un prodotto è stato fatto o no a regola d'arte o secondo le leggi del la tecnica.

503. Il giudizio costatativo può avere due forme: può costatare o un dato particolare-empirico, oppure un dato universale-necessario: nel primo caso abbiamo il giudizio di fatto in senso stretto, per es.il giudizio storico-fattuale, ossia la narrazione della condotta di un dato perso naggio storico senza pronunciarsi circa il valore morale della sua condotta. Altrimenti, abbiamo il giudizio scientifico.

504. Il giudizio morale può essere di due forme: può definire ciò che dev'esser fatto - l'enunciazione della legge o del dovere, o anche il comando stesso sul da far si -: abbiamo allora il giudizio morale deontologico; oppure può dare una valutazione su ciò che è stato fatto: nel qual caso esso può assumere due forme: giudizio mo rale di fatto - per es.il giudizio storico-morale -, se, oltre a dichiarare quanto è avvenuto, diamo una valutazione morale dell'accaduto; oppure il giudizio forense, il quale valuta un atto compiuto in base alla legge positiva (civile o ecclesiastica). Il giudizio di coscienza può

essere tanto un giudizio morale deontologico, quanto un giu dizio morale di fatto.

### 4. Il giudizio per inclinazione

505. Nella storia del pensiero occidentale è sempre esistito il problema di come collegare la conoscenza con l'azione, la teoria con la prassi, l'intelletto con la volontà, a dif ferenza della tradizione orientale, che avverte di meno questo problema, non tanto perchè sappia proporre una soluzione superiore, ma perchè non ha - come la filosofia occidentale - una coscienza così viva della <u>libertà</u> del <u>volere</u>, per cui non sente in modo così vivo il contrasto tra un sapere necessitato dal dato oggettivo, ed un volere, così libero ed inafferrabile nelle sue scelte. Il pensiero orientale tende invece a ridurre il volere al conoscere, esso stesso, peraltro, non così vincolato alle ferree necessità del logos, ma al con trario desidereso di svincolarsi dalla determinatezza, per spaziare libero nella beatitudine del nirvana (cf D.W.Mitchell, Kenosi e Nulla assoluto - Dinamica della vita spirituale nel Buddismo e nel Cristianesimo, Ed. Città Nuova, Roma 1993; P. Carus, Il Buddismo e i suoi critici cristiani, Ed. Boc ca?Torino 1913).

506. Una soluzione che più volte, nella storia del pensie ro occidentale, si è tentata, è stata quella di escogitare una "terza facoltà", oltre l'intendere e il volere, in modo da po terli così collegare fra loro. Si è allora in vari modi pen sato a questa terza facoltà che avesse qualcosa dell'intel letto, senza essere intelletto - ecco allora tutte le teorie di una conoscenza "non concettuale", dall'antico gnosticismo fino alle moderne teorie del "preconscio" o dell'"esperienza trascendentale" - e qualcosa della volontà, senza essere la volontà - ecco allora le pretese "conoscitive" affidate all'appetitività o all'affettività - dalle antiche dottrine magico-teurgiche fino alle filosofie vitalistico-pragmatiste dell'ultimo secolo e del nostro, dei vari Bergson, Blondel, Nietzsche e Maréchal.

507. Anche in questo campo, come sempre, le indicazioni più valide si trovano nei massimi pensatori della Grecia, Platone ed Aristotele, indubbiamente ripresi e perfezionati dalla filosofia cristiana soprattutto di S. Agostino e di S. Tommaso. Aristotele è l'inventore del "giudizio per inclinazione", mentre Platone è lo scopritore del "giudizio per affinità": vale a dire che questi due geni del pensiero gre co hanno scoperto che il trait-d'union fra intelletto e vo lontà non è una "trza facoltà", metafisicamente impossibile,

ma è semplicemente un atto congiunto dell'intelletto e del la volontà, per il quale queste due potenze si sostengono vicendevolmente per il conseguimento di un fine comune speci ficato dall'intelletto: la verità come bene e fine della volontà. Abbiamo allora il famoso concetto trascendentale del "kalòn-kai-agathòn", che Kant, nella Critica della Ragion Pura, tratta con aria di sufficienza, ma che poi cerca di re cuperare nella Critica del Giudizio, che è appunto tutta de dicata a come mettere d'accordo la Ragion Pura con la Ragion Pratica (compito veramente arduo, per Kant, dato l'abisso che in lui le separa!).

508. Platone, tuttavia, e non Aristotele, ha dato ansa all'escogitazione della "terza facoltà", e ciò, probabilmente,
per il suo stesso linguaggio, meno preciso di quello aristo
telico; ma occorre anche dire che, a mio avviso, Platone ha
compreso anche meglio di Aristotele la necessità e il modo, di
collegare intelletto e volontà, perchè mentre infatti limita tale collegamento alla sfera dell'azione morale, Plato
ne lo allirga alla sfera della divina contemplazione, che, co
me abbiamo detto e ripetuto, è il fine supremo di tutto l'a
gire dell'uomo.

509. La "terza facoltà" è quasi sempre stata appannaggio dei pensatori più spiritualisti e religiosi, desiderosi di ar ricchire le facoltà dello spirito, ed in particolare di tro vare una qualche facoltà che fosse in qualche modo la "facoltà d'attingere l'Assoluto", sembrando a loro che intellet to e volontà non fossero sufficienti. Quanto ai materialisti ed ai sensisti, a loro ne bastava una sola: il senso, alla quale riducevano tutto il resto. Così, accanto alla corrente dei "riduzionisti" - scettici, agnostici, materialisti, nomina listi (pensiamo al famoso "rasoio di Ockham"), ci sarà sempre, nella storia del pensiero occidentale - soprattutto tra gli spiritualisti ed i mistici - coloro che vorranno aumentare a dismisura i "gradini" per arrivare all'Assoluto (pensiamo ai 33 gradini della "Scala Paradisi" di Giovanni Climaco!).

510. Ricordiamo qui alcuni pochi nomi significativi, che segnano come delle pietre miliari, nella ricerca di questa "terza facoltà", ricerca che, per quanto ispirata da nobili motivi, appare tuttavia un po' patetica, come fu a suo tempo la ricerca della "pietra filosofale" o del "flogisto". Nono stante le ripetute sconfitte, questa animosa schiera ancor oggi esiste e non si dà per vinta, anzi potremmo dire che è più che mai florida, nella vasta e multiforme famiglia dei fenomenologi-esistenzialisti.

fenomenologi-esistenzialisti.

511. La teoria della "terza facoltà" ha fatto particolare fortuna nel mondo germanico, la cui spiritualità, al contempo tendenzialmente agnostica e panteista, ricca di slancio ma an che di passione (pensiamo allo "Sturm und Drang" del roman ticismo), sempre assillata da un forte bisogno di unità e to talità, ma anche refrattaria all'ordine logico ed alla disci plina della volontà, assumendo il cristianesimo, ha sempre in teso il divino ed il soprannaturale come intrinsecamente contenuto nella natura e nell'uomo, per cui ha sempre senti to il bisogno di un'energia spirituale - appunto questa "ter za facoltà" - che potesse soddisfare questo intemperante bisogno di unità indistinta e di trascendenza immanentistica. Questa terza facoltà, superiore sia alla ragione che alla vo lontà, fusione di forza e di luce,organo dell'unione col di vino e supremo criterio dell'agire morale, è stato chiamato dai tedeschi soprattutto con due nomi: Gemüt, che alla lettera significa "animo", e Gefühl, che significa "sentimento". La fenomenologia poi ha creato un concetto simile, che è quel lo di Binfühlung.

512. La storia del Gemtit comincia con la mistica domenicana tedesca medioevale, debitrice dell'eredità di Scoto Eriugena e dello Pseudo-Dionigi, in particolare con Giovanni Tauler (cf G. Faggin, Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante, Ed. Bocca, Milano 1946, pp. 192-194, 208, 296, 298ss.) ed arriva fino alla Beata Edith Stein(cf E.Stein, La donna, Ed. Città Nuova, Roma 1968, pp.111, 118, 123, 135, 142, 205). Il luteranesimo accentua ancor più la tendenza irrazionalista e passionale, mantenendo tuttavia la terminologia cristiana, e prepara il fenomeno del romanticismo, nel quale emerge an cor più, in una visuale storicistica, la tendenza panteistico-immanentistica ed anticoncettuale:appare allora, soprattutto con Schleiermacher, la religione del "sentimento", che riappare in certo qual modo oggi, in versione fenomenologico-esistenzialista, nel tracendentalismo atematico e nel personalismo esistenzialista-relazionista. Esponente di spic co di queste correnti è Max Scheler, con la sua "intuizione emotiva dei valori"(cf M.Scheler, Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori, Ed. Bocca, Milano 1944; K. Wojtyla, Max Scheler, Ed. Logos, Roma 1980). Un discorso a parte me rita Kant, che vedremo nel prossimo paragrafo.

513. Indubbiamente anche in altri paesi europei è presen te questa istanza della "terza facoltà":possiamo pensare, per es.,a <u>Shaftesbury</u> per l'<u>Inghilterra</u> del '700, con la sua teoria, destinata ad avere immensa fortuna, del "<u>sentimento</u>" o "<u>senso</u>" <u>morale</u>, e a <u>Pascal</u>, per la <u>Francia</u>, con la sua dottrina del "<u>cuore</u>", che ha le sue "ragioni", diverse e miglio ri di quelle della ragione.

514. Tutte queste tendenze trovano un antecedente illustre in S.Agostino, che più di ogni altro e con la maggiore chiarezza parla di tre "facoltà": il conoscere(nosse), il volere(velle) e la memoria(reminiscentia). Agostino dà un significato del tutto particolare alla "memoria": per lui es sa non è tanto il ricordo di esperienze passate, quanto piut tosto – in un senso tendenzialmente platonico – il rievoca re la percezione originaria ed intuitiva del valori, come guida verso Dio e quindi guida nell'azione; è quindi il ricordo non tanto di una passato, ma di un eterno presente: per questo, il Gilson, con una felice espressione, dice che si tratta della memoria del "presente" (E.Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Ed. Vrin, Paris 1969; cf anche T.Man ferdini, L'estetica religiosa in S.Agostino, Ed. Zanichelli, Bo logna 1969).

515. Come dicevo poco innanzi, non occorre introdurre una "terza facoltà", per spiegare la collaborazione tra intellet to e volontà, ed in particolar modo per spiegare l'origine dell'impulso morale e dell'aspirazione alla comunione con Dio. Tommaso, per quanto riguarda la dottrina agostiniana, di mosterà che la "memoria" dev'essere ricondotta all'intelletto, e riguardo alla possibilità di un'intuizione immediata ed innata dei valori, Tommaso andrà molto cauto, sempre memore del fatto che ogni conoscenza, per noi uomini, è sempre in qualche modo ricavata dall'esperienza. Con tutto ciò la dottrina ago stiniana sarà destinata ad un notevole successo, soprattutto nel campo della mistica cristiana, come per es.in S. Caterina da Siena o in S. Teresa d'Avila.

516. La soluzione che in particolare c'interessa qui non è tanto il giudizio per affinità platonico, che ha un fine soprattutto contemplativo (e che pertanto è recuperato da Tommaso nel trattato dei doni dello Spirito Santo ed in particolare della contemplazione infusa), quanto piuttosto il giudizio per inclinazione di Aristotele, che ha un immediato significato morale.

517. Aristotele, cioè, ha ben chiaro, sulla scorta dell'inse gnamento socratico-platonico, che il volere non è che la meg sa in pratica o il desiderio di ciò che l'intelletto ha in precedenza concepito; tuttavia - e qui c'è il superamento della visuale tendenzialmente gnostica socratico-platonica - Aristotele si rende anche conto del fatto che, per assicu ra al volere la sua libertà, e quindi non ridurlo alle necessitazioni dell'intelletto (il cui contenuto dev'esser sem

pre determinato, per esser vero, dalla realtà), occorre dare alla volontà una certa padronanza sull'intelletto, occorre fare in modo che anche l'atto dell'intendere sia in qual che modo causato dal volere, per cui ad un buon volere cor risponderà un retto giudizio morale, mentre ad un cattivo volere corrisponderà un giudizio morale sbagliato: ecco il giudizio per inclinazione, che ricevette nella Scolastica medicevale una formulazione classica: "Qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei", che potremmo tradurre così, liberamente: "il giudizio che ciascuno dà circa il fine di pende dalle sue disposizioni soggettive". Sembrerebbe trat tarsi, a tutta prima, di un principio soggettivista, e invece, collècato nel contesto del realismo aristotelico, non lo è affatto, ma al contrario, è ulteriore segno di autenti co realismo ed oggettivismo.

518. Queste <u>disposizioni</u> <u>soggettive</u>, spiega Aristotele, sono le inclinazioni <u>affettive</u> (passionali-volitive) del soggetto agente la momento in cui egli formula il giudizio morale: se tali <u>inclinazioni</u> sono <u>orientate</u> al <u>vero bene</u> (se cioè, possibilmente, esiste la virtù morale), il soggetto <u>giudicherà bene</u>, ossia esprimerà un giudizio moralmente sa no; se invece le inclinazioni sono cattive(ossia c'è il vizio), il giudizio sarà moralmente errato.

519. Il giudizio per inclinazione salda così strettamen te fra loro intelletto e volontà, senza confonderle ed anzi lasciando ciascuna delle due facoltà nella sua propria pecu liarità: infatti - per quanto concerne il giudizio morale e quindi la direzione degli atti umani - noi possiamo vede re come nel giudizio per inclinazione sia salvata ad un tempo la dimensione intellegibile dell'atto umano - che viene informato da un giudizio, per cui si rispettano i di ritti dell'intelletto; ma nello stesso tempo si rispetta la prerogativa del volere, che è quella di essere causa efficiente libera dell'azione:da qui l'attributo "per incli nazione", che significa che il giudizio, dal punto di vista della specificazione certo è causato dall'intelletto; ma la volontà ha la responsabilità, in base alle sue disposizioni (buone o cattive) di scegliere quella data determinazione intellettuale, che sarà pertanto buona, se la volontà è buona; ma sarà cattiva, se la volontà è cattiva.

520. L'azione concreta non è dunque causata da una "terza facoltà", ma da un atto congiunto dell'intelletto e della volontà, nel quale atto la specificazione è immediatamente e formalmente causata dall'intelletto, mentre l'esercizio dell'atto e la scelta di quella data specificazione è

opera della volontà. In tal modo l'atto possiede le sue caratteristiche propriamente umane (a prescindere che sia buo no o cattivo), e cioè di essere frutto del pensiero e della libera volontà: intellegibile e voluto.

521. Alcuni riferimenti tomistici dove l'Aquinate parla della funzione pratica del giudizio per inclinazione: Comm. all'Etica di Arist.:l.III,lect.X,lect.X,nn.493ss.;lect.XIII, nn.516-520;l.VI,lect.II,n.1130;lect.IV,n.1170;lect.X,nn. 1273ss.;l.VII,lect.III,nn.1346ss.;lect.VIII,nn.1430ss.;l.X, lect.VIII,nn.2061ss.;Sum.Theol.,I-II,q.9,a.2;II-II,q.24,a.11; Comm.inDe Div.Nom.,c.II,lect.IV,n.192;Comm.inHaebr.,c.V, lect.III,n.273;Comp.Theol.,c.174.

