

UNIVERSALITÀ DELLA LEGGE MORALE E LIBERTÀ

SOMMARIO: Introduzione. — I. Due definizioni di libertà: libertà di qualità e libertà di indifferenza. — II. I rapporti tra la libertà di indifferenza e la legge morale. — III. Le relazioni tra la libertà di qualità e la morale.

La questione dell'universalità e della permanenza della legge morale è molto vasta: è una questione di morale fondamentale, e molto concreta nelle sue applicazioni ⁽¹⁾. Concerne i fondamenti stessi che i moralisti hanno posto alla base della teologia morale, e cioè la legge naturale, della quale hanno trovato l'espressione nel decalogo, da cui hanno poi preso a prestito i principali capitoli nei loro esposti di materia morale. Ma è una questione che concerne anche il giudizio sui problemi concreti, oggi tanto discussi: la contraccezione, l'aborto, l'eutanasia ecc...

È il problema degli atti intrinsecamente cattivi: se tali atti esistono, essi realizzano concretamente l'universalità della legge morale; se non se ne ammette l'esistenza, si scuote questa universalità nel concreto e la si mina anche in teoria, perché bisogna pur legittimare le eccezioni che si ammettono. Il giudizio sui casi concreti e la riflessione, apparentemente astratta, sulle leggi universali sono legati strettamente da una logica più rigorosa di quanto non si pensi.

Oggi assistiamo, tra i moralisti, a quello che si potrebbe chiamare una rivoluzione silenziosa. Tradizionalmente essi erano i difensori della legge morale, con tutti i suoi obblighi e le sue proibizioni, di fronte alla libertà. Il loro punto di appoggio principale era la legge naturale. Oggi molti moralisti sono diventati i promotori della libertà nei confronti della legge, in nome della coscienza e della ragione; passano sotto silenzio la legge naturale e non insegnano più il Decalogo. Un tempo i moralisti determinavano la legge fino nei dettagli e assicuravano così la stabilità dei costumi e della dottrina. Oggi si sono invaghiti del cambiamento e della novità: si vogliono sempre in ricerca inseguendo i mutamenti incessanti della vita; sono diffidenti verso ciò che è stato stabilito e pretende di essere definitivo.

Dietro le discussioni ad alto livello si diffonde così una mentalità nuo-

(1) Questo articolo riprende una conferenza fatta a un congresso di moralisti a Roma nel 1986.

va, in gran parte allergica ai modi di vedere del passato. Come si vede il nostro problema non è solamente teorico, ma implica anche reazioni psicologiche profonde che prendono perfino una dimensione ecclesiale.

I. DUE DEFINIZIONI DI LIBERTÀ: LIBERTÀ DI QUALITÀ E LIBERTÀ DI INDIFFERENZA

Per affrontare un problema così vasto ne scegliamo un aspetto: quello delle relazioni tra la legge morale e la libertà. Si tratta di un problema assolutamente fondamentale ma troppo poco studiato, almeno in modo esplicito. Esso comanda, di fatto, la struttura stessa della morale e ne è il fondamento, condizionando, di conseguenza, la concezione e le condizioni dell'universalità della legge morale ⁽²⁾.

Come punto di avvio prendiamo il dibattito, sia teorico che pratico, che oppose agli inizi del XIV sec. Guglielmo d'Ockham e S. Tommaso a proposito della definizione di libertà elaborata da Pier Lombardo. «*Liberrum verum arbitrium est facultas rationis et voluntatis qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente*» (II Sent. dist. 24, c. 3). Il libero arbitrio è «la facoltà della ragione e della volontà». Questa prima parte della definizione si può interpretare in due modi diametralmente opposti. S. Tommaso aveva spiegato che il libero arbitrio *procede* dalla ragione e dalla volontà. Segue dunque queste due facoltà che si riuniscono per formare la scelta libera.

Quest'ultima procede dalle inclinazioni alla verità e al bene, inclinazioni naturali alla intelligenza e alla volontà, e le associa per formare un giudizio pratico e una decisione volontaria che ha per oggetto proprio ciò che possiede la qualità di vero e di bene. Per questo una tale concezione di libero arbitrio si può chiamare «libertà di qualità».

Ockham, al contrario, pensa che il libero arbitrio è sì la facoltà della ragione e della volontà, ma nel senso che le *precede*, in quanto le muove ai loro atti. Difatti, afferma Ockham, io posso scegliere liberamente di conoscere o non conoscere, di pensare o non pensare, di volere o non volere. Il libero arbitrio è la facoltà prima, il potere di scegliere tra contrari, anteriore alla ragione e alla volontà. Come tale il libero arbitrio consiste nella indifferenza iniziale della volontà di fronte ai contrari. Per questo tale concezione della libertà si chiama «libertà di indifferenza».

La libertà è qui paragonabile al Padre nelle relazioni trinitarie.

Da questi due modi di concepire la libertà — libertà di qualità e libertà di indifferenza — nascono due concezioni molto diverse della legge e dei rapporti di questa con la libertà. Esamineremo innanzitutto le relazioni tra la legge e la libertà originati dal nominalismo. Esse si ritrovano, in diverse varianti, nelle morali moderne del dovere e in particolare nella sistemazione introdotta dai manuali di teologia morale a partire dal XVII

(2) Abbiamo trattato questi problemi in modo più ampio nel nostro libro *Les Sources de la morale chrétienne*, Fribourg Editions universitaires, 1985.

secolo. Questa concezione è diventata classica e sta ancora alla base della nostra attuale problematica.

II. I RAPPORTI TRA LA LIBERTÀ DI INDIFFERENZA E LA LEGGE MORALE

La tensione tra la libertà e la legge

La teoria della libertà di indifferenza si caratterizza per la scissione da essa operata tra la volontà e la ragione: è il potere volontario di scegliere tra il sì e il no, segnatamente nei riguardi di ciò che detta la ragione. Essa diventa una libertà «volontarista» in quanto rivendica un indeterminismo radicale.

La legge morale, che si pone di fronte a questa libertà, finisce a sua volta per cambiare natura. Procedendo dalla libertà onnipotente di Dio, nel quale si realizza, senza restrizione alcuna, l'idea di libertà di indifferenza, la legge non è più un'espressione della sapienza divina che si manifesta alla ragione umana, ma opera della pura libertà di Dio, che si impone alla libertà dell'uomo con la sua forza di obbligo. E così la morale va ormai apparendo come il campo dei doveri emanati dalla legge morale, quale espressione della volontà divina. Questa legge è formulata principalmente nel Decalogo, compreso come codice dei doveri fondamentali, e la morale si organizza dunque attorno al Decalogo, a differenza di S. Tommaso che la organizza attorno alle virtù.

