

LA LEGGE MORALE NATURALE: DOVE STA SCRITTA?

SOMMARIO: I. UNA LETTERA DEL PAPA METTE IN ALLARME LA CULTURA LAICISTA ITALIANA – II. IL CARATTERE MORALE DELL'INTENZIONALITÀ DELL'UOMO – III. LA LEGGE MORALE NATURALE È UN «OPUS RATIONIS» – IV. L'ETICA DELLE VIRTÙ – V. LA MEDIAZIONE SOCIALE DELLA MORALITÀ: IL MONDO UMANO – VI. II. DIVENIRE STORICO DELLA MORALE – VII. AL DI LÀ DELLA PURA RAGIONE: *ETHOS* NATURALE ED *ETHOS* DELLA SALVEZZA

I. UNA LETTERA DEL PAPA METTE IN ALLARME LA CULTURA LAICISTA ITALIANA

Il 15 ottobre 2005 Sua Santità Benedetto XVI ha inviato una lettera al presidente del Senato della Repubblica Italiana, Marcello Pera, organizzatore e direttore di un convegno di politici e intellettuali a Norcia sul tema *Libertà e laicità. A Cesare e a Dio*. In essa il papa ha scritto fra l'altro: «La dignità dell'uomo e i suoi diritti fondamentali non vengono creati dal legislatore, ma sono iscritti nella natura stessa della persona umana e sono pertanto rinviabili ultimamente al Creatore. La dignità dell'uomo e i suoi diritti fondamentali rappresentano valori previi a qualsiasi giurisdizione statale». Queste parole del papa, che si inseriscono palesemente nell'insegnamento tradizionale della Chiesa, hanno avuto sulla stampa italiana molti consensi, ma anche non pochi dissensi¹. Particolarmente risentita è stata la reazione dello schieramento laicista allarmato da quella che esso giudica un'ennesima ingerenza della Chiesa nella società civile e contro la quale ha rispolverato le sue vecchie e logore tesi.

Nelle riflessioni che seguono vorrei prendere in considerazione l'affermazione del papa secondo la quale i diritti fondamentali dell'uomo «sono iscritti nella natura stessa della persona umana», o, con

¹ Cf la rassegna e valutazione di G. MUCCI, S.I., «La missione di dichiarare i principi dell'ordine morale», *La Civiltà Cattolica* 156/IV (2005) 531-540.

altra dizione abituale, sono iscritti nel cuore dell'uomo. Facendo riferimento al tema del convegno il papa ha parlato espressamente di diritti dell'uomo. Il presidente del Senato a sua volta, nel presentare la lettera del papa, ha fatto notare la consonanza della dottrina della Chiesa, su questo punto, con l'articolo 2 della Costituzione della Repubblica, aggiungendo che proprio perché iscritti nell'essere umano al riconoscimento di tali diritti si può arrivare anche per mezzo della sola ragione, indipendentemente dalla fede religiosa. In questo senso una visione "umanista" dell'uomo e della società e la visione religiosa cristiana si incontrano.

Ma il riferimento ai diritti (e ai doveri!) della persona si inserisce nella più generale dottrina che vede nell'uomo, dotato di ragione e libertà, il soggetto e il fondamento (prossimo) della stessa morale. Dove poi va osservato che i diritti che lo Stato moderno codifica e tutela presuppongono, per una loro effettiva attuazione, quell'ordine morale del quale uno Stato a misura d'uomo vive, senza essere esso stesso in grado di garantire tale ordine di valori. Proprio per questo il Concilio Vaticano II, là dove ha trattato di uno dei diritti fondamentali dell'uomo, quello della libertà religiosa, ha ricordato ai cattolici che «per volontà di Cristo la Chiesa cattolica è maestra di verità e la sua missione è di annunciare e insegnare in modo autentico la verità che è Cristo e nello stesso tempo di dichiarare e confermare con la sua autorità i principi dell'ordine morale che scaturiscono alla stessa natura umana»².