522. Bibliografia essenziale sul giudizio per inclinazione: I. Biffi, Il giudizio "per quandam connaturalitatem "o "per modum inclinationis"sec. S. Tommaso, in Rivista di Filosofia Neoscolastica, n. 66(1974), pp. 356-393; G. Bortolaso, La connaturalità affettiva nel processo conoscitivo, in Civiltà Cattolica, CIII(1952), I, pp. 374-383; R.T. Caldera, Le jugement par inclination chez St. Thomas, Ed. Vrin, Paris 1980; I. Camporeale, la conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso, in Sapien za, vol. XII(1959), pp. 237-271; R.L. Faricy, Connatural knowledge, in Sciences Ecclésiastiques, vol. XVI, fasc. 1(1964), pp. 155-163; J. Maritain, La conoscenza per connaturalità, in Humanitas, a. XXXVI(1981),pp.383-394;B.Miller,Knowledge through affective connaturality, London 1961; M. D'Avenia, La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino, Ed. ESD, Bologna 1992; M. Forlivesi, Conoscenza e affettività: l'incontro con l'essere secondo Giovanni di S. Tommaso, Ed. ESD, Bologna 1993.

# 5. Giudizio morale e giudizio estetico in Kant

523. Se non c'è una terza facoltà oltre l'intelletto e la volontà, bisogna tuttavia riconoscere (questo è stato il gran de merito di Platone e, dietro a lui, di Agostino) che oltre al trascendentale del vero - oggetto dell'intelletto - e del buono - oggetto della volontà, esiste un terzo trascendenta le, che media il primo con secondo: il bello. Certamente non occorre introdurre una terza facoltà per fondare la percezio ne del bello - il giudizio estetico -, perchè il bello risul ta da una sintesi di vero e di buono: il bello è precisamen te il vero (cioè l'ente relativo all'intelletto), in quanto "piace" all'intelletto; ora, ciò che piace è certo bello, ma è anche buono: il bello dunque è il passaggio dal vero al buono: ciò che piace, attira, e ciò che attira è il bene: ecco messa in moto la volontà, la quale spinge l'intelletto verso il vero, sia il vero contemplabile che il vero opera bile: con quest'ultimo concetto, nasce l'idea della morale,

sicchè operando l'uomo può giungere alla contemplazione del vero-bello-buono assoluti, che sono Dio.

524. Kant, con la sua Critica del Giudizio, ha tentato que sto passaggio dal Vero al Buono o, per esprimerci col suo linguaggio, dalla Ragion Pura alla Ragion Pratica. Il tentativo kantiano, per quanto nobile, si presenta gravemente carente, per il fatto che Kant si concentra troppo sul sogget to (la ragione) e non presta sufficiente attenzione agli og getti formali (ente, vero, bello e buono), badando soprattutto ai quali egli avrebbe raggiunto una vera sintesi. E' tutta via interessante esaminare brevemente la sua posizione.

525. "Il Giudizio" (estetico) - egli dice (Critica del giudizio, Ed. Laterza, Bari 1963, p. 39) - mediante il suo prin cipio a priori" (il "sentimento di piacere", p. 35, che porta ad affermare una "finalità", pp. 34-35,63-64,70 nella natura) "rende il sostrato soprasensibile" (della natura come fe nomeno) "determinabile per mezzo della facoltà intellettua le. Al sostrato stesso la ragione" (pratica), "con la sua leg ge pratica a priori, dà la determinazione" (ossia causa libe ramente un evento fenomenico nella natura: l'aspetto fenomenico dell'azione umana); "e così il Giudizio" (estetico) "rende possibile il passaggio dal dominio del concetto del la natura" (oggetto della ragione speculativa e della scienza) "a quello del concetto della libertà" (ambito della mo rale).

526. Il giudizio estetico, insomma, per Kant, dà un'intel legibilità alla natura, scovando in essa una "finalità" che la semplice scienza dei fenomeni (nell'ambito della qua le, per Kant, si esaurisce la funzione della ragione specula tiva) non è in grado di percepire: e così apre lo spazio al la "libertà" - cioè all'azione morale - la quale, "con la sua legge pratica", dà una "determinazione" cioè un contenu to concreto, e quindi umano, alla semplice forma della fi nalità percepita dal giudizio estetico:in tal modo il giu dizio estetico rende possibile il passaggio dal giudizio scientifico (sulla natura) al giudizio morale (attinenti al l'uso della libertà).

527. Il giudizio estetico, per Kant, è relativo a "ciò che piace senza concetto", cioè al bello. Per Kant il giu dizio estetico è oggettivo e pertanto ha validità universale, a differenza di quelli che possono essere i semplici gusti soggettivi dell'individuo. In quanto giudizio, ovvia mente deve fare uso del concetto; tuttavia, dato che non si

tratta di un giudizio scientifico, ossia vertente su di un dato <u>universale</u> ma su di un oggetto <u>particolare</u>, in questo senso Kant dice che <u>non è concettuale</u>: "A qualche concetto – precisa tuttavia Kant(op.cit.,p.204) – deve riferirksi il giudizio di gusto, perchè altrimenti esso non potrebbe af fatto pretendere alla validità necessaria per ognuno. ... Il giudizio di gusto concerne <u>oggetti</u> dei <u>sensi</u>, ma non per determinare un concetto per l'intelletto, perchè esso <u>non</u> è un giudizio di <u>conoscenza</u>. È quindi, in quanto rappresenta zione intuitiva individuale relativa al <u>sentimento</u> del <u>piacere</u>, è un giudizio particolare"(cf anche pp.34,35,50,72).

528. La finalità che fà intuire il sentimento del bello è certo per Kant cosa distinta dallo "scopo", concettualmente definibile, che è oggetto della ragion pratica e del giudizio morale; tuttavia, per Kant, non è la ragione speculativa (limitata ai fenomeni), ma è il senso estetico quello che fa percepire nella natura una dimensione "sovrasensibile" che si manifesta come "finalità": finalità puramente "formale", indeterminata, che sta alla ragion pratica e al giudizio mo rale riempire di contenuti concreti, determinabili nell'am bito degli stessi fenomeni:"Il bello - dice Kant(p.70) il cui giudizio ha a fondamento una finalità puramente for male, cioè una finalità senza scopo (solo lo scopo è un qualcosa di concettualmente determinato), "è del tutto indi pendente dalla rappresentazione"(cioè dal concetto)"del bene, che presuppone una finalità oggettiva"(cioè concettualiz zabile), "vale a dire la relazione dell'oggetto con uno sco po determinato".

529. Questa determinazione contenutistica della "finali tà" percepita dal gusto estetico, si attua nel "sublime" più ancora che attraverso il senso del bello, per il fatto che il sublime, per Kant, è in stretto rapporto con le "idee del la ragione", che sono a fondamento della ragion pratica, e quindi del giudizio morale: "Il giudizio sul sublime - dice Kant(pp.116-117) - ha il suo fondamento nella natura u mana, in qualche cosa che si può supporre ed esigere da ognuno insieme con il sano intelletto, vale a dire nella di sposizione al sentimento per le idee (pratiche), cioè al sentimento morale".

530. Il <u>sublime</u>, per Kant, è la <u>bellezza</u> propria del <u>bene</u> morale, mentre il "<u>bello</u>" nel senso comune della parola, è una qualità delle <u>realtà sensibili</u>: "Il bene intellettua-le o finale in se stesso(il <u>bene morale</u>) - dice Kant(p.124) - quando è giudicato esteticamente, dovrebbe essere rappre sentato piuttosto come <u>sublime</u> che come bello, in modo da

1) Absicht (interzione) (x) Zweck suscitare più il sentimento della <u>stima</u>(la quale disdegna le attrattive)che un sentimento d'<u>amore</u> e di intima inclina zione; perchè la natura umana non si concilia da sè con quel bene, ma soltanto per via dell'<u>impero</u>, che la ragione esercita sulla sensibilità"(cf anche pp.91-93; 98-99).

531. Nel senso estetico anche l'affettività, di solito guardata da Kant con diffidenza, può acquistare una sua di gnità morale, anche se poi alla fine Kant torna a preferire l'ideale stoico dell'"apatheia": "L'idea del bene congiunta con un affetto si dice entusiasmo. Questo stato d'animo sembra talmente sublime, da far dire comunemente che senza di esso niente di grande può essere compiuto. Ma ogni affetto è cieco, ... perchè è un movimento dell'animo che ci rende incapaci di libera riflessione sui principi secon do i quali ci dobbiamo determinare. Esso non può dunque in alcun modo meritare la benevolenza della ragione. Tuttavia, considerato esteticamente, l'entusiasmo è sublime, perchè è una tensione delle forze prodotta dalle idee, le quali danno all'animo uno slancio di gran lunga più potente e durevo le dell'impulso che deriva da rappresentazioni sensibili. Ma (e ciò sembra strano) anche l'indifferenza affettiva (apatheia, flegma in significatu bono) in un animo che se gue rigorosamente i suoi principi immutabili, è sublime, e in una maniera singolare, perchè ha dalla sua anche la bene volenza della ragione. Questo stato spirituale soltanto si dice nobile"(pp.124-125).

532. Da questo breve esame della posizione kantiana pos siamo notare sia il suo pregio che il suo difetto:il pregio sta nella ripresa della grande idea platonico-agostiniana della fondazione estetica del giudizio morale, visto come determinazione, ad opera della ragion pratica, della for ma della finalità suggerita dal giudizio estetico nella per cezione della bellezza delle idee e della natura; il difetto sta nella mancanza dell'aggancio speculativo del medesi mo giudizio morale,i cui criteri valutativi (il mondo idea le) sono forniti da una ragion pratica che li usurpa alla ragione speculativa, con la conseguenza che l'orientamento contemplativo dell'intelletto si rifugia in un'esperienza estetica sganciata dalla concettualità metafisica (preludio all'idealismo estetico di Schelling), e quindi incapace di fornire una vera intellegibilità al motore primo dell'atti vità morale, ossia la tensione verso il fine ultimo, Dio.

# LEZIONE XIV

## LA VIRTU' MORALE

## 1. La virtù in genere

533. Oggi i moralisti parlano poco della virtù a causa del l'influsso di diversi fattori: 1) la tendenza spontaneistica, che tende a risolvere l'agire umano nell'estrinsecazione spontanea di inclinazioni e propensioni naturali (soprattut to di tipo psicoemotivo), falsamente confuse, da alcuni, con la "legge naturale"; 2) l'influsso protestante, che tende a svalutare l'esercizio del libero arbitrio nella ricerca vo lontaria della perfezione morale, cose che il protestantesi mo considera, ai fini della salvezza, illusioni e ipocrisia; 3) la tendenza trascendentalistico-atematica, che considera l'uomo come strutturalmente caratterizzato dal "moto della trascendenza verso Dio", per cui non si pone neppure il problema - caratteristico dell'acquisizione della virtù - di porre in atto ed incanalare, mediante un'opportuna discipli na, delle potenzialità per sè orientabili a sbocchi differen ti.

534. Tutte queste dottrine mietono largo successo, perchè solleticano l'ambizione umana di sentirsi svincolati da ogni limite e di godere di una condizione di libertà divina, indipendentemente da norme e doveri oggettivi, col minimo sforzo e senza sottoporsi a faticose e lunghe discipline. Si tratta di promesse mirabolanti ma fallaci, per cui coloro che desiderano conoscere e praticare il vero bene, non si la sceranno ingannare, e non potranno quindi non apprezzare l'im portanza, in morale, della dottrina delle virtù, che indubbia mente non garantisce un viaggio facile alla conquista del bene, e propone mete più modeste, ma tuttavia effettivamente raggiungibili, come dimostra l'esperienza millenaria di coloro che tale dottrine hanno messo in pratica.

535. Per giungere a comprendere l'essenziale importanza, in morale, della dottrina della virtù, è bene riallacciarsi ad alcune considerazioni che abbiamo già fatte circa la ca ratteristica dell'agire umano e le condizioni esistenziali del suo effettivo attuarsi. L'esistenza e la necessità del la virtù morale è infatti giustificata e originata dalle seguenti considerazioni: l) La natura umana ha certo una so stanziale inclinazione ad operare il bene, ed è portata spon taneamente a conoscere le leggi fondamentali dell'agire (legge naturale); ma nel contempo sente anche una forte spinta a compiere il male, che spesso esercita un insidioso fasci no sulla volontà; 2) le inclinazioni naturali e spontanee

al compimento del bene sono vaghe ed indeterminate, ed abbi sognano sempre di una precisa determinazione, per far fron te alla concretezza sempre nuova e variabile delle circostanze, mentre nel contempo occorre corregere le inclinazioni cattive; 3) onde rimediare a questi inconvenienti - indeter minatezza delle inclinazioni, debolezza ed oscillazione na turale dell'agire, sorgente di fallimenti ed incostanza, in clinazione al male - s'impone la necessità di irrobustire le inclinazioni buone e di fortificare la volontà nella ri cerca del bene, mentre d'altra parte occorre estinguere la attrattiva che il volere sente per il male, estinguendo, per quanto possibile, le cattive inclinazioni.

536. Questo desiderio spontaneo che sentiamo in coscienza di fortificarci nel bene e di sconfiggere le seduzioni del male, è ciò che ci spinge all'acquisizione della virtù mora le, che consiste perciò in una disposizione stabile e perseverante del volere nel dirigere con saggezza le nostre azioni nel compimento perfetto del bene, cosicchè l'operare il bene diventa cosa spontanea, facile e gioiosa, e il "dovere" diventa un "piacere", nel superamento delle forze interne ed esterne che ci fanno opposizione nella nostra volontà di ob bedire alla legge morale.

537. Questa disposizione stabile del volere è una specia le modificazione o qualificazione della volontà, che pertan to acquista l'inclinazione a compiere certi atti, una disposizione interiore e spirituale che rientra nella categoria di ciò che nel linguaggio scolastico si chiama "abito" (habitus; cf S.Tommaso, Sum. Theol., I-II, qq.49,50,54). L'abito de ve essere distinto dall'"abitudine", essa pure un'inclinazio ne stabile dell'appetito, ma nella quale la direzione proveniente da stimoli sensitivo-motori prevale sulla direzione proveniente dal libero volere e dalla consapevolezza, in modo tale che l'azione provocata dall'abitudine ha particola ri caratteristiche ripetitivo-meccaniche, che in certe circostanze sono vantaggiose, ma in altre, invece, possono recar danno.

538. L'abitudine può essere acquisita volontariamente e mediante un'opportuna disciplina; ma una volta acquisita, essa può guidare il soggetto a compiere azioni in se stesse anche perfette, ma che vengono compiute meccanicamente e quasi inconsapevolmente. E' questo soprattutto il caso dell'abilità" tecnico-artistica, che è indubbiamente una cosa preziosa per chi la possiede. Se invece la forza dell'abitudine prende troppo piede nel campo dell'agire morale vero e proprio, la cosa può diventare assai dannosa, quanto più l'a

bitudine intralcia la necessità di mutare condotta o di tener conto della novità di certe circostanze.