I rapporti tra la legge morale e la libertà vengono, così, profondamente modificati e perdono l'armonia che S. Tommaso aveva cercato di introdurre. La libertà ockhamista è isolata, si potrebbe dire, «insulare». Tra le due libertà, quella di Dio e quella dell'uomo, non vi è compenetrazione possibile. La legge morale raggiunge senz'altro la libertà umana, ma le resta sempre esterna e finisce sempre per limitarne i poteri. Un moralista, cogliendo nel segno, ha paragonato le relazioni tra la libertà e la legge morale a due proprietari che si disputano il campo degli atti umani. E anche nel linguaggio comune dei moralisti si dice: «Questo appartiene alla libertà, quest'altro alla legge». La libertà e la legge non sono necessariamente nemiche, ma sono sempre «opposte». Al massimo esse possono intrattenere relazioni di giustizia o di rispetto, ma non si vede come possano nascere tra loro amicizia o amore.

La tensione tra la libertà e la natura

Un altro cambiamento, molto importante, ha falsato le relazioni tra la libertà e la natura, con effetto diretto sul ruolo della legge naturale in morale: in fondo Ockham ha espulso le inclinazioni naturali ponendole fuori della libertà umana e sottomettendole alla scelta tra i contrari; per lui noi siamo liberi di scegliere o meno l'inclinazione naturale alla felicità, alla conservazione dell'esistenza e della vita ecc... La natura con le sue inclinazioni non è più legata alle sorgenti della libertà, ma ne è ormai po-

sta al di fuori, in opposizione e ad essa sottomessa. A questo modo si concepisce la libertà come non-natura e la natura come non-libertà.

Si perde l'idea di una natura spirituale che sia all'origine della intelligenza e della libertà.

Si tende a rappresentarsi la legge naturale alla maniera delle leggi fisiche o biologiche iscritte dal Creatore nell'uomo esattamente come negli altri esseri privi di ragione.

Se si guardano le cose dalla parte di Dio, la natura è totalmente sottomessa alla libertà. Nessuna natura, nelle creature o in Dio, può limitare la libertà di Dio. Anche la legge morale, detta naturale, dipende interamente dal Suo arbitrio. Dio potrebbe cambiare e contraddire a suo piacimento tutti i precetti del Decalogo. La legge naturale sussiste per volontà di Dio solo in quello che Ockham chiama «il corso ordinario delle cose», ciò che gli permette di conservare un certo senso a questa dottrina classica.

La tensione tra la libertà e la ragione

Di conseguenza la ragione perde mordente nel suo sforzo per conoscere e comprendere la legge morale. Essa non può più basarsi, né nell'uomo né altrove, su nessuna natura che gli manifesti la qualità morale o gli fornisca degli indizi sicuri. Il ruolo della ragione, in morale, si limita a discernere quello che è la semplice volontà del legislatore divino. Per farlo la ragione ha a disposizione due sorgenti principali: la Rivelazione nei suoi testi imperativi e la ragione stessa nella coscienza che ha dell'obbligo morale, quello che si potrebbe già chiamare il sentimento dell'imperativo categorico, che si impone con la forza di una certezza intima, ma indipendentemente dal perché e dai motivi. La ragione impone l'imperativo senza fornirne le ragioni. L'ideale sta nell'obbedire per puro rispetto della legge, senza cercarne i motivi, perché in fin dei conti non vi è altro motivo di obbedire che la sola volontà di Dio.

La predominanza della singolarità sull'universalità

Compresa nel quadro di queste relazioni tra libertà di indifferenza e legge morale la questione dell'universalità delle leggi va ponendosi in maniera particolarmente acuta, perché il nominalismo ha affermato dappertutto la predominanza del singolare e dell'individuale sull'universale, fondandola sulla radicale singolarità del volere libero. Ed è una singolarità che prevale sia nel campo della legge che in quello degli atti.

Nel campo degli atti innanzitutto, perché l'azione morale è concepita come opera di una scelta tra contrari potendo variare da un atto all'altro, da un istante all'altro, dato che la volontà libera non può impegnarsi per l'avvenire senza perdere il suo potere di scegliere il contrario di quello a cui si dovesse impegnare. Questo atto diventa un atomo, isolato dagli altri. Gli atti non sono più legati interiormente tra loro né dalle inclinazioni naturali, che le ordinano a una finalità generale, né dalle virtù che rafforzano queste inclinazioni e precisano questa finalità.

La condotta dell'uomo assomiglia ormai alla punteggiatura di una macchina da cucire che funziona senza filo. La morale diventa il campo dei casi di coscienza che vanno studiati separatamente. L'universalità dinamica e profonda impressa dalla finalità e dalle virtù scompare. Le virtù non sono che meccanismi psicologici inferiori alla libertà, delle semplici abitudini. Siamo all'origine della casuistica e delle morali moderne degli atti.

Stessa cosa vale per le relazioni tra gli uomini, nel modo di concepire la società. Ogni individuo è separato dagli altri dalla sua libertà, visto che l'altro appare come un limite a questa libertà, se non addirittura un avversario. Ogni individuo diventa un caso singolo e come tale si vuole.

L'inclinazione alla vita in società non può più legare tra loro gli individui, dato che la loro singola libertà pretende di dominarla. La società con le sue leggi perde il suo carattere naturale e diventa un artificio, inventato per assicurare la coesistenza pacifica delle libertà, e per impedire loro di distruggersi.

Anche nel campo della legge è l'individualismo che prevale, nel senso che la legge morale finisce per diventare dipendente in tutto e per tutto dall'arbitrio divino che può «de potentia Dei absoluta» modificarla ad ogni istante.

La morale non esiste se non per una ripetizione di voleri divini.

D'altra parte Ockham è sufficientemente realista per cercare una spiegazione più precisa della legge morale nella coscienza e nella tradizione cristiana. E la trova nella teoria della «potentia Dei ordinata», che stabilisce «un corso abituale delle cose», con il quale ci viene garantita la persistenza della legge morale e i suoi precetti, salvo intervento manifestamente divino, che ne permetta l'eccezione. A questo corrisponde la permanenza del sentimento del dovere nella ragione, o nella coscienza, come si dirà più tardi.

A questo modo la legge morale ritrova una universalità di fatto, nel tempo e per tutti gli uomini, fondandosi sulla volontà divina e sulla ragione, che rivela ad ogni uomo l'obbligo o il dovere. Si potrà così continuare a parlare di una legge naturale alla base della morale. Ma non si può negare che essa assomigli a un ponte di neve sospeso su un duplice abisso: quello dell'arbitrio divino sempre presente e quello della libertà umana sempre tentata di sottrarsi ai limiti legali e di appropriarsi perfino del potere di fare la legge. Nelle morali sgorgate dal nominalismo e dalla libertà di indifferenza le relazioni tra la legge morale e il soggetto agente, l'individuo, resteranno sempre allo stato di un equilibrio instabile, facendo del problema dell'universalità e della applicazione delle leggi un eterno dibattito tra due poli opposti alla fin fine inconciliabili: la legge, da una parte, che cerca la universalità; la libertà, dall'altra, che afferma la singolarità.