Entro questa più ampia prospettiva che comprende diritto e morale, con il presente saggio intendo affrontare la domanda circa il come precetti morali e diritti siano iscritti nella natura dell'uomo, per cui ogni uomo, indipendentemente dalla Rivelazione, può arrivare a conoscerli e conseguentemente a condurre una vita degna dell'uomo, la «vita buona» della quale tratta la tradizione etica dell'antichità e del medio evo. Riprendendo la metafora di una legge "naturale" iscritta nella natura umana vorrei formulare il tema delle mie riflessioni con la domanda: «Con che caratteri e in che lingua è scritta questa legge, cosicché gli uomini di tutti i tempi e in tutte le culture abbiano potuto leggerla e conoscere?».

Questa domanda include anche quella «prospettiva della storicità» alla quale uno dei critici del papa ha richiamato, per affermare poi l'impossibilità di trascendere tale prospettiva e quindi concludere al valore meramente relativo di «qualsiasi dettame, contingente o fon-

² *Dignitatis humanae*, 14c.

damentale che sia»³, e con ciò alla negazione di una legge naturale “immutabile” attraverso tutti i mutamenti della storia⁴. Il problema che qui ho toccato è stato trattato ampiamente da pensatori cattolici. Può essere tuttavia di qualche utilità ritornare sull'argomento per sgomberare il terreno da argomenti equivoci.

II. IL CARATTERE MORALE DELL'INTENZIONALITÀ DELL'UOMO

Alla domanda dove stiano scritte le conoscenze morali che ogni uomo possiede, possiamo dare come prima risposta quella che Aristotele ha dato alla domanda circa l'origine delle nostre conoscenze, comprese quelle in ambito morale. Il motivo per cui ritengo pertinente ricorrere qui ad Aristotele è il fatto che già san Tommaso, il cui insegnamento sulla legge naturale intendo presentare, afferma, con riferimento ad Aristotele, che la mente umana è, all'inizio, una “*tabula rasa in qua nihil est scriptum*”⁵.

L'intento polemico antiplatonico di Aristotele è noto. Ma egli non si è accontentato di contestare una dottrina che stava al centro dell'insegnamento del suo maestro; ha anche fornito un insegnamento alternativo circa l'origine delle nostre conoscenze, il quale ha il vantaggio di non ricorrere a una mitica preesistenza degli esseri umani, bensì di appellarsi a un'esperienza universale.

La *Metafisica* di Aristotele si apre con l'affermazione: «Ogni uomo desidera, per sua stessa natura, di conoscere». Possiamo indicare questa tendenza naturale dell'intelletto con il termine filosofico di “intenzionalità”. Prova manifesta di questa tendenza sono le domande che ogni uomo pone. Un genuino domandare implica due cose: che chi domanda non sa, e proprio per questo domanda; ma insieme che chi domanda sa di non sapere e proprio per questo può domandare ed è in grado di rendersi conto di quando egli arriva a conoscere ciò di cui domanda. Si tratta di un sapere di non sapere che anticipa tutto ciò che è da conoscere, per cui l'uomo rimane un essere che domanda fino al termine della vita⁶.

³ G. MUCCI, «La missione», 533.

⁴ Cf nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* la sezione dedicata alla *Legge morale naturale*, nn. 1954-1960.

⁵ ARISTOTELE, *De anima*, III,4: 429b 29-430a 2; S. TOMMASO, *De anima*, III, lect.9: 722s. Il testo viene poi citato più volte là dove S. Tommaso parla della conoscenza intellettuale: *Summa Theologiae*, I, q.79, a.2; q. 84, a.3; q.89, a.1 etc.