539. L'abitudine è molto più condizionata, che non l'abito morale, dalle strutture psicofisiologiche della persona, per cui mentre viene acquisita o mutata facilmente da sogget ti giovani, che hanno una struttura psichica malleabile e controllabile, non altrettanto avviene per gli anziani, la cui soggettività psicofisiologica tende a sclerotizzarsi e quindi ad esser sempre meno governabile e malleabile dal la volontà, anche se questa può essere forte, robusta e vir tuosa. Lo spirito abitudinario può esser proprio di certi soggetti cosiddetti "scansafatiche", i quali possono masche rare eventualmente la loro pigrizia o paura del nuovo col pretesto di restar fedeli alla "tradizione": in questo caso è evidente che l'abitudine è di ostacolo alla virtù, e che, se si tratta di un atteggiamento volontario, non può es sere esente da colpa morale. Sulla questione dell'abitudine, soprattutto nel suo aspetto pasicologico, cf R. Jolivet, Trattato di filosofia, III, Ed. Morcelliana, Brescia 1958, pp. 84-103).

540. L'abito morale può essere acquisito sia come orien tamento al bene, sia come orientamento al male. Virtù è il suo orientamento al bene; altrimenti, abbiamo il vizio (cf Sum. Theol., I-II, q.71, aa.1-2-3). L'orientamento tipico del l'abito, essendo proprio della volontà - a differenza del-l'abitudine, che è soggettata nell'appetito sensitivo, e per questo gli animali possono acquisire abitudini, ma non abiti-rafforza il volere, e siccome il volere è per essenza libero, è un orientamento libero, cosicchè il suo esercizio è responsabile; e per questo l'atto della virtù merita lode, mentre l'atto vizioso merita biasimo.

541. L'abito umano o naturale (escludiamo qui quelli soprannaturali, che non sono di competenza della filosofia mo rale), sia buono sia cattivo, viene acquisito mediante la ripetizioni degli atti, che all'inizio sono deboli, incerti e artificiosi, poi divengono via via sempre più facili, piacevoli, spontanei ed efficaci. Nel caso dell'acquisizio ne della virtù, gli atti, all'inizio, son sentiti come difficoltosi da un punto di vista psicologico, ma grati alla co scienza; al contrario, gli atti viziosi sono psicologicamente attraenti, ma mettono a disagio la coscienza. Col progredire dell'esercizio, mentre aumenta la gioia interiore, si risolvono anche le difficoltà psicologiche nel caso degli atti virtuosi; mentre, per quanto riguarda quelli vizio-

si, può aumentare la gratificazione psicologica, mentre la co scienza viene a trovarsi in una specie di divisione interiore: da una parte sorge un caratteristico "ettundimento" nella percezione della colpa, che attutisce il senso del rimorso, nel tentativo di eliminare il turbamento che esso pro voca; ma nel contempo la voce della coscienza non si estingue del tutto, ed ogni tanto si fa sentire angosciosamente, così da togliere, nonostante tutti gli sforzi, una vera pace interiore.

542. La <u>virtù morale</u> ha lo scopo e l'effetto di condur re il soggetto alla perfetta messa in pratica del dettato della legge morale, in particolare della retta coscienza, che si esprime nel giudizio morale circa il bene da compie re nelle opportune e date circostanze. A sua volta la vir tù morale perfeziona il giudizio morale, secondo il meccani smo spirituale che abbiamo visto nella lezione precedente, provocando il "giudizio per inclinazione", che è quello che assicura effettivamente ee infallibilmente la conoscenza del vero bene da compiersi hic et nunc. Tra virtù morale e giudizio morale s'innesca così una specie di "circolo virtuoso", per il quale essi si accrescono continuamente e vi cendevolmente in un progresso continuo e sempre più intenso, sempre a patto, s'intende, che non sia il soggetto stesso ad interrompere volontariamente lo svolgersi di questo prov videnziale meccanismo. Chiaramente, all'inizio la parte prin cipale spetta all'intelletto ed alla coscienza (ben formati), nonchè allo sforzo della volontà; ma a mano a mano che gli atti si ripetono e migliorano, ecco che l'intervento del l'abito virtuoso offre il suo apporto decisivo, sicchè la sua presenza operante affina sempre più il giudizio di coscienza, il quale, diventando sempre più giusto e prudente, pone evidentemente le basi per un'azione migliore, la quale, a sua volta aumenta la bontà dell'abito virtuoso, e così il "giro" riprende nel movimento di un indefinito progresso.

543. La virtù morale conferisce all'azione equilibrio, stabilità, perseveranza, continuità, vigore, fervore, facilità, piacevolezza, spontaneità, naturalezza ed efficacia. L'agire virtuoso fa sì che l'operare il bene diventi come una "seconda natura"; dà una forte sensazione di libertà, sicchè il bene che si fa non lo si fa tanto perchè si "de ve", ma perchè si vuole e perchè piace: il farlo non è più sentito come un obbligo imposto dal di fuori, ma come un bisogno interiore, un qualcosa che si desidera in forme che a volte appaiono persino irresistibili, anche se l'azione può comportare alti costi e sofferenze: ma tanta è la forza di

questo amore che spinge al bene (come fanno notare soprattut to i Santi), che il sacrificio e la sofferenza appaiono come trasfigurati e perfettamente sopportabili.

544. Al contrario, il vizio dà una parvenza di falsa libertà: in realtà, col suo progredire e rafforzarsi, la coscienza si sente sempre più soffocata, incatenata ed incapace di liberarsi, pur continuando ad avere la visione del bene, che però tende a sfumare, ad offuscarsi, a falsificarsi. La facilità e l'efficacia con la quale il peccatore compie la sua azione viziosa gli dà indubbiamente un godimento, anche apparentemente intimo (per es.nei peccati spirituali), persino apparentemente spirituale e mistico (le insidie della falsa mistica), ma resta sempre, severo, il rimprovero della coscienza, la quale, del resto, nella sua severità, è sempre, fino all'ultimo, quell'ancora di salvezza nella quale il peccatore può sperare, una volta che abbia deciso di abbandonare il vizio.

## 2. Virtù morali e virtù intellettuali

545. Il concetto di <u>virtù</u> non copre esattamente il concetto di <u>realtà morale</u>, ma è più ampio; tuttavia, oltrepassando l'orizzonte della moralità, esso attenua la comprensione del suo significato: è il caso delle virtù intellettuali, il cui elenco fu già a suo tempo definito da Aristotele: <u>sapienza</u>, <u>intelletto</u>, <u>scienza</u>, <u>prudenza</u> ed <u>arte</u>(cf <u>Sum.Theol.,I-II</u>, q.57,aa.2-3-4).

546. Infatti - dice l'Aquinate(a.l) - "per due ragioni un abito può esser detto virtù: in un modo, perchè ottiene la facoltà di operare bene; in un altro modo, perchè, insieme con la facoltà, ottiene che anche il suo uso sia buono. E ciò riguarda solo quegli abiti che si riferiscono alla funzione appetitiva, per il fatto che la potenza appetitiva è quella che comporta l'uso di tutte le altre potenze e degli abiti. Dato dunque che gli abiti intellettuali speculativi non per fezionano la potenza appetitiva, nè la concernono in alcun modo, ma riguardano solo la potenza intellettiva, possono cer tamente esser chiamati virtù in quanto causano la facoltà del bene operare, che è la considerazione della verità (que sta infatti è l'opera buona dell'intelletto); tuttavia, non sono detti virtù nel secondo modo, come se portassero al buon uso della potenza o dell'abito".

547. La <u>virtù</u>, dunque, in generale, comporta il <u>buon funzio-namento</u> di una <u>facoltà</u>; comporta il fatto che ciò che essa produce sia buono e conforme al fine della facoltà: questo

. uso della face . . core quidale.

buon funzionamento, però, può comportare come due livelli: un livello minimo, per il quale si ha la bontà dell'atto com piuto dalla facoltà(e fin qui arriva l'intelletto, la cui at tività si limita alla considerazione del vero); ed un livello massimo, per il quale si ha la bontà dello stesso soggetto della facoltà(in tal caso, l'uomo): e questo è il compito della volontà, la quale utilizza il buon funzionamento del le altre facoltà umane (non solo l'intelletto, ma anche le attività sensitivo-motrici esterne-interne) per il bene com plessivo dell'uomo.

548. Ora - osserva S. Tommaso (Sum. Theol., I-II, q. 56, a. 3; q. 66, a. 3, 2m) - posto che in generale la virtù è quella qua lità che rende buono l'agente e l'opera che egli compie, è chiaro che sono maggiormente virtù le virtù morali che non le intellettuali, giacchè mentre per queste l'uomo è buono relativamente alla facoltà intellettiva, per quelle l'uomo è buono in senso assoluto. Le virtù intellettuali, insomma, stabiliscono una bontà condizionale e preliminare, quindi incompleta; solo le virtù morali portano a compimento la bontà dell'uomo, rendendo buono l'uomo non semplicemente sottoun certo punto di vista (nella scienza, nel pensiero, nell'intelligenza), ma rendendolo buono come tale, in senso assoluto, perchè sta a loro condurlo al fine della sua stes sa esistenza.

549. Le virtù morali, dunque, hanno sede nella volontà e perfezionano quindi il potere appetitivo e l'attitudine pra tica dell'uomo: sono le virtù dell'azione, e soprattutto del l'azione morale, cioè quell'azione che ordinata al compimento del bene in vista del conseguimento del fine ultimo o sommo bene. Le virtù intellettuali, invece, da quanto appare chia ro dal già detto, hanno sede nell'intelletto e perfezionano la capacità conoscitiva dell'uomo, lo rendono capace di pen sare e ragionare correttamente (per es.la logica), orientam dolo sia alla contemplazione del sommo bene (sapienza, intelletto, scienza), sia preparandolo all'azione: o l'azione morale (prudenza) o all'azione fabbricatrice e produttiva

550. Le <u>virtù intellettuali</u>, secondo Tommaso(q.66,a.3), realizzano <u>meno</u> la ragione di <u>virtù</u> di quelle <u>morali</u>, le qua li, come s'è detto, muovendo l'uomo all'azione, lo muovono con cretamente al conseguimento della perfezione morale e del fine ultimo; tuttavia, le virtù intellettuali sono <u>più nobi-li</u> delle <u>morali</u>, perchè hanno un <u>oggetto più elevato</u>, che è la <u>verità assoluta</u>, al limite, la stessa <u>verità divina</u>, <u>Dio</u> come oggetto dell'intelligenza speculativa e della contem-

- 175 - La gradeura regel la oppierra linte M.

plazione. Le virtù morali hanno per oggetto, in fondo, un prodotto dell'uomo, il bene che l'uomo può fare, le opere dell'uomo; ma virtù intellettuali - intendo quelle speculative - hanno, al limite, per oggetto Dio stesso, bene infinita
mente superiore a quello compiuto o prodotto dall'uomo, giac
chè se è chiaro che la dignità della persona umana è gran
de, ben più elevata è la dignità dell'Essere divino; ora è
altrettanto chiaro che il bene fatto dall'uomo, essendo ef
fetto dell'uomo, sarà evidentemente inferiore, per valore,
al valore della causa, che è l'uomo stesso.

551. Per questo si può dire che, se la virtù intellettua le pratica - cioè la prudenza - è subordinata alle virtù mo rali, in quanto attuazione del dettato della prudenza, le virtù intellettuali speculative ordinano a se stesse le virtù morali; in altre parole: la conoscenza pratica è subordinata all'azione; ma l'azione, a sua volta è finalizzata al la contemplazione. Per questo l'Aquinate può dire che "le virtù intellettuali speculative, per il fatto stesso che non sono ordinate ad altro come l'utile è ordinato al fine, so no più nobili. Ciò infatti avviene perchè grazie ad esse comincia in qualche modo in noi la beatitudine, che consiste nella conoscenza della verità" (q.66,a.3,lm).

552. Il sapere speculativo non è funzionale a nulla; e proprio in questo suo non essere "utile a nulla", "non ser vire a nulla" (l'obiezione dei pragmatisti contro il sapere speculativo), sta tutto il suo valore, tutta la sua preziosi tà, e precisamente perchè, come già avevano compreso Platone, Aristotele ed i saggi indiani come Samkara e Ramanuja, è fine a se stesso, è valore in se stesso, tale da appagare abbon dantemente la sete umana di felicità, che è sostanzialmente sete di verità, e da rendere quindi l'uomo perfetto, e simile a Dio, la cui prima gioia è la contemplazione di Se Stesso, somma e assoluta Verità. In tal senso Aristotele ha detto che Dio è "Pensiero del Pensiero" o, come dirà Hegel, Autocoscienza assoluta.

553. Da qui noi comprendiamo una cosa importantissima dal punto di vista morale: e cioè che la scienza morale, e conseguentemente l'agire morale che essa fonda, stimola e guida, non sono fini a se stessi: è questa una tendenza viziosa dell'attivismo occidentale: ma sono finalizzati al conseguimento del sommo bene, che è la contemplazione della causa prima e del fine ultimo, Dio, che è un Bene che trascen de tutto l'ordine morale ed al quale lo stesso ordine mora le è finalizzato come a suo fine ultimo.

rottive for virth quick formione

3. La virtù morale e l'appetito sensitivo

554. La virtù, abbiamo visto, può essere soggettata nel l'intelletto (q.56,a.3) come nella volontà (a.6). Ma può es sere soggettata anche nelle passioni, ovverosia nelle inclinazioni ed emozioni dell'appetito sensitivo(q.24;q.56, a.4;q.59). Well'uomo, infatti, i moti dell'appetito sensiti vo non hanno, di per sè, come negli animali, un orientamento naturale fisso e deterministico verso il conseguimento degli scopi vitali del soggetto, ma posseggono un orientamento amorfo, malleabile, indeterminato, aperto a varie possibilità, e radicalmente insufficiente a guidare in modo soddisfacente la condotta del soggetto - l'uomo -; un orientamento naturalmente disponibile a lasciarsi guidare dalla ragione e dalla volontà, se non fosse che per la fra gilità della natura umana, esso tende a ribellarsi ed a re sistere alla guida dello spirito. L'istinto della fame ten de sì in noi a guidarci a procurarci il cibo: ma se doves simo lasciarci guidare solo dall'istinto, torneremmo all'e poca delle invasioni barbariche; l'istinto sessuale ci spin ge certo alla propagazione della nostra specie: ma se dovessimo affidarci solamente a lui, il risultato non sareb bero altro che le molteplici aberrazioni sessuali, delle quali le moderne società "permissive" ci offrono un ricco e variegato campionario.

555. La funzione della <u>ragion pratica</u> e della <u>volontà</u> nei confronti delle <u>passioni</u>, nel campo dell'etica naturale, non è quello di proporre ad esse degli <u>obbiettivi "razionali" diversi</u> da quelli che le passioni hanno già per
conto proprio secondo la loro finalità naturale; ma al con
trario è precisamente quella di far sì che il moto dell'istinto sia <u>guidato</u>, <u>sorretto</u> e <u>moderato</u> in modo tale da
diventare, sotto la guida della retta volontà, esso stesso
un <u>moto cosciente</u> e <u>volontario</u>; da divenire, cioè, un unico moto <u>istintivo-volontario</u>, per il quale la <u>volontà</u> fa
<u>propria</u> la <u>retta finalità dell'istinto</u> e guida quindi lo
istinto al corretto conseguimento del suo fine naturale.