Le correzioni moderne al sistema nominalista

I moralisti moderni non si sono tutti messi al passo con il nominalismo, ne siamo ben lontani. La scuola tomista, in particolare, ha reagito vigorosamente. Da questo dibattito nel sec. XVII è poi venuta nei manuali

una riorganizzazione della morale che introducesse importanti trasformazioni nelle concezioni ereditate dal XIV secolo.

I moralisti si sono sforzati di mascherare il relativismo sostanziale generato dal nominalismo fondando la legge naturale su basi più solide, al seguito della dottrina di S. Tommaso: la legge morale è iscritta nella natura umana, creata da Dio e, come tale, manifestazione certa della volontà di Dio, accessibile alla ragione umana. La morale riceve così una base sicura, conoscibile per principio da tutti gli uomini, e ottiene una universalità razionale che ben si accorda con l'universalismo del Rinascimento e l'ideale della ragione del secolo di Cartesio. La moralità viene fondata sulla relazione stabilita dalla ragione tra i singoli atti e la legge morale a partire dalla legge naturale, sorgente prima dell'obbligo morale. Il lavoro del moralista consisterà nell'applicare queste leggi universali alle singole azioni, ai casi di coscienza, secondo il loro oggetto e le molteplici circostanze che lo particolarizzano. La costruzione così edificata dalla ragione e confermata dalla Rivelazione pare effettivamente solida. Ma purtroppo riposa su basi intaccate dal nominalismo: cioè la libertà di indifferenza generalmente accolta, la concentrazione della morale sull'obbligo legale, l'opposizione tra libertà e un modo di vedere la legge che limita la libertà e coglie l'atto solo dall'esterno, la riduzione del campo della morale ai singoli atti, ai casi che cadono sotto il dovere morale.

Di fatto la struttura della morale formata dal nominalismo continua nella morale post-tridentina e vi mantiene l'instabilità, l'incompenetrabilità e, diciamo pure, l'opposizione tra l'universalità delle leggi e la singolarità degli atti che sgorgano da una libertà che rivendica innanzitutto la sua singolarità radicale.

Il problema dell'universalità delle leggi morali non è dunque risolto che a metà per la mancanza di una critica sufficientemente approfondita delle posizioni del nominalismo. In particolare, la natura umana, che si invoca, può dirsi senz'altro iscritta nell'uomo, ma lo è in una zona inferiore, pre-morale, perché resta esterna alla libertà, alla ragione stessa e, come tale, concepita in modo pressoché inevitabile alla maniera delle leggi fisiche o biologiche.

Le sorprese provocate dalla ragione

La ragione sulla quale ci si appoggiava come sul fondamento più sicuro e più universale non offriva poi quella base così solida che si pensava e che si continua a credere.

Innanzitutto era la ragione dell'epoca del razionalismo ai suoi albori filosofici. Una ragione che in nome dell'universalismo portava con sé una separazione eccessiva tra la morale dei manuali e la fede e la Scrittura.

Si era venuta elaborando una morale soprattutto razionale in cui la Rivelazione non serviva che da punto di appoggio e di conferma. E così si è finito per trascurare la forza della universalità della fede cristiana e dello Spirito Santo. Non possiamo qui che menzionare questo aspetto tanto importante del nostro problema.

In seguito la ragione ha poi combinato non poche sorprese a quanti

non volevano ascoltare che lei, e così noi oggi ci troviamo nel pieno del dibattito. Costatiamo infatti come, grazie ai metodi positivi, la ragione ha progressivamente elaborato le scienze moderne, che sono state applicate poi anche all'uomo, e che hanno mostrato in ogni campo la molteplicità insospettata dei fenomeni: molteplicità nei fenomeni sociali, nelle culture, nelle morali e nelle religioni, molteplicità nella psicologia umana e scoperta dell'incosciente che mina la razionalità nei suoi fondamenti; una varietà dunque e una diversità dentro l'uomo e fuori dall'uomo, apparentemente irriducibile a una legge universale emanata da una natura umana che si riscontrerebbe in tutti. Le scienze, multiple anch'esse, sembrano così scartare ogni e qualsiasi idea di natura umana e giungono fino a scardinare quell'impero stesso della ragione che le ha formate e che in principio sosteneva questa legge. Anche certi moralisti, abbagliati dalla ragione scientifica, hanno abbandonato la dottrina della legge naturale con il rischio di perdere una base stabile su cui costruire la morale. Così il miraggio della ragione scientifica conduce alle sabbie mobili del relativismo e di un pluralismo morale insuperabile.

Non ci si è resi conto in modo adeguato che il metodo delle scienze positive escludeva loro l'accesso alla natura umana e alla legge morale che è di tipo diverso delle leggi scientifiche. Il metodo positivo, infatti, è essenzialmente un metodo di osservazione *dall'esterno*, di fatti misurabili e quantificabili, che si chiamano «fenomeni»; di fatti appunto che appaiono. Davanti a tali fatti, umani e non, queste scienze rimangono neutre e non danno nessun giudizio di valore e di qualità; preoccupate unicamente dell'oggettività non vogliono e non possono essere normative e regolatrici come sono le leggi morali. La natura umana, invece, non può essere colta che *dall'interno*, per mezzo di una riflessione che risale fino alla sorgente dei nostri atti, per scoprire la luce specifica che li forma e li guida e che noi chiamiamo regola morale, legge o norma. È a questa profondità dello spirito e del cuore dell'uomo che si manifesta ciò che noi chiamiamo la legge naturale, che sta alle origini della legge morale.

Questa legge, per ragioni di metodo, sfugge necessariamente all'osservazione esterna delle scienze e si manifesta chiaramente solo a chi le obbedisce, a chi la osserva, in senso attivo, acquisendone così l'esperienza interiore.

È a questo livello che dobbiamo elevarci, se vogliamo render conto di una universalità della legge morale, diversa da quella delle scienze umane, paradossalmente compromessa dal loro stesso progresso e dal loro moltiplicarsi. La legge morale è di un ordine diverso e possiede qualità diverse dalle leggi scientifiche; le scienze umane non possono fondarla e, propriamente parlando, neppure coglierla e tanto meno invalidarla.

La difficoltà di fondare l'universalità della legge morale

Finiamo per trovarci in un universo morale che rende piuttosto difficile la fondazione della legge morale nella sua universalità e nella sua applicazione dell'agire concreto. L'universalità della legge morale deve cercare il suo fondamento nella natura umana. Ma questa a sua volta è stata

espulsa dalla libertà umana e posta sotto di essa, come natura, e di fronte ed in opposizione ad essa, quale portatrice di una legge obbligatoria e limitativa. La singolarità prevale al punto che tutti gli atti diventano singoli e particolari a causa delle loro circostanze.