⁶ In questo sapere di non sapere sta il vero *a priori* della nostra mente. Un apriori che non è nessun contenuto oggettuale, bensì un dinamismo conscio contrassegna-

Una volta che il bambino ha raggiunto un certo sviluppo fisico-psichico la prima domanda che pone è: «Che cos'è questo?». Egli non fa che ripetere parole imparate dai "grandi". Ma che con esse egli intenda esprimere quel significato che gli adulti danno a queste parole, il bambino non lo ha imparato né poteva impararlo da nessuno. La fonte del significato che egli intende esprimere è la sua stessa mente; è l'intelligenza della sua intenzionalità che si è destata e incomincia a operare. La domanda anticipa un'intelligibilità in ciò che i sensi hanno presentato per cui la spiegazione che vien data al bambino soddisfa la sua curiosità. Solo più avanti, intorno ai sei anni, la soddisfazione procuratagli da una intelligibilità qualsiasi non gli basta. Egli vuole sapere di più e perciò domanda: «È (veramente) così?». È l'inizio di quel distinguere tra vero e falso, tra realtà e apparenza, tra fatti e finzioni, il quale indica che la razionalità della medesima intenzionalità, fino allora in cerca solo del significato, ha incominciato a operare. La mente vuole conoscere la realtà e si apre così al mondo del significato vero che è il mondo di ciò che "è".

Ma la conoscenza della realtà non è la meta ultima dello spirito umano; è (anche) la premessa per le scelte e l'agire libero con cui l'uomo prende posizione e opera nei confronti delle realtà conosciute come esistenti o possibili. Il criterio del suo agire è inizialmente parallelo a quella conoscenza sensibile che per prima si attua nell'uomo: è il criterio della soddisfazione sensibile e, negativamente, la fuga da ciò che reca dolore. Questo criterio sensibile che vale per qualsiasi vivente sensitivo, vale particolarmente per l'uomo, il quale, a differenza degli animali, è assai meno fornito di istinti capaci di guidarlo nell'uso della sensibilità.

Ma l'uomo non è solo un vivente sensitivo. Contemporaneamente al suo aprirsi sul mondo dell'intelligibile e del vero e quindi del reale va formandosi in lui un nuovo criterio per le scelte. Qui l'influsso degli educatori e della cultura entro la quale l'individuo si trova a vivere hanno un'incidenza fondamentale. Lentamente, attraverso un complesso gioco di assimilazione dei valori del costume e di

to dai caratteri dell'intelligenza, della razionalità e, al di là del momento propriamente conoscitivo, della moralità. Lo spirito umano è intelligenza alla ricerca dell'intelligibile, razionalità alla ricerca del vero per conoscere, mediante il vero, l'essere, e moralità alla ricerca del bene. E ancora, il dinamismo della mente ha una portata *illimitata*; perciò il suo oggetto è l'essere, il tutto (*Summa Theologiae*, I, q.79, a.7, con rimando ad Aristotele, *De anima* III, 5: 430a 14 s.)

iniziativa da parte sua, il giovane matura un nuovo criterio di azione che, senza escludere il precedente, lo integra in un più ampio criterio consono al soggetto ormai giunto alla maturità umana. È il criterio del bene *umano*, cioè di ciò che è conforme alla natura dell'uomo nella sua totalità e unità essenziale di corpo e spirito, e che pertanto contribuisce all'attuazione e sviluppo di questa natura. È il criterio proprio della fase morale dell'intenzionalità, la volontà, che è un appetito guidato dalla ragione.

Qui entra il discorso sulla norma-guida della libertà e responsabilità chiamata legge morale naturale. Abbiamo visto che san Tommaso con Aristotele risponde a quanti sostengono una qualche forma di conoscenza innata, della quale farebbe parte la legge morale, negando *tout court* che si diano conoscenze determinate (categoriali) già iscritte nello spirito dell'uomo, così che questi, giunto all'età della ragione, sarebbe in grado di "leggerle" e conseguentemente sapere come comportarsi.