556. Quando quindi, in morale, si parla e si può parlare di "sottomissione degli istinti alla ragione" o di far assumere alla nostra condotta un andamento "razionale", si deve intendere quanto detto sopra, onde evitare una forma di rigorismo razionalista irrispettoso della dignità degli istinti e delle passioni, i quali, come tiene a sottolineare S. Tommaso, non sono in se stessi dei difetti, ma fanno parte della ricchezza e quindi della nostra dignità di animali

ragionevoli. Se l'istinto a volte dev'essere represso o frenato, ciò può esser giustificato solamente e precisamente dal
dovere morale di purificarlo e renderlo veramente sano ed
ordinato al suo fine naturale. Il dovere morale della ragio
ne nei confronti dell'istinto non è quindi quello di sostituire la sua inclinazione con un'altra, magari detta "razionale", ma è precisamente di far diventare "razionale" (ossia
moderato dalla ragione) il moto stesso dell'istinto verso il
suo fine naturale.

557. In tal modo, come insegna l'Aquinate, l'istinto stesso può e deve essere soggetto di virtù morale (q.56,a.4), per cui può e deve esso stesso, mediante opportuna disciplina, divenire moralmente buono (q.24,a.1), essere materia di virtù morale (q.59,a.4) o quanto meno essere una modalità intrinseca dell'esercizio della stessa virtù morale (q.59,a.2).

558. Come soggetto di virtù morale possono essere tanto le facoltà spirituali quanto i moti passionali, così materia delle virtù morali possono essere tanto le operazioni dello spirito quanto i moti dell'istinto. E questa distinzione è un principio fondamentale dal quale si trae la distinzione delle quattro virtù cardinali: prudenza e giustizia, che han no per materia delle pure operazioni della ragione e della volontà; fortezza e temperanza, che hanno per materia rispettivamente l'intensificazione e la mitigazione dell'ener gia passionale-emotiva.

559. S. Tommaso descrive in questi termini la differenza tra le virtù che regolano le operazioni e quelle che modera no le passioni: "Il bene e il male in certe operazioni viene considerato in relazione ad esse, quale che sia la disposizio ne d'animo col quale il soggetto le avverte, in quanto cioè in esse il bene e il male viene considerato secondo un cri terio di commisurazione ad un altro soggetto. Ed in tal caso occorre che ci sia una virtù che dirige le operazioni per se stesse, come per esempio sono l'acquisto e la vendita, e tutte le operazioni di tal genere, nelle quali si considera un motivo di dovuto o non dovuto nei confronti di altri.E per questo la giustizia e le sue parti riguardano propriamente le operazioni come loro propria materia. In certe al tre operazioni, invece, si considera il bene e il male secon do un certo rapporto con l'agente. E così occorre che il be ne e il male in esse sia considerato secondo lo stato d'animo col quale l'uomo vive queste situazioni. E per questo occorre che le virtù in tal caso riguardino principalmente que gli stati d'animo, che si chiamano passioni: com'è chiaro per la temperanza, la fortezza e realtà del genere"(q.60,a.2).

sourion = determinazione della sua ommana e tropo
sourione = determinazione della sua ommana e tropo
ent principa della partità della logge
sancia = sanctio = sanctitas
sancia = sanctio = sanctitas
sanctio = nticolo che conticue la
sanctio = nticolo che conticue la

50

## 1. Concetto generale

LEZIONE XV Sanction S 560. La legge morale possiede una sua "maestà" o, come diceva Kant, una sua "santità", che incute, nei suoi confronti. stima e rispetto, e direi anzi devozione come a qualcosa di prezioso per la nostra vita e per la nostra esistenza; con tiene una "grandezza" che in qualche modo ci trascende, e che ci fa comprendere che dalla sua osservanza dipende la nostra serenità di coscienza e la nostra felicità; essa ha una sublime bellezza, che attira la nostra coscienza e la no stra volontà verso la sua applicazione. Essa incute anche, nella nostra coscienza, un arcano timore, che ci fa comprendere che il disobbedirle sarebbe per noi sorgente di vergogna, di rimorso, di miseria, attirando su di noi il biasimo ed il rimprovero delle persone oneste.

561. Questo aspetto della legge è la "sanzione" della leg ge. La legge, per essere veramente e perfettamente legge, deve essere "sancita" dall'autorità - dalla ragion pratica che la emana e la stabilisce. La legge, in poche parole, è dotata di una sua "santità", che incute stima e timore. E di fatti queste tre parole: "sanzione", "sancito" (sancire), "santità" hanno una comune radice latina: il verbo "sancio-sancire", che significa: rendo saldo, confermo, dignifico, consacro. ( dalle)

562. In un senso più preciso e concreto, la sanzione della legge è uno speciale beneficio, detto anche premio, ricom pensa o remunerazione, ed una speciale pena, detta anche castigo o punizione, che la legge stessa (o il legislatore) pre vedono come conseguenza o come atto dovuto dalla legge(o dal legislatore) rispettivamente a colui che pratica o tra sgredisce la legge.

563. Il premio comporta per il giusto vantaggi, felicità, benessere, onore, lode, gloria, buona fama, benedizione; il castigo, invece, comporta per il reo svantaggi, infelicità, mise ria, disonore, biasimo, infamia, maledizione.

564. La sanzione remunerativa ha dunque un carattere di bene utile e piacevole, e si riferisce quindi alla felicità; la sanzione penale, invece, offre al reo due possibilità: o egli accetta volontariamente la giusta pena, ed allora essa svolge, a vantaggio del reo, una funzionerieducatrice e riequilibratrice della sua posizione nei confronti della legge. del legislatore, della società e della natura (cf J. Maritain,

rotalise - source = stabiline - solisità

confermore quanderni vimolicati

malife par le la quantità de la familia de la familia

Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale, Ed.Vita e Pensiero, Milano 1979, lez. IX-La nozione di sanzione), per cui il reo risarcisce gli eventuali danni, ed espiando la colpa, viene ricostituito nella dignità morale precedente al delitto; in tal caso la pena si dice "espiativa" o "soddisfattoria"; oppure, subisce la pena controvoglia e viene costretto a forza a riparare gli eventuali danni, per cui per lui la pena è una semplice "satispassione" (satispassio) e soltanto "afflittiva", senza che egli, per il suo attaccamento interiore al delitto compiuto, possa recuperare veramente la dignità morale precedente.

565. La sanzione della legge comprende tante specie quan te sono le forme della legge o delle norme di condotta che regolano l'agire umano: così, alla legge morale compete la sanzione morale; alla legge naturale, fondata sulla Ragione divina, compete la sanzione religiosa, ossia quella stabili ta da Dio stesso, autore della legge naturale; alla legge civile, la sanzione civile; a quella ecclesiastica, la sanzione ecclesiastica. Sia la sanzione civile che quella ecclesiastica, poi, può essere pubblica o privata. La sanzione pubblica è erogata dalla pubblica autorità e dall'ordinamento giudiziario; quella privata, dalle formazioni, associazioni e gruppi privati, compresi gli istituti religiosi, per quanto riguarda la Chiesa, e le famiglie, per quanto riguarda la società civile.

566. Premiare o castigare compete, in linea di principio, a qualunque superiore, educatore, formatore, capo di comunità, in quanto rappresentante della legge o incaricato di farla rispettare. Una particolare forma di retribuzione, simile alla sanzione legale, è la ricompensa per lavori o prestazioni compiuti, che può aver forza di legge soprattutto nel caso che essa sia regolata o fissata in contratti scritti. Mentre la sanzione legale o morale è il compenso dovuto al l'azione morale o legale, la ricompensa (pensiamo soprattut to alla retribuzione economica, al salario degli operai, al lo stipendio degli impiegati, all'onorario dei professioni sti o degli artisti) è il compenso dovuto ad un'attività lavorativa svolta secondo precedenti accordi col datore di lavoro, col cliente o col richiedente.

567. Ricompensare per un beneficio o un favore ricevu to, soprattutto nel caso di prestazioni non dovute, ma di pendenti dalla generosità o liberalità del benefattore o donatore, può essere obbligo di gratitudine e segno di un animo riconoscente; ma non è stretto dovere di giustizia;

(x) (ni - com - pensa)

ne - cum - pensa : mismo
valut

- 180 - A grastazioni alatate

mentre è stretto dovere, la cui infrazione è passibile di sanzioni penali, nel caso di tratti di prestazioni lavorative, soprattutto se regolate da un contratto legale, o comun que determinate da precedenti formali impegni col richieden te o col datore di lavoro.

568. La sanzione legale viene erogata dall'autorità com petente sulla base di un principio di giustizia distributiva, per la quale la retribuzione dev'essere proporzionale al merito, sia che si tratti di meritare un premio o un compen so, sia che si tratti di meritare una pena(i cosiddetti "de meriti").

569. L'aspirazione al premio o alla ricompensa non è per sè cosa illecita, anche se non è certo la perfezione morale; infatti l'onestà morale dice che il bene (onesto) dev'esse re compiuto per se stesso, indipendentemente dalla prospet tiva del premio o dal timore del castigo. Tuttavia, come ab biamo già visto, la ricerca del vero utile o del vero piacevole (quando, cioè, è almeno implicitamente ordinato all'one sto)diventa essa stessa onesta appunto per questo legame con l'onesto. Ora è chiaro che il premio fa parte del bene utile, vantaggioso o piacevole; per cui il desiderarlo, con giuntamente al desiderio dell'onesto e della virtù coi qua li è collegato e dai quali prende significato morale, non è cosa riprovevole e si può quindi moralmente ammettere.

570. L'esercizio della virtù genera indubbiamente una caratteristica gioia interiore e pace di coscienza, che si può, in certo senso, considerare come premio della stessa vir tù; senonchè, però, il vero premio alla virtù è qualcosa di ben più elevato, perchè la virtù non è fine a se stessa, ma è finalizzata al conseguimento del fine ultimo e sommo bene, cioè Dio, nella contemplazione beata del Quale sta la vera e perfetta felicità dell'uomo, e quindi il premio vero della virtù. Inoltre, il vero premio della virtù comporta anche condizioni di benessere interiore ed esteriore, che di fatto, nella vita presente, non sono sempre assicurate dal semplice esercizio della virtù. Per questo, come dice Kant. occorre ammettere una vita futura, oltre la morte, nella qua le la virtù sia veramente e perfettamente premiata, ed il crimine veramente e pienamente punito.

571. La sanzione è certamente connessa al valore morale e giuridico della legge, ma non ne costituisce, come alcuni credono, il vero e proprio fondamento e giustificazione, e quindi il valore essenziale di obbligatorietà. Al contrario, come una legge trae la sua obbligatorietà dal fatto di essere giusta, così essa trae il suo valore di legge e merita il nostro rispetto non perchè essa porta con sè una sanzio ne, ma perchè è giusta. Diversamente, la legge non è più una legge, cioè vero ordinamento della retta ragion pratica, ma diventa arbitrio, prepotenza, autoritarismo, dittatura, violenza, ingiustizia, sopruso.

572. Ma non bisogna neanche cadere d'errore opposto - og gi abbastanza diffuso - di concepire una legge senza sanzione, ed in particolare senza sanzione penale -, per cui, sia che si obbedisca, sia che si disobbedisca, nessuno deve o può essere castigato. E' questo uno degli aspetti della co siddetta "mentalità sessantottina", per la quale le agitazioni studentesche della fine degli anni '60 erano riusci te ad ottenere un po' dappertutto il cosiddetto "voto poli tico", per il quale tutti gli studenti dovevano essere sem pre promossi, quale che fosse stato il risultato del rendi mento scolastico. Ma questa mentalità si è infiltrata anche nel campo teologico (o è questo che ha influenzato la scuo la?), per cui abbiamo sentito di recente l'affermazione di un teologo come Von Balthasar - per altri aspetti rispetta bilissimo - secondo cui "l'inferno esiste ma è vuoto". Al contrario, bisogna dire che la convinzione dell'esistenza di anime dannate nell'altra vita non ha nulla a che fare con un saccente e sadico amore per la giustizia, ma è una verità salutare, che ci aiuta a fare il bene, anche se è ve ro che dobbiamo farlo più per amore che per timore.

### 2. Il merito

573. In base a che cosa l'azione può essere premiata o castigata? In base al merito, che è uno dei caratteri essenziali dell'azione morale, fondato sulla responsabilità o imputabilità dell'azione, le quali a loro volta dipendono dal fatto che si tratta di un atto volontario e quindi li bero. Un'azione irresponsabile non è meritoria; e se è ir responsabile, vuol dire che non è stata veramente libera, cioè che non è stata veramente volontaria.

574. Il merito, dunque, è quella proprietà dell'atto umano (morale), per il quale esso dev'essere premiato o punito
da parte della competente autorità. Dal che noi possiamo
comprendere che il fatto che un'azione umana sia premiata
o punita non è una semplice conseguenza naturale e quasi
meccanica dell'azione stessa, ma è effetto del decreto di
una ragion pratica, cioè, concretamente, di un soggetto morale competente, il quale, in base ad un giudizio, appunto,

valore liter parione unde i report interpressonale professe unde tha l'agent en legge

"di merito", conferisce il premio o il castigo, secondo quel principio di giustizia distributiva cui abbiamo accennato in precedenza.

575. Con ciò noi respingiamo quelle teorie naturalistiche o fisicistiche, che risolvono il fatto del premio o del castigo nelle pure e semplici conseguenze rispettivamente piacevoli o spiacevoli (soprattutto sensibili) dell'atto compiuto. In queste teorie - per es.quella indiana del "karma", inteso come "fruttificazione" degli atti compiuti, o quella utilitaristica, che tiene conto solo dei vantaggi e degli svantaggi - non è tutto sbagliato: è vero che se noi trasgrediamo la proibizione di toccare i fili ad alta tensione, la conseguenza inevitabile e spiacevole che ne se gue si può considerare in certo modo come "punizione" per la compiuta trasgressione. E' evidente che tante norme di condotta - pensiamo per es.alle norme di igiene o della buona salute - sono tali, per cui la loro trasgressione vie ne pagata con danni a volte assai gravi. Ma questo non può essere un criterio assoluto della sanzione morale, la qua le ha innanzitutto un rapporto con la volontà di chi com pie l'atto e non tanto con le conseguenze fisiche di esso. Il premio o il castigo sono un qualcosa che interessa e deve interessare innanzitutto le nostre condizioni interio ri di spirito, la nostra coscienza, la nostra volontà.

576. Il premio vero della buona azione è innanzitutto la gioia interiore della coscienza, che si sente così più avanti nel cammino verso il conseguimento della beatitudi ne finale (che è il premio nel senso pieno e totale); e così il castigo è l'inquietudine della coscienza che avverte di avvicinarsi ad una situazione di irreparabile disperazione, anche se sul momento si sono ottenuti vantaggi ma teriali e non c'è andata di mezzo la salute.

577. L'esistenza del merito, rettamente inteso, ci fa com prendere come la vita morale ed il rapporto con la legge non sia un semplice fatto soggettivo, nè il rapporto con la legge è il semplice rapporto della nostra volontà con un contenuto astratto; ma al contrario la vita morale ed il rapporto con la legge comportano essenzialmente un rapporto sociale ed interpersonale, giacchè quella legge con la quale ci dobbiamo misurare non è una pura entità astratta, ma è la mente, è la volontà di una persona - l'autorità, il superiore, al limite, Dio stesso - che ha il compito di guidare la nostra azione e giudicare il nostro operato appunto secondo i nostri meriti.