Ancora, la legge naturale non può avere come punto di appoggio la volontà di Dio, sovranamente libera. Il suo miglior sostegno poteva essere la ragione, comune a tutti gli uomini, ma anch'essi sembrano scartare l'idea di una natura in nome della molteplicità delle scienze. In un universo di questo genere, in continua tensione e in equilibrio instabile, come assicurare ancora l'universalità della legge morale e come applicarla a una singolarità così indipendente e così mutevole? È ormai tempo che passiamo a un altro modo di vedere le cose e che cerchiamo di riscoprire l'universo morale di cui S. Tommaso è un testimonia nella sua realtà e nella sua ricchezza.

III. LE RELAZIONI TRA LA LIBERTÀ DI QUALITÀ E LA MORALE

La costruzione morale di S. Tommaso, esposta nella Somma teologica, riposa su una concezione della libertà svolta nella Prima Parte, tra le opere di Dio, e ripresa nell'analisi della scelta morale, laddove si studiano gli atti umani. S. Tommaso condivide e precisa la concezione del libero arbitrio comune tra i filosofi e nella Chiesa del suo tempo: quella che noi abbiamo chiamata «la libertà di qualità».

Il radicamento della libertà nelle inclinazioni naturali alla verità e al bene

La caratteristica di questa concezione è il radicamento del libero arbitrio nella intelligenza e nella volontà come due nostre facoltà primarie; i loro atti, l'intelligenza dei principi e l'intenzione, precedono la libera scelta e insieme formano come un mezzo, una via per cogliere il fine che essi perseguono. Questa è l'interpretazione che S. Tommaso dà della definizione di libero arbitrio proposta da Pier Lombardo: il libero arbitrio è la facoltà della ragione e della volontà, nel senso che esso *procede* dalla intelligenza e dalla volontà ed è opera loro.

È esattamente il contrario della interpretazione data da Ockham. Questa differenza comporta conseguenze immense tanto da introdurci in un universo morale totalmente diverso. Infatti, se il libero arbitrio trova la sua sorgente nella intelligenza e nella libertà, esso non è una facoltà primordiale, non si esercita in un puro volere che non ha altra causa che se stesso; ma trova la sua origine nelle inclinazioni alla verità, al bene, alla felicità che sono naturali a queste nostre due principali facoltà spirituali. E così noi siamo liberi non malgrado, ma a causa delle nostre inclinazioni naturali, a seguito della loro apertura sulla universalità del vero e del bene, ed è qui, come precisa S. Tommaso, che noi scorgiamo la sorgente stessa della universalità della legge morale.

La riscoperta della natura spirituale

Se le cose stanno così, siamo invitati a una vera riscoperta della natura e delle sue relazioni con la libertà e con la legge. La natura non è più in opposizione alla libertà, ma trova posto alla sua origine, prima di essa, come sua causa. Evidentemente questa natura non è più semplicemente fisica o biologica, ma spirituale, come lo sono il senso della verità e del bene, il senso dell'essere, il senso degli altri, il senso della vita in società. La si potrebbe definire come il principio ispiratore e animatore dell'ordine della verità e del bene. Essa si pone al di sopra delle idee, alle sorgenti della morale. La libera scelta è la messa in opera di queste inclinazioni e il mezzo necessario per raggiungere, sulle vie della realtà, i fini che esse ci propongono. Ma questi sono così vasti che nessuna scelta concreta è determinata in anticipo.

Nondimeno questa finalità naturale introduce nella nostra volontà umana un'orientazione di fondo, un fermento di unificazione e un principio di durata che lega tra loro gli atti dall'interno.

Ritroviamo così il senso vero del famoso adagio degli antichi, che esprime il loro ideale morale: «sequi naturam»; che concerne evidentemente la natura ragionevole, spirituale.

Esso indica l'esistenza nell'uomo di una spontaneità superiore che domina la morale e in esso si sviluppa.

Gli autori cristiani l'hanno compresa come una speciale partecipazione alla ragione divina e alla sua spontaneità creatrice.

Si tratta, chiaramente, di una diversa concezione dell'uomo. L'uomo non è una libertà pura, che si pone di fronte alla natura, alla ragione e alla legge, ma è una libertà che aspira naturalmente alla verità e al bene e ne assume la responsabilità nei suoi atti. Riassumendo in breve la distinzione tra le due concezioni potremmo dire che abbiamo a che fare, da una parte, con l'uomo compreso come individuo, che rivendica ognidunque la sua singolarità; dall'altra con un uomo concepito come persona, capace di raccogliere tutte le sue facoltà per compiere ciò che è vero e ciò che è buono, in conformità alla sua natura profonda, fatta ad immagine di Dio, e in collaborazione con gli altri uomini.

L'armonia tra la libertà e la legge

Se così stanno le cose, le relazioni tra la legge e la libertà sono radicalmente diverse. La legge morale non è più in opposizione alla libertà, limitata da una pressione dall'esterno con la forza del dovere, ma penetra nella libertà in quanto corrisponde alle inclinazioni naturali di cui essa è l'espressione e la formulazione. E si può perfino dire che il suo ruolo è quello di rivelare all'uomo la sua spontaneità profonda e di risvegliarne la coscienza, in quanto l'uomo ha bisogno delle parole e delle formule per arrivare a conoscersi in ciò che ha di meglio.

La legge morale diventa la voce della verità e del bene che ci rendono liberi; essa è veramente la voce della coscienza, luce di verità e attrattiva e esigenza interiore del bene. Senza dubbio, soprattutto all'inizio della vita

morale, la legge può essere ancora sentita come esterna e repressiva, proprio come i genitori e gli educatori che ce la inculcano; ma questa esteriorità va attenuandosi e si dissipa appena scorgiamo la corrispondenza di questa legge con quello che S. Tommaso osava chiamare un «*instinctus rationis*», la corrispondenza con il nostro senso morale personale che ci inclina spontaneamente verso tutto quello che ha qualità del vero e del bene.

La legge naturale trova dunque il suo fondamento nel cuore stesso della libertà umana, in accordo con la spontaneità che la produce. Come la ragione e la libertà essa è di ordine spirituale. E può dunque pretendere ad una universalità vasta e sicura quanto la verità, il bene e l'essere, oggetti dell'intelligenza e della volontà: essa esprime la loro forza dinamica, l'attrattiva e l'esigenza morale che devono presiedere ai nostri atti, imponendosi in tutte le circostanze e variazioni.

Una legge di sapienza

Questo nuovo accordo tra la libertà e la legge va di pari passo con la concezione della legge stessa. Infatti, se la libertà procede dall'intelligenza e dalla volontà, anche la legge sarà opera e espressione di queste due facoltà.

Ritroviamo così la definizione tomista della legge, abbandonata dai moderni: «*ordinatio rationis ad bonum commune*», opera della sapienza creatrice di colui che ha potere e forza per muovere al bene comune. La ragione, unita alla volontà, si troverà pure nell'obbedienza, come partecipazione attiva alla conoscenza e all'amore del bene comune. E dietro la legge, alla sua origine, riscopriamo la sapienza di Dio, che presiede alla potenza creatrice e provvidenziale e che utilizza la legge per dirigere liberamente gli uomini alla pienezza della Verità e del Bene, alla beatitudine.