III. LA LEGGE MORALE NATURALE È UN «OPUS RATIONIS»

Lungi dal trovare già scritta la legge atta a governare il comportamento dell'uomo in quanto essere ragionevole, è compito della ragione scriverla. Questa è l'idea di fondo che san Tommaso elabora nel suo trattato sulla legge nella *Summa Theologiae* I.II, qq.90ss. Direttamente rilevanti per la legge naturale sono le *quaestiones* 90-94. «Regola e misura degli atti umani è la ragione»... Infatti è proprio della ragione ordinare le cose a un fine, che è il principio primo dell'agire», scrive san Tommaso all'inizio del trattato. Per cui la legge presa nel senso più ampio è «qualcosa costituito dalla ragione» (q.90, a.1), è «opera della ragione» (*opus rationis*: q.94, a.5). In questa sua capacità l'uomo partecipa a quell'originario ordinamento della ragione (*ordinatio rationis*: q.90, a.3) che è la provvidenza di Dio, la sua «legge eterna». Ciò avviene per due vie connesse tra loro:

1) Nell'essere dell'uomo si danno molteplici *inclinazioni naturali*, spirituali e sensibili, ciascuna delle quali tende a un «*proprium actum et finem*» (q.91, a.2). san Tommaso divide queste inclinazioni in tre classi (q.94, a.2): inclinazioni comuni a tutte le sostanze, comuni a tutti gli animali, proprie dell'uomo (inclinazione al bene «*secundum naturam rationis*»). Come tali le inclinazioni non sono ancora la legge morale naturale; sono però il presupposto sul quale la ragion pratica costruisce la legge.

2) Nell'uomo si dà un «*lumen rationis naturalis*» mediante il quale egli è in grado di conoscere che cosa è bene e che cosa è male. Si tratta di una «*impressio divini luminis*» (q.91, a.2). La ragion pratica è un principio *attivo* di autodeterminazione al bene proprio dell'uomo («*debitum actum et finem*»: q.91, a.2), perché capace di porre un ordine nelle singole inclinazioni e tra le inclinazioni stesse indirizzandole al bene umano.

Parlare di un'attività ordinatrice della ragione significa che la ragione, conoscendo il soggetto umano nella sua unità di spirito e materia, in vista di questo soggetto unico e tenendo conto della situazione concreta, è in grado di stabilire in che misura il bene "proprio", al quale ogni dinamismo da se stesso tende, rappresenti di fatto un bene per l'uomo nella sua interezza, e quindi un bene "dovuto", un bene morale. L'enciclica *Veritatis Splendor*, 50, scrive a questo proposito: «Le inclinazioni naturali acquistano rilevanza morale solo in quanto esse si riferiscono alla persona umana e alla sua realizzazione autentica», in quanto cioè vengono integrate dalla ragione in maniera conoscitivo-pratica nella tendenza della volontà quale appetito verso il bene dell'uomo. La *lex naturalis* consiste perciò nell'ordine che la ragione immette nelle inclinazioni, e conseguentemente nella volontà e nell'agire.

Le inclinazioni naturali di per sé non hanno ancora il carattere di legge; sono però partecipazioni alla legge eterna «*per modum principii motivi*» (q.93, a.6), cioè a modo di dinamismi tendenti ad altrettanti beni diversi (non ancora nel senso proprio di beni morali). La ragione dal canto suo partecipa alla legge eterna «*per modum cognitionis*» (*ibid.*). In virtù della ragion pratica che commisura le inclinazioni al bene dell'uomo, noi arriviamo a conoscere ciò che è bene e ciò che è male in senso morale – il bene che la volontà nella sua qualità di appetitus rationalis può far suo.

San Tommaso chiude l'articolo nel quale parla dei dinamismi dell'uomo con l'affermazione: «*Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae*». Un'affermazione del genere, staccata dal suo contesto, ha il tenore di un crudo naturalismo. Il contesto è quello sopra esposto e che san Tommaso ricapitola scrivendo: «Tutte le inclinazioni di qualsiasi parte della natura umana... in quanto sono regolate dalla ragione appartengono alla legge naturale» (q.94, a.2 ad 2). In realtà l'affermazione citata dà la misura della concretezza della concezione morale di san Tommaso: una morale a misura d'uomo nel quale materia e spirito, corpo e anima, sono riconosciuti come costitutivi essenziali della sua natura, an-

che se resta vero che l'uomo, a differenza di ogni altro animale al cui genere egli appartiene, è persona, e come tale fine in se stesso e destinato a un fine al di là dei limiti della vita terrena, in virtù della componente spirituale.