- 7 "

578. Il merito può essere retribuito non solo secondo un principio di giustizia, ma anche in base ad un principio di benevolenza, che può comportare una speciale generosità nel caso del merito positivo, mentre può comportare clemenza o misericordia, nel caso del merito negativo.

579. L'applicazione di questo principio di benevolenza, nel caso del merito positivo (cioè il merito al premio), ha portato a distinguere due specie di merito: il merito rigoroso ("de condigno") e il merito di convenienza ("de congruo"): il primo è quello che è strettamente proporzionato alla retribuzione dovuta, e suscita nel retributore un atto di giustizia, il quale elargisce appunto questa remunerazione strettamente proporzionata alla prestazione compiuta. Questo tipo di merito comporta nel meritante la perfetta esecuzione dell'opera alla quale è legata la remunerazione convenuta o promessa.

580. La seconda specie di merito, invece, suppone nel retributore una particolare benevolenza o generosità nei con fronti del meritante, in quanto, tenendo conto che questi, con tutta la buona volontà, ha fatto il possibile, il retributore, oltrepassando un principio di stretta giustizia di stributiva, elargisce al meritante una remunerazione che è al di là del merito, e che corrisponde a quella che sarebbe dovuta se il meritante fosse riuscito a compiere per fettamente l'opera corrispondente alla remunerazione ero gata.

581. Nel caso del merito negativo (merito al castigo), la benevolenza del retributore si può manifestare, come ho detto, con la misericordia o la clemenza, che comporta la sospensione o remissione della pena, detta giuridicamente "condono", tenendo conto della buona condotta e del penti mento sincero del reo dopo il compimento del crimine. Oc corre distinguere bene il condono dal perdono (in senso pro prio): il primo, infatti, si riferisce alla pena, e può esse re erogato anche da un'autorità umana (civile o ecclesia stica); il secondo, invece, propriamente, si riferisce alla colpa, la quale, in quanto comporta, nel peccatore, la rottura o la compromissione del suo rapporto interiore con l'Autore primo dell'ordine morale, cioè Dio, può essere rimessa solo dalla misericordia divina, la quale sola, pertanto, ha il di ritto e il potere di sospendere la pena dovuta a questo tipo di trasgressione della legge, che propriamente non si chiama "crimine" o "delitto"(termini dell'etica civile-giuridica), ma si chiama/"peccato"(termine dell'etica religiosa, in particolare cristiana). Links morale

56

#### LEZIONE XVI

#### LA PERFEZIONE MORALE

1. La problematica della perfezione umana

582. L'interesse dei moralisti contemporanei è poco orientato alle tematica (che pure ha una lunghissima storia) della perfezio ne umana o morale. Ciò dipende probabilmente dal fatto che l'idea le della perfezione richiama alla mente un modello fisso e preci so di umanità, modello che facilmente oggi, con le tendenze storici stiche e relativistiche in corso, viene giudicato negativemente e respinto come "statico", "astorico" ed "astratto".

583. Certamente non manca, anche oggi, come sempre (e questa è u na cosa inevitabile), l'esigenza di determinare modelli di condotta o di comportamento, che vengono stabiliti, più che in rapporto a proposte dottrinali, in rapporto a personaggi concreti, soprattutto del presente. La categoria che tuttavia oggi attira soprattutto l'attenzione non è quella della "perfezione" intesa come perfetta aderenza ad un codice fisso di leggi oggettive, appartenenti ad un passato che si ritiene ancora attuale o da ripristinare, ma sono categorie lega te allo sviluppo e al divenire, come quella del "progresso" e del "rinnovamento", che guardano più al futuro che al passato, oppure categorie legate alla soggettività, come quella della libertà, della responsabilità, dello spirito d'iniziativa, della crestività.

584. Oggi c'è più che in passato la consapevolezza dell'aspetto evolutivo dell'agire umano e delle leggi morali, non solo in quanto conosciute, ma proprio anche nel loro stesso essere; ci si rende me glio conto dell'enorme complessità della realtà morale, per cui si diffida da certe posizioni semplicistiche per le quali tutto il problema morale si risolve nell'osservanza diligente e precisa di un numero delimitato di norme, magari impegnative, ma che alla fin fine, dato il loro numero limitato, potevano essere osservate con totale perfezione, senza commettere il minimo errore o la minima imperfezione. Questo ideale matematico e direi quali meccanicistico ha affascinato milti spiriti per alcuni secoli, soprattutto nell'epoca del razionalismo che ha fatto seguito alla "riforma" cartesiana, ed anche in ambienti cristiani e della vita religiosa.

585. Oggi ci si rende conto di come l'ideale della perfezione (quando viene ammesso) sia un qualcosa di assai meno alla portata di mano di quanto si oredeva un tempo, data l'enorme complessità di elementi che concorrono alla costituzione della perfezione, e si comprende meglio che la stessa ricerca della perfezione, pur essendo in sè valida e necessaria, può però assumere dei contorni morbosi, quando si attua in uno stato di eccessiva tensione o in condizioni di agitazione ed ansietà: si ha allora il vizio del "perfezionismo", strattamente imparentato con l'eccessiva scrupolosità.

586. L'emergere moderno dell'ideale "progressista" nei confron ti di quello "perfezionista", tacciato di "conservatorismo" e di "astrattezza", è stato talmente forte, che ha messo totalmente in ombra l'ideale della perfezione, togliendo con ciò stesso a se stesso la sua validità e ragion d'essere: infatti si può dare vero progresso solo laddove esiste una meta chiara e fissa da raggiungere, perchè 🛝 il progresso come tale si definisce appunto come movimento verso il conseguimento di una meta o di un fine: ma se il fine stesso (la perfezione) viene messo in dubbio o in crisi nella sua stessa consistenza, è evidente che non si può neppur parlar più di vero progresso. Si tratta, in fondo, di ciò che saggiamente aveva affermato Aristotele: non si può dar divenire laddove non esiste qualco sa di stabile, di fisso o di immobile. E così pure per il progresso: laddove questi assolutizza se stesso nella negazione totale di un riferimento fisso di tipo perfettivo, esso annulla se stesso, e si trasforma in vana agitazione, in movimento caotico e disordi nato, in un moto che non è quello ordinato e armonioso della vita, ma quello sconnesso e dispersivo degli organismo in decomposizione.

587. Il vero progresso morale, come vedremo meglio nell'ultima lezione, è invece un cammino verso la perfezione, è un movimento ordinato ed orientato, che trae il suo senso e la sua ragion d'essere dal suo essere il movimento col quale l'agente morale si avvi cina alla meta finale della perfezione, in modo tale che il progres so così inteso è già per se stesso perfezione, sebbene non ancora totalmente compiuta come sarà la perfezione finale alla quale ten de. Di questo tipo, infatti, è la perfezione morale possibile nella vita presente: è la perfezione di un moto che tende alla perfezio ne; giacchè, fin che siamo in questo mondo, per quanto si sia perfet ti,c'è sempre qualcosa da correggere e da perfezionare, come dice S.Paolo, il quale prospetta sì la possibilità e il dovere di raggium gere quaggiù una certa perfezione: ma di quale perfezione si tratta? Appunto dello stesso sforzo quotidiano per raggiungerla: "Mon che io abbia già conquistato il premio - dice egli infatti(Fil 3, 12) - o sia ormai arrivato alla perfezione; solo mi sforzo di correre per conquistarlo". E poco dopo precisa e spiega: "Quanti dunque siamo perfetti, dobbiamo avere questi sentimenti"(v.15).

588. Il progresso morale, ben condotto ed orientato, è dunque già per se stesso una forma di perfezione, anzi è l'unica vera perfezione ne possibile nella vita presente, che prepara ed introduce ad una perfezione totale e finale ipotizzabile solo in una vita futura, nella quale alla virtù possa corrispondere veramente la felicità, e che corrisponde alla promessa garantita dalla rivelazione divina trasmessa dal cristianesimo.

589. Viceversa,un progressismo vago ed amorfo, senza chiari e certi obiettivi di vera perfezione, nonostante la sua polemica con

(x) program of functional - varo it fine (retains)

tro il conservatorismo e l'immobilismo, si risolve anch'esso in una forma di stolido conservatorismo, dove il movimento è - come dice il "Gattopardo" nel famoso romanzo di Giuseppe Tomasi di Lampedusa - è quello di chi vuol cambiar qualcosa perchè tutto resti come prima. Un "progressismo" di questo tipo non aiuta a correggersi dai propri difetti e porta ad assumere una mentalità per la quale si perde la coscienza dello scarto che tutti noi separa quello che siamo di fat to da quello che dobbiamo essere, per cui, perdendo tale consapevolez za, è evidente che il vero progresso morale resta bloccato e si fini sce col vivere in una perenne stagnazione che irrigidisce sempre più il soggetto nelle proprie manchevolezze da lui considerate come cose lecite e normali.

590. La migliore coscienza che oggi abbiamo del carattere evolutivo della vita morale, ci ha fatto comprendere - giusta le parole
di S.Paolo citate sopra - che il problema morale fondamentale della
vita presente, ciò che sostanzialmente possiamo e dobbiamo realizza
re (mi si intenda bene) non è tanto il fatto di essere "perfetti",
quanto quello di progredire verso la perfezione: e ciò evidentemente
non per un'assurda preferenza del progresso alla perfezione, ma pre
cisamente per il motivo detto sopra, e cioè che l'unico modo di esse
re perfetti quaggià è quello di tendere metodicamente, perseverante
mente e con tutte le forze alla perfezione.

591. Viceversa è esistita nel passato, e per lunghi secoli, una con cezione morale ed ascetica che separava eccessivamente progresso da perfezione, come se essi fossero due stadi realmente e totalmente di stinti del cammino morale della vita presente, e fosse quindi possibile, quindi, sin dalla vita presente, "superare" lo stadio del progres so, ed "entrare nello stadio della perfezione". In tal modo, in molti che si ritenevano ormai giunti allo stadio della "perfezione", si in sinuava l'idea che non avessero più bisogno di progredire. Si presume va, poi, che tale stadio dovessere corrispondere solitamente suppergiù al periodo della vecchiaia. Una traccia probabile del persistere di questa mentalità, la possono rilevare i confessori, ai quali non ca pita di rado sentirsi dire da certi anziemani che vengono a "confes sarsi": "Sa, Padre, ormai sono anziano" (come dire: ormai sono perfetto), "per cui non ho più peccati".

592. Una suddivisione del genere - per l'esattezza tripartita: incipienti-progredienti-perfetti; oppure: via purgativa-via illuminativa-via unitiva - ha una lunga storia nella morale e soprattutto nell'ascetica cristiana; essa certamente ha una sua logica e,inter pretata con buon senso e discrezione,è certamente utile,giacchè la esistenza inevitabile e doverosa di un cammino verso la perfezione porta inevitabilmente e doverosamente a distinguere varie tappe o fasi: se tuttavia non si è prudenti,c'è il rischio,con questi sche mi,di creare,nella vita spirituale,come dei compretimenti stagni o

di discriminare certe categorie di persone, considerate come "incipien ti" o semplicemente "progredienti", collocando eventualmente se stessi tra i "perfetti". Questo fenomeno si verificò in una maniera eclatante nel Medicevo, all'epoca del catarismo, con la divisione tra gli "ilici", gli "psichici" e gli "spirituali" e tutt'ora nelle caste in diane.

593. L'assunzione della tripartizione classica si trova ancora nel nostro secolo per esempio nell'opera del Padre <u>Garrigou-Lagrange</u>, per altri aspetti ottima e tutt'ora raccomandabile per la solidità della dottrina e la vastità dell'informazione documentaria: <u>Le tre età della vita interiore</u>, Ed. LICe, Vicenza 1963, 3 voll.; tuttavia questa imposta zione non appare più nella <u>morale postconciliare</u>, sia perchè vi è stato un <u>deplorevole calo</u> della letteratura <u>ascetico-mistica</u>, ma sia an che perchè ci si è resi conto che l'eccessiva <u>separazione</u> tra la fase del progresso e quella della perfezione risponde più ad uno sche ma <u>platonico</u> (il <u>divenire</u> ricondotto alla mera <u>apparenza</u>, e l'essere visto come la sola verità e realtà) più che <u>biblico</u>, che forânisce in vece, con S. Paolo, uno <u>schema duale</u> di passaggio dallo stadio "carna-le-infantile" allo stadio "spirituale-adulto".

594. Ciò che insomma appare chiare è la distinzione tra due tipi di perfezione: perfezione iniziale, terrena, progressiva, che vien fatta coincidere con la condizione di quelli che un tempo erano chia mati "progredienti"; e perfezione finale, celeste ed escatologica, che è la condizione ultraterrena della beatitudine. Esser perfetto, insomma, e progredire sono quaggiù la stessa cosa: la perfezione sta nel progredire; non esiste una "perfezione" che non abbia bisogno di progresso o che abbia esaurito la fase progressiva: tale perfezione è quella di lassù, e non quella di quaggiù; e non bisogna evidentemente confondere le due cose.

#### 2. In che consiste la perfezione

595. Parliamo qui della perfezione terrena: riserviamo invece alla prossima lezione la trattazione della perfezione ultraterrena, per quanto se ne possa dire in base alla semplice filosofia morale. Cos'è, in generale, la perfezione? E' la completezza o pienezza di un ente al quale non manca nulla di tutto ciò che dev'essere e deve avere, e che pertanto ha raggiunto il suo fine, dal che appunto dipende il fatto che esso non manchi di nulla.

596. In base a questa definizione generale, metafisica, che cosa vie ne ad essere la perfezione morale? Sarà la perfezione dell'agire uma no. E in che consiste la perfezione dell'agire umano? Nell'agire se condo virtù, che abbiamo visto essere la disposizione stabile a com piere facilmente e con gioia azioni perfettamente buone. La perfezione morale è dunque data dal perfetto esercizio della virtù. Ab-

biamo visto, però, che ci sono differenze tra le virtà: le virtà morali decidono della bontà dell'uomo, a differenza di quelle intellettuali, che sono relative solo alla perfezione dell'intelletto. Abbiamo
visto però anche come le virtà intellettuali speculative (sapienza,
intelletto, scienza) abbiano un pegetto più nobile di quello delle vir
tà morali, in quanto, mentre queste hanno per oggetto il bene operabile, che cade sotto il potere dell'uomo, e quindi è inferiore all'uomo
che ne è causa, le virtà intellettuali speculative possono avere un
oggetto infinitamente più degno dell'uomo, cioè Dio stesso, bene som
mo e fine ultimo dell'uomo.

597. Ci potremmo allora chiedere: che avviene, se la volontà fa uso delle virtà intellettuali speculative orientandole appunto al sommo bene e fine ultimo, Dio? Non si otterranno forse delle virtà ancor più decisive per il bene dell'uomo di quanto non lo siano le stesse virtà morali, in quanto indirizzate all'azione circa il bene operabile, un bene, cioè, che dipende dall'uomo? Il bene dell'uomo è in ciò che egli fa o in ciò per cui è fatto? E' in ciò che dipende dal suo agire, dal suo operare o in ciò da cui l'uomo stesso dipende nel suo essere e nel suo agire? La risposta non può essere dubbia: il bene dell'uomo non sta nell'effetto delle sue azioni, ma in quel Bene sommo ed infinito, del quale l'uomo stesso è effetto, come sua creatura: Dio.