Così l'intelligenza ritrova il suo posto e il suo ruolo da un capo all'altro della morale: nella libertà, nei suoi atti e relativa obbedienza, nella legge con i suoi precetti, nella volontà di Dio e nella Sua sapienza.

Un'armonia attiva tra la legge e la libertà

Ne risultano pure relazioni nuove al centro stesso della morale, in quanto l'intelligenza diventa la facoltà dell'armonia. La tensione irriducibile che regnava tra la libertà e la legge è sostituita dallo sforzo costante di adeguamento, di coordinazione, di armonizzazione costruttiva, che evidentemente non esclude lotte e conflitti. La libertà, illuminata dalla ragione, trova nella legge un aiuto prezioso, indispensabile, mentre a sua volta la legge, lungi dal diminuire la libertà, assume come suo compito principale quello di educarla e di svilupparla, proteggendola dalle sue stesse debolezze, come deve fare un buon pedagogo.

La volontà divina nella sua onnipotenza non appare più come arbitraria e repressiva, ma si manifesta al contrario come sovranamente saggia nei suoi disegni e nei suoi interventi. Non limita più la libertà con le sue

proibizioni, ma la favorisce educandola nella sua aspirazione al bene, per renderla partecipe alla sua libertà creatrice del bene.

In una concezione di questo genere più l'uomo conforma la sua volontà a quella di Dio — secondo una libertà che appartiene all'amore — più diventa libero di compiere azioni che godono di una piena qualità morale.

Tra l'uomo e Dio, da un polo all'altro dell'universo morale, vediamo dunque ristabilirsi relazioni di armonia attiva. Fra i diversi elementi della morale, raccolti attorno alla libertà e alla legge, non vigono più rapporti di opposizione e di disgiunzione espressi dalla formula: o...o (o la libertà o la legge o la grazia; o la volontà o la ragione, o l'uomo o Dio, ecc...), ma i diversi elementi tendono alla congiunzione e alla collaborazione, secondo la formula: e...e... Alla formazione dell'atto di qualità devono contribuire e la libertà e la ragione, e la legge, e Dio con la sua sapienza la sua volontà e la sua grazia.

Una applicazione più saggia delle leggi universali

Un simile cambiamento di prospettiva si ripercuote direttamente sul problema della applicazione delle leggi universali ai singoli atti.

Nella casuistica, per esempio, il soggetto agente viene sempre presentato come uno che, mosso dalla libertà, cerca di sfuggire alle leggi universali accampando qualche circostanza particolare o perlomeno limitandone l'influenza.

I moralisti stessi favorivano per principio la libertà di fronte alla legge, perché «la libertà era il primo proprietario degli atti umani» come diceva S. Alfonso.

In un quadro di questo genere in cui la legge si impone agli atti dall'esterno, come in un gioco di forze volontarie, sarà sempre molto difficile mantenere l'universalità delle leggi di fronte a una libertà, che si ingegna a scoprire sempre nuove eccezioni con l'aiuto dei casi limite e che è sempre tentata di servirsi di questi casi per aggirare la legge.

Nella concezione di S. Tommaso, invece, la legge morale è dalla parte della libertà umana che aspira la bene.

L'universalità dei suoi precetti procede dall'universalità stessa dell'attrattiva della verità e del bene che risiede in ogni uomo; essa contribuisce a mettere il soggetto agente in comunione con tutti gli uomini che hanno nel loro cuore la stessa aspirazione, la stessa coscienza. Le leggi universali mirano ad allargare il campo della veduta e del desiderio dell'uomo in conformità alle sue aspirazioni spirituali, che sono poi anche le più personali. L'applicazione delle leggi universali non avviene più in uno stato di tensione e di competizione, ma nello sforzo consentito e avvertito di incarnare la verità e il bene negli atti personali. Nei casi difficili ed eccezionali si tratterà di applicare in modo intelligente le leggi, secondo il loro spirito, e non nella ricerca del modo di sottrarsi. E così fra la considerazione delle leggi universali e l'esame dei casi particolari si stabilisce una sorta di interdipendenza deliberativa e costruttiva che è opera peculiare della prudenza.

Il compito necessario della virtù nell'applicazione delle leggi morali

Tuttavia il quadro che abbiamo esposto e che riunisce libertà e legge non rende conto a sufficienza dell'universo morale di S. Tommaso e della relazione da lui stabilita tra l'universalità delle leggi e la particolarità degli atti. Non abbiamo ancora parlato di un elemento che dalle morali moderne è stato praticamente eliminato e che invece per S. Tommaso, come per Aristotele e i Padri, è al centro del problema e cioè la virtù.

Dai manuali classici, per esempio, lo studio della virtù, nella morale fondamentale, è stato scartato e sostituito dal trattato dei peccati; e nella morale speciale i comandamenti hanno preso il posto della virtù. Le virtù sono ridotte a categorie atte ad accogliere alcuni obblighi morali. La spiegazione di questa disaffezione generale verso le virtù va ancora una volta cercata nella teoria della libertà di indifferenza.

E cioè, rompendo il vincolo tra la libertà e le inclinazioni naturali, Ockham ha espulso dalla libertà umana le virtù che ne sono invece lo sviluppo e il consolidamento. Come la natura la virtù è sottoposta alla ragione: essa diventa una specie di meccanismo psicologico, un'abitudine, aiuto ma nello stesso tempo minaccia per la libertà. La morale ormai non può più essere costruita sulla virtù. Quest'ultima si atrofizza e diventa una sorta di organo-testimonio.

Del resto, scomponendo l'agire in una successione di atti singoli considerati all'istante della decisione volontaria, «atomizzando» la condotta morale, Ockham ne ha eliminato «la durata» che è una dimensione essenziale alla virtù.

Infatti la virtù si forma col tempo nell'esercizio di azioni di qualità lungo le tappe dell'educazione. È ancora la virtù che conferisce alla volontà dell'uomo il potere di continuare, di mantenere fermamente i propri disegni contro gli ostacoli incontrati e di condurre in porto le opere intraprese. «Virtù» designa la qualità morale che dona ad ogni nostra facoltà la capacità di contribuire attivamente nel tempo e nel migliore dei modi alle azioni morali intraprese.

Come la durata la virtù è qualità specifica dell'agire umano. A questo proposito balza subito agli occhi una differenza fondamentale tra la *Secunda Pars* e i manuali della casuistica moderna. Nella casuistica tutto il campo della morale è occupato dai casi di coscienza; nella *Somma* invece tutto il campo è dominato dallo studio delle virtù e non si incontra praticamente nessun caso di coscienza.