Al fine di renderci conto del significato storico-culturale della concezione morale del maestro medievale, e più in generale della tradizione cristiana, può essere utile metterla a confronto con l'etica di uno dei padri del pensiero moderno, Kant. Alla base della sua morale di una ragione *pura* pratica (dove «pura» indica l'esclusione di qualsiasi influsso delle inclinazioni dalla motivazione dell'agire morale) sta un profondo dualismo. Per Kant l'idea dell'uomo, quale dev'essere in conformità all'autonomia della volontà (il principio supremo, anzi unico della moralità: *Fondazione della metafisica dei costumi*, A 58; *Critica della Ragion Pratica*, A 87), è l'idea di una intelligenza (cioè di uno spirito) in nessun modo influenzata dalla sensibilità. Parlando della legge morale, la cui origine risiede nell'uomo con esplicita esclusione di un rimando a Dio, Kant scrive che l'uomo «é veramente se stesso *solo in quanto intelligenza*», e questo «vero io» viene identificato con «la sua volontà» (*Fondazione*, A 118). Poco dopo Kant ripete la medesima identificazione «del nostro autentico io» con la «nostra volontà come intelligenza» (*ibid.*, A 123).

IV. L'ETICA DELLE VIRTÙ

Quanto detto circa la legge naturale ha un'importante conseguenza circa il ruolo della sensibilità in una condotta di vita genuinamente umana. Portatore o soggetto ultimo di *tutte* le azioni dell'uomo in quanto unità essenziale di materia (il corpo) e forma (l'anima spirituale) è questa stessa unità nella quale materia e spirito cooperano («actus sunt suppositorum et totorum»: *Summa Theologiae* II.II, q.58, a.2), anche se in misura diversa secondo il tipo dell'operazione di cui si tratta. Ora le operazioni dell'uomo sono di due tipi: a) gli atti dell'uomo («actus hominis») dei quali l'uomo è bensì portatore, ma vengono compiuti senza la partecipazione (diretta) della sua conoscenza e del suo volere. Ad esempio il battito del cuore e le funzioni dell'apparato digerente. Sono operazioni organiche del corpo; b) gli atti umani («actus humani»), cioè quelli che dipendono dalla nostra libertà e dei quali perciò siamo direttamente responsabili. Gli atti umani sono per ciò stesso atti morali. In essi risiede il valore (o il disvalore) della persona: l'unico valore assoluto

del quale noi siamo capaci e dal quale dipende la salvezza eterna (prescindo qui dalla dimensione soprannaturale della salvezza, la quale in ogni caso è connessa con lo sforzo dell'uomo di «condurre una vita retta»: *Lumen gentium*, 16).

Per il nostro discorso sulla legge morale interessano direttamente gli atti umani: gli atti della volontà stessa o da essa dipendenti. Se l'uomo è composto di due principi diversi, ma complementari, e se egli è il soggetto responsabile di tutti i suoi atti umani, allora anche la sensibilità, nella misura in cui essa opera in questi atti, deve prendere parte a essi *in qualità di soggetto e di responsabile* dei medesimi. Questo significa che delle operazioni dei sensi, le quali tutte sono già *ontologicamente* parte integrante del soggetto umano, quelle che di natura loro sottostanno all'ordinamento della ragione vanno integrate *operativamente* nel medesimo soggetto, cosicché la stessa sensibilità agisca come soggetto, e non solo come oggetto.