598. La volontà umana può prendere due direzioni riguardo al be ne: o essa orienta l'uomo al compimento delle opere buone, ad agire sulla realtà a vantaggio dell'uomo, e allora abbiamo le virtù attive, cioè le virtù morali; oppure orienta l'affetto dell'uomo alla ricerca, al desiderio ed al possesso di Dio sommo ed assoluto bene, ed allora abbiamo le virtù contemplative. Tanto nel primo caso quan to nel secondo abbiamo la virtù nel senso pieno del concetto, cioè come retto uso del volere in ordine al bene dell'uomo. Ora domandia moci: quali sono le virtù che orientano al bene decisivo per l'uomo, a quel bene dal quale dipende l'intero suo destino, l'intero senso della sua vita? Non c'è dubbio che non sono le virtù attive, ma quel le contemplative.

599. Questo primato delle virtà contemplative emerge chiaro, in Tommaso, non quando parla delle virtà, ma quando tratta dei generi di vita, ed afferma che la vita contemplativa è superiore a quella attiva (Sum. Theol., II-II, q. 182). Le virtà morali restano essenziali ai fini della perfezione morale, ma non c'è dubbio che per l'Aquinate esse sono subordinate e preparatorie alle virtà contemplative, come l'azione, relativa all'amore per il prossimo, è subordinata alla con templazione, relativa all'amore per Dio.

600. In che modo la <u>volontà</u> deve <u>regolare</u>, <u>alimentare</u> o <u>guidare</u> la <u>contemplazione</u>? Quale può essere l'atto del volere adatto a gui-

dare non il fare o il produrre, ma il conoscere e contemplare 7Non può essere che l'affetto, l'amore, il desiderio, l'anelito profondo del cuore e dell'anima, quello che Rahner chiama il "moto della tra scendenza". Ritengo, tuttavia, che anche in questo sublime ufficio, che conduce l'uomo alla beatitudine, le virtù morali possano avere, sublimate, una loro parte: la prudenza, nella regolamentazione del giudizio sapienziale-contemplativo: la giustizia, nell'orientare rettamente lo slancio contemplativo e l'impulso del cuore; la fortezza, nel dar animo alla ricerca di Dio; la temperanza, nel mode rare gli eccessi e gli squilibri che potrebbero disturbare il cam mino verso Dio.

601. In base a quanto detto, si può dire allora che la perfezione morale consiste essenzialmente nella ricerca e nel desiderio di
Dio; cosa che non esclude affatto ma anzi presuppone, come ho detto, l'esercizio delle virtù morali in senso stretto, cioè le virtù
attive, per il fatto che non potrebbe esser sincero quell'amore per
Dio che non si accompagnasse con la diligente osservanza della leg
ge morale nella sua integrità, legge morale che ha la sua origine
prima nella Ragione divina, cioè nella volontà di Dio, sommo legisla
tore, ordinatore e signore dell'unomo e dell'universo.

602. La virtà è già per se stessa perfezione; ma siccome, come s'è detto, non c'è grado di perfezione quaggiù, che non possa cono scerne uno superiore per il fatto che la perfezione totale non è mai quaggiù raggiunta, ecco che allora esistono vari gradi di virth come vi sono vari gradi di perfezione: così, per quanto riguarda la virtu, si possono distinguere una virtu normale (ordinaria), una virtù eroica(straordinaria) e una virtù divina(del tutto al di fuori delle forze naturali): la prima si accompagna con le normali debolezze umane, come per es.il fatto che, nel ricevere un'offesa, una persona si sdegni moderatamente, per un senso di giustizia; la seconda supera anche queste debolezze, come per es.la persona che, nel ricevere un'offesa, se ne resti in pace per una superiore forma di benevolenza nei confronti dell'offensore; la terza, come siè det to, oltrepassa addirittura le forze naturali dell'uomo, il quale agi sce pertanto sotto un impulso divino, come per es., chi intuisce e compie prontamente il da farsi, laddove il normale esercizio delle forze puramente umane avrebbe richiesto un certo lavoro di ragionamento e di deliberazione.

603. Alla perfezione si oppone evidentemente l'imperfezione. Es sa non va intesa, contrariamente a quanto alcuni credono, in una col pa morale, a meno che non sia volontaria: in se stessa, tuttavia, nel suo significato generale, l'imperfezione non è altro che la caratteristica di tutte le azioni umane nelle condizioni di fragilità del la vita terrena, per il fatto, come si è detto, che la totale perfe-

1. I Victio divina enda

zione dell'agire non è possibile in questo mondo, ma è solo una speranza riposta nell'al di là.

604. Naturalmente, come variano i gradi di perfezione, così, corrispondentemente variano i gradi di imperfezione, nel senso che più un'azione è perfetta, meno essa contiene di imperfezione. Il progresso morale pertanto, come vedremo meglio nell'ultima lezione, consiste nell'aumentare progressivamente la perfezione dei nostri atti e nel diminuirne l'imperfezione.

605. L'ideale della perfezione è un dovere categorico ed assoluto, per cui la trasgressione di tale dovere costituisce certamente colpa morale, più o meno grave a seconda che sia più o meno grande la perfezione che viene trascurata. L'azione cattiva, infatti, in fondo non è altro, sostanzialmente, che un'azione imperfetta, cioè alla quale man ca qualcosa per essere buona - ricordiamoci il detto scolastico: Malum ex quocumque defectu; bonum ex integra causa. Essa però è colpevole, come si è detto, solo se è volontaria. Le imperfezioni involonta rie pertanto non sono colpevoli, e peraltro sono inevitabili, anche nei più alti gradi di virtà e di "perfezione".

606. Nel nostro agire, pertanto, dobbiamo sempre cercare il massimo della perfezione, con modestia ma anche con slancio e fervore, se possibile, con entusiasmo. Tutti siamo tenuti a raggiungere, per quanto possibile, un livello normale di perfezione e, se ce ne sentiamo le forze, è bello raggiungere anche l'eroismo, ma non è questo uno stretto do vere ne è possibile a tutti, sia per le doti speciali che esso richiede, sia anche per il fatto che esso è raggiungibile solo dopo un lungo e metodico esercizio, che non a tutti è possibile, sia anche perchè non a tutti capitano quelle circostanze specialissime nelle quali occorre dar prova di questa alta perfezione. Quanto poi alla virtà divina, essa è puro dono divino - detto, nel cristianesimo, "grazia santifican te" -,per cui,dal punto di vista naturale-razionale nel quale si pone l'etica naturale o filosofia morale, tal genere soprannaturale di vir tù, anche se desiderabile, non è tuttavia richiesto dalle esigenze naturali dell'uomo, anche se si rivela indispensabile, come soccorso o "medicina" spirituale, per raggiungere una piena, coerente e continuativa perfezione morale naturale.

#### LEZIONE XVII

#### IL FINE ULTIMO

### 1. Fine intermedio e fine ultimo

607. Già nella lezione TV abbiamo affrontato il problema del fine in morale, e abbiamo visto come la nozione di "fine" sia quella che

dà l'avvio all'agire morale e porta alla determinazione dei mezzi da usare e delle azioni da compiere appunto per il raggiungimento del fine. La conoscenza del fine costituisce dunque il punto di partenza dell'esperienza e della acienza morale, e per questo anche l'or dine espositivo della filosofia morale solitamente parte da una adeguata presentazione della nozione e dell'essenza del fine. Così anch'io ho posto la trattazione del fine all'inizio del corso; tut tavia, come ho detto al n.19, avendo preferito presentare un'esposizione induttivo-fenomenologica piuttosto che deduttiva, la trattazione approfondita del fine ultimo è venuta logicamente a trovarsi al termine del corso, ed appunto adesso ne parliamo.

608. Come abbiamo già avuto modo di notare(nn.120-122), l'azione umana, in quanto messa in pratica o perseguimento di un bene con
cepito dall'intelletto, non può non esser sempre diretta - implici
tamente o esplicitamente, consciamente o inconsciamente - verso un
fine cosiddetto "ultimo", nel senso che vien visto come una meta assoluta, oltre la quale la volontà non cerca altro, e pertanto in es
sa si ferma, rendendola così motivo ultimo ed efficace dell'azione:
se infatti la volontà oltrepassasse senza fermarsi mai tutti i motivi che le si presentano, essa non passerebbe mai all'azione. Il
fatto dunque che la volontà si decida per un dato bene senza oltre
passarlo, è ciò che le consente di passare all'azione nella ricerca
di quel bene; e per converso il fatto stesso che la volontà agisca,
è segno che l'agente ha fatto la sua scelta del punto d'appoggio ultimo ed assoluto (invalicabile), che costituisce appunto la causa e
il fine dell'azione.

609. Il concetto di <u>fine ultimo</u> suppone evidentemente, come già abbiamo visto, l'esistenza di <u>fini precedenti</u>, che son detti "<u>intermedi</u>". Sono questi i fini che in modo <u>immediato</u> ed <u>abituale</u> si o<u>f</u> frono alla nostra esperienza ed alle nostre possibilità quotidiane; spesso essi sono collegati tra loro a formare come delle "<u>catene</u>", che possiamo <u>noi stessi stabilire</u> o che ci vengono <u>offerte</u> già strut turate dalla stessa convivenza sociale o dall'ambiente nel quale vi viamo: per fare l'ingegnere, per es., devo essere iscritto all'albo degli ingegneri, per essere iscritto all'albo degli ingegneri, per ottenere la laurea devo dare gli esami, per poter dare gli esami, devo seguire le lezioni....

610. Lo spirito umano, nel suo agire, essendo aperto all'essere ed al bene nella loro universalità, non può non prendere liberamente e responsabilmente una posizione assoluta, non può non orientare la propria vita attorno a qualcosa che esso considera come assoluto, come fine ultimo e come sommo bene. Tutto sta a vedere se il valore prescelto è il vero Assoluto, è il vero sommo Bene, è il vero fine

(1) svilipo indefenito

ultimo: se cioè è Dio, è il vero Dio, trascendente, eterno, immutabile, sapienza, potenza e bontà infinite, creatore e signore del cielo e del la terra, "di tutte le cose "visibili ed invisibili".

611. La volontà umana è naturalmente e necessariamente portata a stabilire delle catene di fini intermedi convergenti verso un fine ultimo assoluto; ciò che invece dipende dal suo libero arbitrio è il riconoscimento di ciò che è veramente relativo e di ciò che è veramente assoluto, e quindi la possibilità di invertire l'ordine oggettivo assolutizzando il relativo o relativizzando l'assoluto. La volontà umana ha la triste possibilità di strumentalizzare valori supremi o di mettere al primo posto valori relativi. Il problema del rapporto fine intermedio-fine ultimo sta quindi nello stabilire un ordine dell'azione che rispetti l'ordine oggettivo dei valori, assegnando alla creatura il ruolo di fine intermedio e al creatore il ruolo di fine ultimo.

612. Il fine ultimo è necessariamente uno solo? Il vero fine ultimo - Dio - certo è uno solo; ma quando la volontà assolutizza un fine creato, essa ha solitamente la tendenza a crearsi una molteplicità di assoluti - pensiamo al fenomeno del politeismo o dello eclettismo - mettendo successivamente una serie di valori relativi nello spazio dello spirito che dovrebbe essere occupato dall'assoluto; resta comunque il fatto che è impossibile tendere a due asso luti contemporaneamente, quand'anche uno di essi fosse il vero asso luto, Dio, secondo le parole del Vangelo: "Non potete servire a Dio e a mammona". Si tratta, per la verità, di una tentazione frequente (è quello che si chisma il "doppio gioco" e che si può caratterizzare come "ipocrisia"), ma il risultato pratico non può che essere semolto importante pre negativo e biasimevole.

### 2. Fine ultimo e felicità

613. Il concetto di felicità è molto importante in morale: la felicità è quello stato psicoemotivo di piena soddisfazione che na sce dall'essere e dal possedere tutto ciò che si desidera. Il concetto di felicità è strettamente connesso col possesso del fine ultimo e della perfezione: del fine ultimo, perchè il possesso di que sto fine coincide col possesso di tutto ciò che desiderismo, e che pertanto è tale da farci contenti e felici; è connesso col possesso della perfezione, perchè, come abbiamo visto, la perfezione è ap punto quella condizione del soggetto per la quale non gli manca mulla di tutto ciò che giudica essergli dovuto.

614. Come tutti necessariamente cerchiamo un fine ultimo e a no stro modo vogliamo la perfezione, così tutti necessariamente desideria mo la felicità, ossia desideriamo possedere stabilmente ed anzi ina-

felix = fertife (felix = frute, parts)

gus di Hovia

missibilmente tutto ciò che desideriamo o riteniamo che ci occorre perchè sia perfetti, cioè perchè non ci manchi nulla. Sta in noi in vece - come abbiamo detto per il fine ultimo - conoscere e sperimen tare la vera felicità e la vera perfezione, giacchè, in forza del nostro libero arbitrio, abbiamo la sventurata possibilità di cercare o una falsa felicità o una falsa perfezione. Va da sè che se sappiamo orientarto al vero fine ultimo, allora saremo veramente perfetti e ve ramente felici.

615. La felicità è la conseguenza della consecuzione del fine ultimo: questo è il motivo per il quale se il fine ultimo è quello ve ro,vera è anche la felicità che ne consegue. E' possibile porre a fine ultimo la felicità? Non diciamo che è possibile; diciamo che è necessario; solo che resta sempre il problema di sapere o di determi nare in che deve consistere il vero fine ultimo (e per conseguenza la vera felicità). La risposta a questa domanda ci viene dalla risposta ad un'altra domanda: qual è la virtù umana più eccellente? E' infatti la virtù che orienta al vero bene, e quindi al vero fine ultimo. E come abbiamo risposto nella lezione precedente? La virtù più eccelsa e più nobile è la virtù contemplativa, la quale perfeziona l'uomo nella sua funzione più nobile, che è l'intelletto, riguardo l'oggetto-fine più nobile che è Dio. Questa virtà contemplativa ha un nome: sia chiama "sapienza". E questa è la risposta che ci viene già da Aristotele.

616. Dice infatti Aristotele: "Se la felicità è un'attività conforme a virtù, logicamente essa sarà conforme alla virtù superiore; e questa sarà la virtù della parte migliore dell'anima", cioè l'"intelletto, ... che per natura appare capace di comandare e guidare e aver nozione delle cose belle e divine; ... perchè è la parte più divina di ciò che è in noi, comunque la felicità perfetta sarà l'attività di questa parte, conforme alla virtò che le è propria", vale a dire, come spiega subito dopo Aristotele, "l'attività contemplativa" (Etica Nicomachea, l. X, c. 7, 1177a1-2).