La morale di S. Tommaso è veramente una morale delle virtù, che prevale perfino sulla legge. Non che ci sia «competizione» tra virtù e legge, ma, pur cooperando fra di loro, la virtù ha la priorità, perché costituisce il principio interiore, diremmo personale, degli atti morali, mentre la legge interviene come un principio esterno almeno quanto all'origine. È per questo che la *Secunda Secundae* si divide secondo le principali virtù e aggiunge alla fine dello studio di ogni virtù l'esame del corrispondente precetto del Decalogo. Così si può ben dire che le leggi sono al servizio delle virtù, anche se bisogna aggiungere che la virtù comporta anche una recezione attiva della sapienza trasmessa dalla legge morale. Leggi e virtù

intrattengono un'armonia di fondo grazie alle inclinazioni naturali alle quali si accordano.

Nella linea di S. Tommaso non è possibile trattare la questione delle leggi universali e relativa applicazione senza far intervenire la virtù.

Non si è mai considerato a sufficienza il lavoro, lento e profondo, della virtù nell'interdipendenza richiesta per poter applicare adeguatamente le leggi universali agli atti concreti. Ci si è lasciati prendere da un'idea di virtù impoverita ormai da troppo tempo; è necessario dunque con l'esperienza ritrovarla nella sua realtà. Ai moralisti, nella formulazione astratta che ne danno, essa appare ancora astratta e a lato delle norme concrete che vanno cercando con gran pena. E invece non c'è niente di più concreto e personale, niente di più aperto e comunicativo della virtù. Essa sola può riunire adeguatamente il concreto, il singolare e l'universale.

Esaminiamo quel che abbiamo chiamato l'interdipendenza della virtù. Si insegna che la virtù si forma ripetendo gli atti. Ma non di atti qualsiasi si tratta come nel riflesso di Pavlov o nella formazione delle abitudini; per la virtù gli atti ripetuti devono avere una qualità morale tale che rinnovandosi producano un progresso qualitativo, una crescita, una maturazione personale. Tali atti consistono nella applicazione sempre più perfetta dei precetti della legge morale nel cuore stesso dell'azione concreta, in relazione diretta con il senso e l'attrattiva della verità e del bene che sono in noi. Una simile successione di atti di qualità genera una esperienza sempre maggiore che aumenta sia la perspicacia del giudizio sia la stabilità della volontà e così contribuisce anche a far cogliere le leggi universali, nel loro significato e nel loro valore, e a valutare in modo preciso le circostanze in cui le leggi vanno applicate. In questo modo si forma in noi il giudizio per connaturalità, di cui parla S. Tommaso; frutto di una virtù ormai formata e che solo permette di realizzare nella sua pienezza l'incarnazione della legge morale universale nell'agire concreto e personale.

Così si uniscono tra loro, in maniera vitale, l'universalità della legge generale, animata interiormente dalla ripetizione degli atti che le sono conformi, e la singolarità degli stessi, riassunti nella loro diversità dalla ordinazione a una finalità comune.

La differenza tra giudizio legale e giudizio virtuoso

Per comprendere la coordinazione realizzata dalla virtù tra la legge universale e le azioni particolari è necessario comprendere bene la differenza tra giudizio legale e giudizio prudenziale. Nelle morali del dovere il giudizio pratico consiste nel giudicare tra il permesso e il proibito, nel determinare quale è il minimo obbligatorio richiesto dalla legge. La virtù non interviene direttamente; è ridotta all'obbedienza alla legge, alla osservanza dei doveri; tutt'al più potrà aggiungervi un sovrappiù, ma a titolo gratuito. S. Tommaso, invece, definisce l'opera della legge dal suo rapporto con la virtù: la legge con i suoi precetti fissa ciò che è necessario alla virtù in un determinato campo — senza di che non vi è virtù possibile — come per esempio la proibizione dell'omicidio di fronte alla giustizia e alla carità. Il giudizio prudenziale — che per S. Tommaso è il giudizio

morale propriamente detto — va ben oltre. Esso si sforza di stabilire, nelle circostanze concrete, quale è l'azione più assennata, la più efficiente in vista del fine, la migliore qualitativamente. Questo giudizio è una vera costruzione della ragione pratica elaborata in stretta relazione con la volontà. Evidentemente esso assume il dato necessario dalla legge, ma lo oltrepassa con il suo slancio verso la qualità, verso il meglio, che è indicato appunto dalla virtù. Il giudizio morale specifico per S. Tommaso consiste nel determinare ciò che ha qualità di vero e di bene, nel ricercare il meglio nel concreto della vita umana.

Un esempio può chiarire le cose: il codice della strada proibisce in modo imperativo un danno grave; ad esempio stringere a sinistra in curva o passare con il rosso. Per principio non vi sono eccezioni. Questa è la legge.

La virtù, per parte sua, non sta nell'obbedire al codice della strada nelle sue minuzie, ma nel guidare alla perfezione. La virtù dunque domanda una abilità ben esercitata e una lunga esperienza; include il rispetto regolare e intelligente del codice della strada, ma prepara anche ad affrontare situazioni impreviste, sia pur commettendo, nel caso particolare, una infrazione materiale. Non è il caso di richiamare che in quest'esempio l'assolutezza della proibizione è evidentemente meno rigorosa di quella della legge morale, trattandosi di una legge positiva.

Queste considerazioni ci permettono di precisare meglio la portata dell'espressione di S. Tommaso «ut in pluribus», di cui a volte si abusa per legittimare eccezioni alla legge morale. S. Tommaso spiega che, per quanto riguarda certi principi secondi, la legge naturale è la stessa per tutti «ut in pluribus», ma può fare difetto «ut in paucioribus» quanto alla sua rettitudine, a causa di qualche impedimento, — come per esempio il non restituire il prestito a chi se ne servirebbe per fare il male — o quanto alla sua conoscenza a causa della passione o dell'abitudine come nel caso del furto ammesso dai Germani, come dice Giulio Cesare (Ia - IIae qu.94, a.4).

el quadro delle morali del dovere è molto difficile evitare l'abuso di questa formula nell'applicazione a tutte le norme concrete, normalmente dedotte dai primi principi e quindi a tutto il campo della morale concreta, dato che le norme concrete sono i criteri immediati di giudizio degli atti e dei casi. A questo modo tutte le leggi morali a livello di giudizio pratico rischiano di vedersi affibiata la clausola «salvo eccezione» che le renderebbe semplicemente caduche. I moralisti tradizionali avevano previsto questo pericolo, presente chiaramente nella disputa sul probabilismo, e vi ponevano rimedio con il rigore delle loro deduzioni dalla legge naturale e con il riferimento alla autorità ecclesiale. Attualmente, con l'abbandono della legge naturale e attribuendo il giudizio concreto ultimo alla coscienza personale, molti moralisti tolgono a quest'ultima un punto di ancoraggio necessario che le eviterebbe di andare alla deriva nei mari mossi del relativismo. È fin troppo naturale credere di trovarsi di fronte a un caso di eccezione quando si è confrontati con una difficoltà morale, soprattutto se si condivide l'idea corrente che la legge obbliga solo quando è certa e che bisogna favorire la libertà.