Questo è possibile perché, osserva san Tommaso, il dinamismo sensitivo sia concupiscibile che irascibile è atto a obbedire alla guida della ragione e pertanto capace di «partecipare della ragione». Nella misura in cui le nostre tendenze naturali partecipano della ragione, operano esse stesse in qualità di «principio degli atti umani» (I.II, q.56, a.4). Il senso diventa così soggetto della vita morale quale vita secondo le virtù (*ibid.*, a.5 ad 1).

Infatti l'integrazione operativa delle inclinazioni naturali nel soggetto responsabile dell'azione avviene mediante le *virtù*, le quali sono un perfezionamento abituale degli appetiti naturali. L'antropologia di san Tommaso distingue con Aristotele due specie di appetito sensitivo: l'appetito concupiscibile e l'appetito irascibile (I. q.59, a.4; Aristotele, *De anima*, III, 9: 432b 3-7). Il primo ha come oggetto il bene e il male sensibile in quanto semplicemente bene cui tendere o male da fuggire. Il secondo ha come oggetto il bene e il male in quanto arduo, tale cioè da esigere un particolare sforzo per raggiungerlo o rispettivamente per evitarlo (I, q.81, a.2). Le virtù che perfezionano queste due specie di appetito sono le virtù cardinali della temperanza e della forza (con le loro specie inferiori). Entrambe ordinano i rispettivi appetiti a perseguire un bene e a evitare un male sensibile in una misura e in un modo conformi alla ragione, la quale determina il bene e il male non più rispetto all'appetito sensibile considerato isolatamente, bensì nella prospettiva più ampia di ciò che è bene per l'uomo in quanto uomo⁷.

⁷ Quando il Concilio Vaticano II, affrontando il tema della procreazione responsabi-

Da qui san Tommaso, estendendo l'idea di virtù a tutte le inclinazioni naturali, elabora una sua versione cristiana dell'etica classica della vita buona come etica delle virtù. L'etica di san Tommaso riprende l'insegnamento di Aristotele, ma in un orizzonte ben più ampio, nel quale la riflessione razionale si basa su una concezione cristiana dell'uomo, della sua origine da Dio e del suo fine ultimo in Dio, legislatore e bene supremo dell'uomo.

Se l'uomo è unità essenziale di corpo e spirito, allora tutti i suoi dinamismi, tanto quelli connessi direttamente con lo spirito quanto quelli del corpo, non sono "oggetti" che il vertice dello spirito, la ragion pratica o volontà, ha il compito di controllare o addirittura reprimere. Al contrario, essi stessi devono operare quali elementi costitutivi del soggetto e quindi quali portatori degli atti umani – fermo restando che spetta alla ragione indicare come i diversi dinamismi possano contribuire al bene dell'uomo. Allora il comportamento genuinamente umano non sarà quello fissato e attuato da un'astratta ragion pratica, bensì il risultato di tutte le energie sensibili e spirituali dell'uomo.

V. LA MEDIAZIONE SOCIALE DELLA MORALITÀ: IL MONDO UMANO

Le mie riflessioni sono partite dall'idea che «la dignità dell'uomo e i suoi diritti fondamentali... sono iscritti nella natura stessa della persona umana». Riconoscere che doveri e diritti dell'uomo sono fondati sulla sua natura ha due importanti conseguenze: a) la possibilità di un dialogo tra le culture al fine di individuare quale debba essere quell'autentica morale senza la quale non si dà una società degna dell'uomo; b) il diritto della Chiesa a pronunciarsi su problemi etici, in quanto la missione specifica della Chiesa riguarda un ordine so-

le, ha affermato che ciò non sarà possibile senza la virtù della castità coniugale (GS 51c), si è evidentemente riferito alla tradizione morale cattolica delle virtù. Il rifiuto della contraccezione è perciò il rifiuto non di un "metodo" perché artificiale, bensì di un comportamento perché "inumano" in quanto la sessualità, anziché venire integrata (con la virtù della castità) nel soggetto, viene trattata come un oggetto che non rientra nell'ambito diretto di responsabilità del soggetto (così come noi curiamo una disfunzione del fegato). La contraccezione è inumana perché l'uomo non è mai autorizzato, al fine di risolvere problemi morali, a rinunciare a essere uomo – anche quando mantenere la dignità umana importa sacrifici e rinunce» (M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck 1987, 139). Sul tema cf G. SALA, «Die Enzyklika Humanae vitae – ein Plädoyer für die Würde und Verantwortung des Menschen», *Forum katholische Theologie* 21 (2005) 17-35, 113-126.