617. E l'attività contemplativa, per Aristotele, coincide con la attività della <u>sapienza</u>: "Pensiamo poi - continua più aventi lo Sta girita(1177a3-4) - che alla felicità debba esser congiunto il piacere e si conviene che la migliore delle attività conformi a virtà è quella relativa alla sapienza; sembra invero che la filosofia" (nel senso etimologico di "ricerca della sapienza") "apporti piaceri mera vigliosi per la loro purezza e solidità". Dopodichè Aristotele sottolinea il <u>primato</u> della vita (e della virtà) <u>contemplativa</u> nei con fronti della vita (e della virtà) attiva: "L'attività dell'intelletto, essendo contemplativa, sembra eccellere per dignità e non mirare a nessun altro fine all'infuori di se stessa ed avere un proprio piacere perfetto (che accresce l'attività) ed essere autosufficien-

te, agevole, ininterrotta per quanto è possibile all'uomo e sembra che in tale attività si trovino tutte le qualità che si attribui scono all'uomo besto: allora questa sarà la felicità perfetta del l'uomo, se avrà la durata intera della vita. Infatti in ciò che ri guarda la felicità non può esservi nulla di incompiuto" (1177b7-8).

618. A questo punto, peràfristotele pare accorgersi di prospettare per l'uomo una virtù, un fine ultimo, una felicità che non è più di questa terra, di questa povera umanità, ma è un qualcosa che, sebbene sommamente desiderabile dalla natura umana, tuttavia pare appartenere ad una vita sovraumana, ad un'esistenza divina: "Ma una tale vita - dice infatti il filosofo proseguendo - sarà superiore alla natura dell'uomo: infatti non in quanto uomo egli vivrà in tal maniera, bensì in quanto in lui vi è qualcosa di divino; e di quan to esso eccelle sulla struttura composta dell'uomo, di tanto eccelle anche la sua attività su quella conforme alle altre virtù. Se dunque in confronto alla natura dell'uomo l'intelletto è un qualcosa di divino, anche la vita conforme ad esso" (cioè la vita contemplativa) "sarà divina in confronto alla vita umana" (ibid.).

619. Segue poi un'esortazione di grande nobiltà, se pensiamo che essa si trova sulla bocca di un pagano ignaro del cristianesimo:
"Non bisogna pertanto seguire quelli che consigliano che, essendo uomini, si attenda alle cose umane ed essendo mortali, alle cose mortali, bensì, per quanto è possibile, bisogna farsi immortali e far di tutto per vivere secondo la parte più elevata di quelle che sono in noi; se pur infatti essa è piccola in estensione, tuttavia eccelle di molto su tutte le altre per potenza e valore. ... Quello che a ciascuno è proprio per natura è la cosa per lui migliore e più pia cevole. E per l'uomo ciò è la vita conforme all'intelletto, se pur in ciò consiste soprattutto l'uomo. E questo modo di vita sarà dun que il più felice" (1177b8-1178a9).

620. Così commenta l'Aquinate il pensiero di Aristotele: "La felicità consiste nell'attività teoretica. ... Essa appartiene all'in telletto secondo la propria virtù di questi, cioè principalmente se condo la sapienza, che comprende l'intelletto e la scienza. ... La felicità è l'attività ottima, e questa, tra tutte le attività umane, è la contemplazione della verità, il che risulta da due fatti, in base ai quali si misura la dignità di un'attività: primo, in base alla facoltà, che è principio dell'attività: e qui appare chiaro che questa attività è la migliore, come l'intelletto è ciò che di meglio si trova in noi. ... Secondo, in base all'oggetto, che specifica l'attività. Ed anche da questo punto di vista questa attività è la migliore, perchè fra tutte le cose conoscibili, le più elevate sono quelle intellegibili, e soprattutto le realtà divine, e perciò nella contemplazione di queste consiste l'umana felicità" (Comm. in

vista sintelle think

Eth.Arist., 1. X, c. 7, lect. X, n. 2086ss.).

621. Altrove, invece, Tommaso risssume la dottrina aristotelica, che egli fa sua, in questi termini: "La beatitudine consiste più nel l'operazione dell'intelletto speculativo"(quindi più nelle virtù contemplative)"che in quella dell'intelletto pratico"(virtù attive o morali in senso stretto):"il che si dimostra per tre regioni: in nanzitutto, per il fatto che se la beatitudine è un'operazione, è ne cessario che sia l'ottima operazione dell'uomo. Ma l'ottima operazio ne dell'uomo è quella che appartiene alla facoltà più nobile rispet to all'oggetto più elevato. Ora la facoltà più nobile è l'intelletto, il cui oggetto è il Bene divino, che indubbiamente non è oggetto del l'intelletto pratico"(cioè della prassi, del fare), "ma di quello spe culativo" (cicè della contemplazione). "Per questo in tale operazione, ossia nella contemplazione delle realtà divine, massimamente consiste la beatitudine" (Sum. Theol., I-II, q.3, a.5; of In III Sent., D. XXXV, q.1, a.2,q.la 3).Ma la contemplazione divina è frutto della gapienza:ecco che allora coerentemente Tommaso può affermare: "La felicità non è un'operazione esteriore, ma è un'operazione che procede dall'abito della virtù, per cui, essendo la sapienza una specie di virtà comune. ne segue che, per il fatto stesso di operare con sapienza, si è felici. Lo stesso vale per la prudenza, ma Aristotele insiste in modo specia le sulla sapienza, perchè è nella sua attivistà che consiste soprattut to la felicità" (Comm.inEth.Arist., 1.VI, c.13, n.1267).

622. La felicità dipende dunque più dalle virtà contemplative che da quelle morali in senso stretto, ossia quelle deputate al fare - le virtà attive. Occorre tuttavia distinguere accuratamente le virtà intellettuali dalle virtà contemplative, inquantochè mentre le prime, co me abbiamo già visto, sono virtù in senso incompleto, perchè non rendo no buono l'uomo in senso assoluto, ma solo dal punto di vista intel lettuale o culturale, le virtà contemplative, che suppongono il loro orientamento a Dio mediante il retto volere e l'esercizio stesso del la prudenza e della giustizia, possono dirsi "morali" in un senso più <u>lato</u> ma anche più <u>elevato</u> e <u>decisivo</u>, perchè è in ultima analisi dal loro esercizio che dipende la perfezione morale, il conseguimento del fine ultimo (Dio) e quindi la vera felicità dell'uomo,gia in que sta terra, ed a maggior ragione in una vita ultraterrena, nella quale non saranno più necessarie tutte quelle virtù attive (per es.le ope re di misericordia) relative al sollevamento dell'uomo dalle miserie proprie della vita presente.

## 3. Il desiderio di vedere Dio

623. Mediante le sue facoltà, l'uomo ha la possibilità di consegui re molti beni, per cui esistono molti gradi e forme di felicità, a se conda del bene che si riesce a fare o a conseguire. Esiste tuttavia una scala di valori, un ordine gerarchico nei beni, per cui è evidente

che noi siamo tanto più felici, quanto è maggiore il bene che, secondo i nostri bisogni e le nostre tendenze naturali, riusciamo a raggiungere, supponendo sempre, s'intende, come condizione preliminare o quanto meno normale, il conseguimento ed il godimento dei beni inferiori, poi chè anch'essi, in quanto relativi ai nostri fini ed ai nostri bisogni, concorrono a fare la nostra felicità. Se anche infatti la virtù ci aiuta a sopportare i mali e le sventure, dobbiamo riconoscere che a volte, soprattutto a causa della costituzione materiale del nostro essere, basta poco a renderci infelici o quanto meno ad offuscare la nostra felicità.

624. Esiste nell'uomo una gerarchia di facoltà, ed è pertanto evi dente che il bene massimo non potrà che essere l'oggetto o il fine della più nobile delle facoltà, la quale - come si è detto e come si dimostra in psicologia - è l'intelletto, per il fatto che esso, ancor meglio del volere, è in grado di recepire in sè, mediante la contempla zione, Dio, che essendo sommo bene in sè, può così diventare anche som mo bene per l'uomo, anche se evidentemente l'uomo, nella sua finitezza, trova la sua felicità già nel fatto di attingere a questo Bene infi nito, senza poter avere la pretesa di abbracciarlo nella sua infinitezza.

625. E' chiaro che il sommo Bene non può essere raggiunto senza il concorso del volere, dell'affetto e dell'amore; ma - come insegna S. Tommaso, confermato in ciò dal dogma cristiano (cf la definizione dogmatica di Papa Benedetto XII, che nel 1336 insegnò che la beatitu dine eterna dell'uomo consiste nella visione immediata dell'essenza divina: D1000) - l'atto stesso per il quale l'uomo è beato, è l'atto dell'intelletto per il quale contempla l'essenza divina. La volontà muove certo l'uomo verso il sommo Bene; in special modo muove l'in telletto all'atto della visione; ma è chiaro che la visione in se stessa non può che essere l'atto dell'intelletto.

626. L'intelletto infatti è <u>più recettivo</u> della <u>volontà</u>, in quanto, mentre questa è forza del soggetto che <u>emana dal soggetto</u> e si dirige alla conquista o al possesso della realtà esterna, anche trascendente (quindi Dio stesso sommamente amato), l'intelletto è un potere che noi abbiamo, per il quale possiamo accogliere nell'<u>orizzonte</u> stesso del <u>nostro spirito</u> - seppure <u>intenzionalmente</u> - lo stesso <u>sommo Bene divino</u>: per questo l'intelletto ci rende <u>nobili</u> e <u>grandi</u> - mediante questa <u>presenza di Dio nella nostra coscienza</u> - più di quanto non riesca la volontà, la quale, se è vero che essa può avere con Dio un rapporto reale e non semplicemente intenzionale, tuttavia il suo bene, per necessità di cose (se non vogliamo cadere nel pantei smo) resta <u>estrinseco</u> e <u>realmente distinto</u>, senza poter essere "immanen tizzato" nel soggetto, come riesce invece a fare l'intelletto grazia alla sua <u>operazione intenzionale</u>: il <u>concetto</u>, nella vita presente e,

I spin brief stille

come insegna la rivelazione cristiana, il "lume di gloria" nella vi ta futura della "visione beatifica".

627. Il dinamismo del nostro intelletto, animato dalla forza del la volontà e dalla ricerca del bene assoluto, se vien lasciato libe ro di estrinsecarsi fono alle estreme conseguenze, ci porta inevitabilmente - come osserva spesso S. Tommaso - a desiderare di conoscere l'essenza della causa prima dell'universo e dell'uomo. Viceversa, la nostra esperienza ci dice che, se possiamo esser capaci, con la nostra ragione, di dimostrare l'esistenza di Dio, tuttavia, con le semplici forze della ragione, non riusciamo a conoscere l'essenza divina come è in se stessa, ma la conosciamo solo indirettamente ed analogicamente attraverso lo "specchio" delle creature, come dice S. Paolo. Questo fatto ci lascia insoddisfatti. E' dunque grande felicità poter con templare Dio attraverso il creato, nell'uomo, nelle creature angeliche, nella nostra coscienza, nella natura che ci circonda, anzi è la massima felicità che possiamo raggiungere quaggiù. Se poi si tratta di contemplazione amorosa, accompagnata e sorretta dall'esercizio delle virtà morali, e non semplice speculazione filosofica o metafi sica, quella felicità è frutto delle più alte virtà, cioè di quelle contemplative, ed è particolarmente favorita dalla vita monastica o eremitica, come testimoniano le grandi tradizioni dell'umanità, ad occidente come ad oriente.

628. Anche in queste elevate esperienze, in quanto frutto delle semplici forze naturali, l'intelletto avverte che gli manca la cono scenza dell'essenza della causa proprio laddove maggiormente desidererebbe possederla, cioè nella causa prima, Dio. Per questo, come osserva S. Tommaso, la felicità contemplativa ottenuta mediante lo impiego delle sole forze naturali dell'intelletto, anche supponendo le condizioni migliori (ben difficilmente realizzabili in considerazione della fragilità della nostra natura e dei tanti affari terre ni nei quali siamo implicati: non tutti possono farsi monaci o eremiti!), resta sempre imperfetta ed insoddisfacente. Da qui l'aspirazione spontanea ad una conoscenza migliore, mentre però ci rendia me conto che le forze non ci bastano. Ciò allora può portare all'i potesi, come hanno fatto i saggi pagani, per es. Platone ed Aristote le, che Dio stesso, nella sua bontà, voglia venirci incontro rivelando egli stesso quanto, di Lui, non riusciamo naturalmente a cogliere. I <u>cristiani</u> credono che, per mezzo del Cristo, Dio stesso abbia com piuto quest'opera di autorivelazione agli uomini.

629. Per questo Tommaso, come cristiano, afferma: "Duplice è la bea titudine o felicità dell'uomo: una, proporzionata alla natura umana, alla quale, cioè, l'uomo può pervenire in forza dei principi della sua natura. L'altra, invece, è una beatitudine che oltrepassa (excedit)

Le felicité métanelle, melle 2000 porture des dats monde conscere 2-272 non persons conscere L'accord della realla spirituele

Ole Salara

la natura dell'uomo, alla quale l'uomo può pervenire solo per una virtù divina, secondo una certa partecipazione alla stessa divini tà" (Sum. Theol., I-II, q.62, a.1): chiara allusione alla dottrina di S.Pietro della grazia come "partecipazione alla natura divina". E altrove: "Duplice è il bene ultimo dell'uomo, che muove anzitutto la volontà in qualità di ultimo fine: uno è proporzionato alla na tura umana, perchè per ottenerlo sono sufficienti le forze natura li. ... L'altro è un bene che oltrepassa (excedens) la proporzione con la natura umana, perchè per ottenerlo non bastano le forze na turali, e non bastano neppure a concepirlo ed a desiderarlo, ma è promesso all'uomo dalla sola liberalità divina, ... e questo è la vita eterna" (De Ver.,q.14,a.2). Qui Tommaso allude al fatto che la rivelazione cristiana contiene una verità su Dio(il mistero trinitario), che oltrepassa gli stessi più profondi desideri na turali di conoscenza, per cui non è strettamente dovuta al bisogno di verità proprio dell'intelletto naturale, e quindi della felici tà naturale. Sul desiderio naturale di vedere Dio, cf J. Maritain, Alla ricerca di Dio, Ed. Paoline, Roma 1960, c.V:Il Desiderio di vede re Dio; Don Romano Baisi, Trascendenza del fine ultimo e desiderio di vedere Dio in S. Tommaso d'Aquino, tesi di licenza in teologia nello STAB, Bologna 1992.

#### LEZIONE XVIII

## IL PROGRESSO MORALE

## 1. Perfezione e progresso

630. Se prima abbiamo considerato la perfezione morale nella luce del progresso morale, vediamo ora il rapporto che deve esiste re tra il progresso e la perfezione. Come ho detto sopra, se oggi bisogna rallegrarsi per la consapevolezza che i moralisti hanno del carattere evolutivo dell'agire umano e della stessa scienza morale, dall'altra parte, proprio ai fini di salvaguardare un'idea vera del progresso (che non sia un conservatorismo mascherato o un irrazionale ed insensata agitazione), è necessario unire strettamente progresso e perfezione con un doppio rapporto: un rappor to immanente al concetto stesso di progresso, nel senso, già detto, che la vera perfezione di quaggiù non è altro che il progredire verso la perfezione finale ultraterrene; ed un rapporto estrinseco, nel senso che il progresso morale di quaggiù dev'essere ordinato al conseguimento della perfezione di lassù.