L'uso della formula «ut in pluribus»

S. Tommaso dice chiaramente che la formula «ut in pluribus» non si applica ai primi principi della morale, perché essi fissano ciò senza di cui non vi è virtù, né possibilità di vita morale. E tali sono, secondo lui, i primi precetti del Decalogo; la formulazione negativa, detto per inciso, non deve nascondere il contenuto positivo. Questi precetti, legati direttamente alle inclinazioni naturali, riguardano le sorgenti stesse della virtù, come ad esempio l'amore della verità e l'amore del prossimo e bisogna proteggerle ad ogni costo.

La formula «ut in pluribus» si applica propriamente al lavoro delle virtù, sotto l'egida del discernimento prudenziale, in vista dell'azione migliore. Si applica poi ai precetti secondi, che si sforzano di fissare ciò che è necessario all'azione virtuosa mantenendo però una certa duttilità che permette di applicare in modo appropriato i primi principi a una materia così mutevole e varia come è l'azione morale.

Una ricerca di questo genere, in cui la legge gioca il ruolo di pedagogo e di guida, si elabora in un'atmosfera totalmente diversa da quella delle morali del dovere, dove tutto viene monopolizzato dal dibattito tra la legge e la libertà. Qui tutto si basa sulla virtù come volontà personale, come amore efficace della verità, della giustizia, del bene in tutte le sue forme. Ne risulta una ricerca positiva, inventiva, nell'applicazione adeguata dei primi principi della legge morale, compresi non più come limiti ma come germi delle qualità morali che vanno sviluppandosi nel comportamento morale.

Il giudizio morale ricerca la realizzazione più universale e più esatta possibile della legge morale, come interprete e serva del senso di verità e di bene, che nell'azione morale stanno alla radice di ogni virtù. Così quanto più la virtù aumenterà, tanto più si allargherà il campo aperto alla libertà inventiva e più si preciserà e si approfondirà la messa in pratica dei precetti della legge. Un modello del genere ci è offerto da S. Tommaso nello studio sulla Legge evangelica, il trattato più trascurato di tutta la Prima Secundae e che non è assolutamente possibile integrare in una morale del dovere.

In questo sforzo di coordinazione tra la legge universale e l'azione concreta, che realizza la virtù con l'aiuto della fede, la formula «ut in pluribus» non corre più il rischio di servire da strumento di destabilizzazione come un ariete contro le mura della legge; ma diventa, almeno per chi è ispirato dall'amore assennato della legge, un mezzo necessario ad una applicazione della legge più giusta e più conforme all'intenzione del legislatore, il cui scopo ultimo è poi il progresso della giustizia e dell'amicizia, come già insegnava Aristotele. Come si vede, per interpretare correttamente le formule e cogliere i diversi elementi del pensiero di S. Tommaso è assolutamente necessario ricollocarli nel quadro di insieme della sua morale, tanto diverso da quello delle morali moderne del dovere.

Qualsiasi prestito superficiale, ogni passaggio indebito da una struttura morale all'altra conduce pressoché inevitabilmente a malintesi ed abusi.

Finalità tecnica e finalità morale

Terminiamo con qualche annotazione sulla concezione e sul ruolo della finalità del giudizio pratico, il cui compito, lo si è visto, è quello di mettere in rapporto la legge e gli atti concreti. La concezione di libertà d'indifferenza finisce logicamente per eliminare, in grande parte, la finalità dell'universo morale, a profitto di una libertà e di una legge basate su se stesse, che non considerano quel fine superiore naturale — accessibile alla ragione — che le salda tra loro.

Ed è esattamente quello che è capitato: il trattato del fine ultimo, con il suo contenuto — la beatitudine —, è scomparso dalla morale fondamentale a cominciare dal XVII sec. Tra gli elementi degli atti umani la considerazione dell'oggetto o materia dell'atto ha largamente prevalso su quella di fine, ridotto, quest'ultimo, al rango di circostanza o assorbito dal riferimento all'oggetto come «*finis operis*». La finalità è stata ridotta sulle dimensioni del singolo atto, isolato ormai dagli altri atti. Ci troviamo così di fronte a una finalità corta a differenza della finalità proposta da S. Tommaso, che è una finalità lunga, che si addice sia alla legge sia agli atti. Senza dubbio, in questi ultimi tempi assistiamo a una certa reazione. La teoria dell'opzione fondamentale si è sforzata di ridare alla morale l'idea di un fine ultimo che diriga l'insieme dell'agire umano. Più recentemente la corrente «proporzionalista» o «conseguenzialista», ispirandosi a certi testi di S. Tommaso, ha voluto ristabilire, nel giudizio morale, la preminenza della finalità sulla relazione all'oggetto in reazione ai manuali classici. Impresa assai delicata a causa dell'opposizione radicale tra il soggetto e l'oggetto sempre presente nel pensiero moderno, costantemente impregnato dalla teoria della libertà di indifferenza. Agli occhi dei moralisti classici l'oggetto dell'atto — inteso quasi unicamente dal punto di vista fisico — messo in relazione con la legge sembrava essere il solo a garantire l'oggettività del giudizio. Oggi la finalità, spostata dalla parte del soggetto, messa in primo piano, sembra compromettere questa stessa oggettività. S. Tommaso, come si può notare all'inizio della *Secunda Pars*, non esita a dare la preminenza alla finalità, ma intendendola in modo radicalmente oggettivo come lo mostra la lunga ricerca della questione seconda. Ne abbiamo già parlato. Vogliamo qui menzionare unicamente la differenza nella concezione stessa di finalità che separa S. Tommaso dai moralisti moderni e che, oltretutto, ha grandi conseguenze per la nostra questione: interessa cioè sapere se la finalità offra un criterio di giudizio che si applica sia alla legge che agli atti concreti, o se, in sostanza, sia sufficiente considerare il rapporto tra l'oggetto dell'atto con la legge.

La differenza è la seguente: i moralisti moderni spontaneamente concepiscono la finalità sul modello della tecnica, secondo il rapporto di mezzo a fine, come avviene nell'uso di una materia esterna; S. Tommaso, invece, come tutti gli antichi, pensa e sente la finalità a partire dal piano morale, e cioè come essa viene esercitata dall'uomo quando agisce moralmente, personalmente. La distinzione tra finalità tecnica e finalità morale può sembrare sottile, ma invece è fondamentale nell'applicazione della finalità morale.

La finalità tecnica consiste nell'ordinamento che l'uomo può stabilire

con la sua azione in una materia a lui esterna, grazie alla conoscenza dei mezzi e delle forze di cui dispone e dei fini che si propone. È il caso dell'arte e della tecnica che trasformano una materia esterna facendo astrazione dalle disposizioni personali del soggetto agente. Si può benissimo essere un ottimo ingegnere e un uomo d'onesto. L'atto esterno, che secondo S. Tommaso entra a comporre l'atto morale, può senz'altro venir trattato in questo modo, se lo si separa dall'atto interno. Si possono calcolare dal punto di vista tecnico gli effetti buoni e quelli cattivi in vista di un determinato fine; e così fanno gli autori proporzionalisti che stabiliscono la moralità a partire dai beni che essi qualificano come pre-morali.

La finalità morale è più profonda. Suppone nell'uomo, come soggetto morale, la capacità di riflettere sulle proprie azioni, sulle sue disposizioni attive e il potere di ordinarle, di trasformarle secondo la concezione di un fine di qualità superiore, quali sono le diverse virtù o certi modelli, come il Cristo e i santi, e alla fin fine Dio stesso, come fine ultimo. La materia della finalità morale è dunque l'uomo stesso come soggetto responsabile, in quello che S. Tommaso chiama l'atto interno, la parte più direttamente volontaria e personale delle nostre azioni. È una finalità che si esercita con l'aiuto della riflessione morale su se stessi, nell'esame di coscienza, che penetra fino alle disposizioni del cuore e alle intenzioni profonde, attraverso le decisioni e i cambiamenti di condotta che ne derivano.

Possiamo dire, in breve, che la finalità morale concerne l'uomo nella sua interiorità dinamica e ne costruisce direttamente la qualità morale, mentre la finalità di tipo tecnico riguarda direttamente una materia esterna, che tocca l'uomo solo indirettamente nell'esercizio di questa stessa attività esterna qualificandolo da punto di vista tecnico.

Però finalità morale e finalità tecnica non si escludono e neppure si oppongono; vanno invece ordinate l'una l'altra come atto interno e atto esterno; come due fattori che determinandosi a vicenda compongono, secondo S. Tommaso, l'azione morale completa in collaborazione così stretta e viva da formare come il corpo e l'anima dell'azione morale.

La finalità morale è la finalità principale e assume la finalità tecnica pur rispettando in tutto la sua specificità. La qualità morale di un ingegnere, ad esempio, non solo non nuoce alle sue capacità tecniche, ma le richiede. La dimensione morale della giustizia ingloba la necessità di essere giusto e la richiesta di un lavoro ben fatto.

È chiaro che, per S. Tommaso nella Somma, la finalità morale è al centro della prospettiva, con il primato dell'atto interno e delle virtù, come principi interni dell'azione, affermando così e la legge naturale e la legge nuova data dallo Spirito Santo all'interno della libertà stessa. È un modo di vedere che risponde in modo adeguato al difficile problema della legittimazione dei mezzi da parte del fine. Nell'ordine della finalità morale i fini, assieme alle virtù, regolano da se stessi e dall'interno la moralità degli atti: chi ama la giustizia e la verità non può accettare come «mezzo» atti contrari a queste virtù, ma concentra tutto il suo sforzo per renderli conformi a queste virtù. È in questo modo che l'universalità della verità e del bene, realizzati e singolarizzati nelle virtù in maniera più diretta e sostanziale che non nei precetti, riesce a passare e a compiersi nelle azioni

concrete grazie a queste regole interne e alla finalità profonda che le anima.

Nella morale odierna, la reintroduzione della finalità è resa difficile dal primato riservato all'«oggetto» che finisce di fatto per concentrare l'attenzione sull'atto esterno nel suo rapporto con la legge e dal predominio della finalità tecnica del pensiero moderno, tanto che si stenta ad immaginarne un'altra. È questo il motivo per cui tutte le morali moderne che pongono alla loro base la finalità — chiamate che siano eudemoniste e teleologiche — vengono quasi sempre viste come una sorta di vasta tecnica morale e sospettate di condurre all'utilitarismo. Neppure S. Tommaso sfugge a tale rimprovero e si potrebbe addirittura considerarlo come un «modello» in questo genere.

Una finalità di questa fatta finisce per compromettere il carattere universale della legge morale.

La legge da categorica diventa ipotetica, come direbbe Kant. L'utilizzazione di uno schema mezzo-fine, che fa astrazione dalle qualità morali, pone immediatamente il problema della legittimazione dei mezzi da parte del fine e lo rende, di fatto, insolubile. Un mezzo tecnicamente buono, efficace, può moralmente essere cattivo, ma come mostrarne la malizia sulla base del rapporto tecnico mezzo-fine? L'applicazione delle leggi universali ai casi concreti diventa aleatoria data l'introduzione nel giudizio di una finalità che non è adeguata alla materia. Non è più possibile trattare l'agire morale unicamente con l'applicazione di una finalità di tipo puramente tecnico. Il moralista non è un tecnico della morale, né un ingegnere degli atti morali. Bisogna ad ogni costo riscoprire che cosa è veramente la finalità morale: una finalità che regge direttamente gli atti umani a partire dalla finalità iscritta nella nostra natura spirituale, attivata nei nostri cuori dalle inclinazioni alla verità, al bene e alla felicità, che sono la fonte della nostra libertà e che ci conformano all'immagine di Dio.

Terminiamo richiamando che questa distinzione tra finalità morale e finalità tecnica corrisponde abbastanza bene a quella che l'enciclica «*Laborem exercens*» stabilisce tra il lavoro oggettivo e il lavoro soggettivo, uno di ordine tecnico e l'altro di ordine etico; e l'enciclica ha richiamato l'urgenza di ridare la priorità all'ordine etico.

Riteniamo che anche qui è necessario riscoprire la finalità morale o etica per restituirle il primato che le spetta.

Vorremmo illustrare il problema con una citazione di Heidegger: «L'umanità su questa terra si trova in una situazione pericolosa. Perché? Solo per il motivo che, d'un tratto, potrebbe scoppiare una terza guerra mondiale? No. Un pericolo ben più grande minaccia gli inizi dell'era atomica, nella misura in cui la rivoluzione tecnica, che si impone progressivamente dagli inizi dell'era atomica, potesse affascinare l'uomo da abbagliarlo e stregarlo in modo tale che, un giorno, il pensiero tecnico, calcolatore, diventi il solo ad essere ammesso e praticato.

Allora l'uomo negherebbe e rigetterebbe quello che possiede di più suo, di più prezioso, essere un ente che sa pensare.

Si tratta di tener sveglio il pensiero. Solo lo spirito aperto al mistero (diremmo: alla interiorità dinamica) può salvarci. Lo spirito si apra al mi-

sterio e potremo allora sperare di poter imboccare un sentiero che ci porti a una terra nuova e a un paesaggio nuovo» ⁽³⁾.

SERVAIS PINCKAERS O.P.
Fribourg (CH)

31 maggio 1986

(3) HEIDEGGER M., *Questions*, Paris, Gallimard, 1966 pp. 175-181.