631. Occorre fare in modo che il progredire stesso sia già una pregustazione della meta finale: questo è uno degli scopi fondamen tali della scienza morale, nonchè, per conseguenza, dello sforzo asce tico e di ogni forma di lavoro educativo e formativo. Occorre ria

bilitare il concetto di perfezione; non però per restaurare quello vecchio, di stampo dualistico, staticistico e platonico, che provoca l'illusione di poter raggiungere quaggiù uno "stato di perfezione", immobilistico ed elitario, al di là dello "stato dei progredienti". Al contrario, bisogna esser ben convinti che il vero segno della perfezione è dato dalla consapevolezza di quanto dobbiamo ancora fare per essere veramente perfetti; è dato quindi da un continuo spirito di rinnovamente (pur nella fedeltà ai principi immutabili); è dato da quella forte vitalità morale che ci preserva dalla stagnazione, dalla poltroneria e dagli atteggiamenti abitudinari, in un continuo moto di conversione, di miglioramento e di autocorrezione, che ci porta a cercare mete sempre maggiori di virtù e di bontà.

632. La molla fondamentale del progresso morale - come dovrebbe emergere chiaro da quanto ho detto nella precedente lezione - è la ricerca di Dio; tutta la vita morale virtuosa non si risolve altro che in un cammino perseverante e, possibilmente, fervoroso, verso Dio, verso la contemplazione beata della Verità assoluta ed il possesso inamissibile del Sommo Bene. Tutto il progresso morale va determinato, regolato, ritmato ed organizzato in vista di questo fine ultimo ed assoluto, che, nella sua unicità ed universalità, de ve poter illuminare e presiedere a tutte le nostre decisioni, tutte le nostre scelte, tutti i nostri studi, tutte le nostre fatiche, tutte le nostre attività, tutte le nostre giole.

e l'autonomia dei fini intermedi, delle realtà umane, storiche e temporali, secondo una sensibilità oggi giustamente diffusa, che tut tavia deve guardarsi da eccessi secolaristici, "pelagiani" o immanentistici (magari sotto pretesti spiritualistici), e deve rime diare ad un persistente fideismo o irrazionalismo religioso, che provoca sempre, per reazione, le malintese "svolte antropologiche" se non addirittura l'ateismo. S. Tommaso è grande maestro nello stabilire la distinzione tra questi due ordini di finalità: le fi nalità creaturali intermedie, e la finalità somma - Dio - che tut te le abbraccia, le raccoglie, le coordina, le unifica e le ordi na a sè: sicchè, se le creature hanno tutte una loro consistenza on tologica, una vera bontà, sutonomia e finalità immanente, devono tuttavia nel contempo, rettamente amate od utilizzate, aprirci alla conoscenza ed all'amore di Dio amato al di sopra di tutto.

634. In quanto il progresso morale è un movimento verso il fi ne, esso evidentemente non ha più ragion d'essere una volta raggiunto il fine; ed in quanto esso s'accompagna sempre col posses so di qualche bene o degli stessi valori che sono la molla del progresso, è chiaro che il possesso come tale esclude il progresso: in vocare il "progresso" per abbandonare questo possesso e giustificare così l'infedeltà e il tradimento, è chiero che è una grave mistifica zione, ed è purtroppo una tentazione oggi frequente, data l'eccessiva esaltazione del divenire e del mutamento oggi corrente (tanto da par lare di divenire e di mutamento persino in Dio!). Per questo, se è vero che la perfezione di quaggiù non può essere che un continuo pro gredire, dev'essere però altrettanto chiaro che non ha senso parlare di progresso quando c'è in gioco il dovere di mantenere le conquiste fatte, di mantener fede agli impegni assunti o di restare fedeli si valori assoluti ed immutabili.

635. Alcuni però si chiedono: possiamo escludere dalla perfezione, dal possesso del fine ogni divenire, ogni sviluppo, ogni "storicità"? Il tempo e la storia sono da escludersi dalla perfezione finale? So no un moto che dovrà aver necessariamente termine, una volta raggiun to l'immobile possesso del fine, e la quiete in tale possesso? La fe licità sta solo nella quiete e nel riposo o snche nell'azione e nel divenire?

636. Queste domande, in quanto sconfinano nella perfeziona assoluta dell'al di là, non possono ricevere risposta dalla filosofia mora le; tutto quello che ci pare di poter dire, alla luce anche della fi losofia moderna, particolarmente sensibile alla dignità ontologica della materia, del divenire, del tempo, dell'azione fisica, dello sviluppo umano, è che tutti questi valori non sempre e non necessarismente comportano in se stessi un qualcosa di talmente deficitario, da farne ipotizzare la loro estinzione in uno stato di perfe zione finale dell'uomo. La rivelazione cristiana viene a confermare questa veduta filosofica col dogma della "risurrezione dei corpi", i quali evidentemente portano con sè la nozione dell'azione fisica, dello spazio, del tempo, della storia e quindi anche di un certo pro gresso o,quanto meno,di un certo svinappo. E' evidente che se per progresso intendismo il processo di corresione da qualche difetto o di liberazione da qualche male, una volta corretto il difetto o liberatisi dal male, questo "progresso" non ha che da cessare. Se in vece per "progresso" intendiamo una crescita continua nel bene, al di là del soddisfacimento dei bisogni e delle esigenze essenziali, non si vede perchè non si possa ammettere un "progresso" ed una "storicità" anche nello stato di piena perfezione.

## 2. Le leggi del progresso morale

637. Alla luce della conoscenza del vero fine ultimo - Dio - è possibile ora iniziare l'edificazione della morale speciale, determinando dettagliatamente le norme dell'agire umano in rapporto ai specifici settori o campi d'azione nei quali appunto, come esseri umani, ci troviamo a dover agire. Ma a questo punto, allora, termina

anche il compito della morale generale - qual è il nostro corso - ed inizia la morale speciale, la morale delle singole virtà.

638. Qui potranno bastare alcune brevi indicazioni concernenti le leggi generali del progresso morale, che poi non è altro che tutto l'agire umano di quaggiù in quanto orientato al fine ultimo divino.

639. Possiamo dire innanzitutto che il progresso morale, in quanto frutto di una natura umana sostanzialmente orientata al bene, ma nel contempo sollecitata dal male, deve percorrere una duplice via in re lazione a questa doppia condizione del nostro agire: promuovere le buone inclinazioni, eliminare o correggere le cattive. Per questo il progresso morale necessario al conseguimento della perfezione finale deve assumere due volti: c'è un progresso che potremmo chia mare "evolutivo", che conserne le sviluppo sereno, armonioso e pacifico delle nostre buone attitudini e potenzialità positive: e ci deve essere anche un progresso che, con termine tradizionale, possia mo chiamare "ascetico", che comporta invece lo sforzo, la lotta, la rinuncia, la mortificazione e il sacrificio, che è relativo al proble ma del superamento delle prove, della vittoria sulle cattive passioni, sulle tentazioni del mondo e dello spirito maligno, nonchè la difesa da pericoli e nemici.

640. Anche in questo settore della morale occorre riportare un certo equilibrio. Contro i difetti e gli eccessi di un'educazione eccessivamente rigorista, giustiziera, dualista ed autoritaria, si è reagito, in parte anche molto opportunamente, in questi ultimi decenni, cen la sottolineatura dei fattori educativi che suppongono la sostanziale bontà dell'uomo, e che quindi concentrano l'attenzione sui metodi basati sulla persuasione, sulla fiducia nelle risorse del soggetto, sul rispetto delle sue scelte personali e del suo modo di esprimersi e di pensare. Si sono ottenuti certamente dei buoni risultati, chevreso più serena la stessa opera educatrice, e quindi lo stesso progresso morale, hanno reso l'educando più responsabile e più motivato, più capace di azione morale autonoma e non più eterodiretta con la minaccia delle punizioni o la promessa del premio.

641. Accanto a questi dati positivi, occorre tuttavia registrare alcuni elementi negativi: la considerazione circa le condizioni esistenziali della natura umana ha prevalso su quella delle sue finalità essenziali ed oggettive, col risultato di abbassare gli ideali mo rali dalla loro oggettiva elevatezza alle condizioni spesso limitate e e machine, nelle quali si trova di fatto la nostra natura nelle sue condizioni di fragilità e di inclinazione al male. Sotto pretesto del rispetto della personalità si è attuata così un'eccessiva condiscendenza, che di fatto ha portato alla formazione di personalità molto fragili, inopaci di assumersi impegni continuativi, di lotta

re contro le cattive inclinazioni, di resistere nelle prove, di rinunciare a certi beni in vista di beni superiori. Così oggi assistiamo, per es., a fenomeni che qualche decina di anni fa erano inconcepibili, come per es. quello dello studente che si suicida perchè è andato male ad un esame, o il fenomeno delle discoteche, con tutti gli annessi e connessi, o il fenomeno della delinquenza giova nile, ed altre cose del genere.

642. Tutto ciò perchè si è messo troppo da parte l'aspetto "ascetico" e vorrei dire "combattivo" del progresso morale, col risulta to di favorire la viltà, la mollezza, l'incostanza, l'infedeltà, l'op portunismo ed il relativismo morale. E' necessario dunque riprendere questo aspetto della formazione morale, senza cadere negli ec cessi del passato, ma dando il primo posto al progresso "evolutivo" e "concordato", al quale certamente spetta il primato in un'educazione che sia veramente rispettosa della dignità umana e giustamen te comprensiva (ma non debole) nei confronti della sua fragilità. Sull'aspetto agonistico dell'agire e del progresso morale, da un punto di vista filosofico, è famoso Fichte, anche se ovviamente oc corre prudenza nei confronti della sua impostazione idealistica: of Marco Ivaldo, Libertà e ragione: l'etica di Fichte, Ed. Mursia, Milano 1992.

543. Il progresso morale, anche semplicemente umano, è irrealizzabile senza il soccorso che viene all'uomo dalla pratica religiosa sana e convinta. Il cristianesimo dice che la natura umana non può essere guarita dalle sue debolezze, se non con l'aiuto della "grazia divina", un'energia vitale e morale trascendente che il cre dente è convinto di ricevere mediante l'osservanza dei doveri e delle pratiche cultuali imposte dalla religione cristiana. Ciò che il filosofo morale può affermare a tal riguardo, dal suo punto di vista, è che la storia delle religioni superiori e monoteiste testimonia indubblamente, con la vita dei loro santi e uomini di Dio, la verità del suddetto principio, giacchè, nella generalità dei casi, avviene effettivamente che le più alte virtì morali si riscontrano in quei soggetti che mostrano una profonda conoscenza e praticano con diligenza le norme stabilite dalla propria religione.

644. Altra legge del progresso morale è data dal fatto che esso può e deve <u>avanzare</u> tanto <u>più velocemente</u> quanto più si avvicina alla meta, secondo il principio scolastico "<u>motus in fine velocior</u>": ciò dipende dal fatto che il vero progresso morale comporta
il fatto che esso <u>perfezioni se stesso</u>: progredire, infatti, non è
un semplice avanzare verso la meta in un modo qualunque, ma compor
ta un <u>miglioramento</u> dei <u>mezzi stessi</u> del progresso: un catecumeno
cristiano o un necconvertito conosce meno come si progredisce ver-

so la perfezione, di quanto lo sappiano un monaco o un Vescovo. Si avvia così un "processo a catena", per il quale, migliorando il modo di progredire, si avanza di più: questo avanzare di più consente di trovare mezzi per progredire ancora migliori, e così via, in una "cor sa" verso la perfezione, che deve diventare sempre più veloce. Questo processo si nota particolarmente nei grandi santi.

645. Un certo conservatorismo che si nota in alcuni anziani non è da attribuirsi necessariamente - come ho già detto - a cattiva vo lontà, ma può dipendere dal fatto che nell'anziano la atruttura psichica, come quella organica, tende a solerotizzarsi, e quindi a divenire sempre meno plasmabile e modificabile dalla volontà, nonostante ogni buon volere; oppure può dipendere anche dal fatto d'aver rice vuto una formazione di vecchio stampo, quale quella che abbiamo criticata. Le virtà, tuttavia, che richiedeno maggior forza psicofisica, non sono quelle interiori-contemplative, ma quelle esteriori-attive; e pertanto all'anziano resta sempre la possibilità di esercitarsi nel le prime, le quali, come si è detto, sono del resto più nobili: la sapienza nell'anziano è un preciso dovere, e il suo consiglio, basato su di una lunga esperienza, deve poter godere di grande autorità.

646. Una caratteristica della concezione moderna del progresso morale inteso come perfezione, è il principio della cosiddetta "formazione permanente", che da alcuni anni sta giocando un ruolo importante, anche da un punto di vista umano, nelle comunità religiose della Chiesa cattolica: tale principio riflette con chiarezza il concetto di perfezione che ho cercato di illustrare nelle pagine pre cedenti: perfezione intesa appunto, paclinianamente, come costante tensione verso la perfezione, quindi come costante progresso morale.

647. Questa identificazione di progresso e perfezione non va comunque intesa in modo tale da misconoscere l'esistenza e l'inevitabilità di una pluralità di fasi nel cammino dell'uomo dal vizio alla virtù, nonchè dai gradi inferiori della virtù a quelli supremi: sarebbe una grossa ingenuità e,al limite,un'ipoorisia,non voler ri conoscere queste differenze tra gli uomini; al contrario,saggezza vuole che sappiamo riconoscerle,proprio per dare a ciascuno il suo, imitare i buoni esempi e fuggire i cattivi,senza per questo diventare dei "sputasentenza" o,come si suol dire, "ritagliare i panni in dosso agli altri". E soprattutto occorre evitare di assumere degli atteggiamenti "classisti",lesiando a Dio l'ultimo giudizio,e cercando di vedere i lati buoni anche nei malvagi,senza idolatrare i santi,i quali pur essi hanno i loro difetti,che ce li fanno sentire più vicini.

## INDICE

I. CHE COSA B' L'ETICA?
II. GLI ATTI UMANI
III. IL BENE MORALE
IV. IL BENE MORALE COME FINE
V. LA VOLONTA*
1. La natura della volontà
2. I moti della volontà
3. Il potere della volontà
4. Gli atti della volontà
5. Le modalità del volontario
6. L'involontario
7. Le cause dell'involontario 60
8. I motivi del volontario
9. I condizionamenti del volontario
VI. LA LIBERTA' DEL VOLERE
1. Volontà e libertà
2. Il mondo della libertà
3. I caratteri dell'azione libera
4. Le forme della libertà
5. Le condizioni della libertà
6. I limiti della libertà
7. Gli orizzonti della libertà 81
8. La concezione rahneriana della libertà 82
VII. LA LEGGE MORALE
1. Definizione generale
2. Definizione e caratteri della legge morale 88
3. L'applicazione della legge morale 95
VIII. IL DOVERE
1. L'obbligatorio e il facoltativo
2. Gli impulsi e le tendenze
3. Il volere e il dovere
4. Volere, potere, dovere
IX. LA LEGGE NATURALE
1. Natura della legge naturale
2. Contenuto della legge naturale
3. L'immutabilità della legge naturale
4. Errori concernenti la legge naturale
X. LA LEGGE POSITIVA
1. Legge naturale e legge positiva
2. Natura, scopo e limiti della legge positiva 132
3. Le differenti specie di legge positiva

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	
3. Gli stati della coscienza	
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
# . 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 virtà morale e l'appetito sensitivo	176
KV. 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
KVII. 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	