prannaturale il quale presuppone la natura umana e, inglobandola in una realtà superiore, le permette di sviluppare compiutamente le sue potenzialità. A questo proposito la *Istruzione intorno alla vocazione ecclesiale del teologo* emanata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1990, scrive: «In base alla connessione esistente tra l'ordine della creazione e l'ordine della redenzione e a motivo della necessità, per la salvezza, di conoscere e osservare l'intera legge morale, la competenza del magistero si estende anche all'ambito della legge naturale» (16).

Una seconda idea è stata la domanda come gli uomini arrivino a conoscere la legge morale naturale. Per risolvere l'aporia di una base morale presente nella persona senza tuttavia che il suo contenuto sia in qualche modo formulato e pertanto conoscibile da tutti gli uomini, ho indicato come l'uomo, partendo dalla *tabula rasa*, arrivi man mano ad acquisire le sue conoscenze.

Dalla dottrina generale del conoscere sono poi passato ad esaminare come la ragione arrivi a conoscere la medesima realtà quale “bene” che sollecita la sua presa di posizione. In questo modo è stato possibile dare una prima risposta alla domanda sul come ogni uomo arrivi a conoscere la legge morale naturale. Le riflessioni si sono concentrate finora sul processo dell'individuo dal momento che non esiste una ragione universale. Esiste però una comunità di uomini essendo l'uomo naturalmente un essere sociale. L'individuo nasce, si sviluppa e viene educato in quella società naturale di base che è la famiglia. Ma non è la sola famiglia l'ambito nel quale un uomo arriva a quel complesso di conoscenze di realtà e di valori e insieme a quel comportamento responsabile che fanno di lui un “maggioresne”. Non meno importante per il suo sviluppo umano è la società e la cultura. In questa seconda parte del mio saggio intendo indicare come nascano, si sviluppino e vengano trasmesse nella società le conoscenze morali.

Parlare di società e di cultura è parlare del “mondo umano” come distinto dal mondo della natura. Mentre l'intenzionalità mediante l'intelligibilità che essa scopre negli oggetti del senso arriva a conoscere la natura, il mondo materiale, la medesima intenzionalità mediante l'intelligibilità che essa stessa escogita dà origine a un altro mondo, il mondo umano o mondo della cultura. È il mondo costituito dal significato e motivato dai valori (i significati morali). Si tratta di significati e valori attuati bensì in una corrispondente materia – così come l'uomo stesso è spirito in unità essenziale con il corpo – ma la cui origine risiede nell'intenzionalità intelligente, razionale e

morale dell'uomo. Gli ordinamenti della società e dello Stato, il costume, il diritto, i sistemi educativi, la religione, la filosofia, la scienza e la tecnica non sono prodotti della natura che l'uomo trova intorno a sé. Sono realtà le quali hanno come componente formale una intelligibilità creata dall'intelligenza dell'uomo e attuata in seguito a una sua decisione.

In questo mondo umano, nella peculiare configurazione di una determinata cultura, un uomo nasce e si sviluppa fino a diventare persona adulta. Nell'azione reciproca tra il dinamismo intenzionale nella sua dimensione morale e il costume l'individuo acquista i suoi concetti morali. Come si è formata la moralità dell'umanità sino alle molteplici configurazioni contemporanee? Una prima risposta generale è che si è formata in un processo storico così come il mondo umano è una realtà storica. Di essa va quindi affermata la medesima *tabula rasa* che abbiamo visto valere per il singolo uomo. Ma con la differenza che mentre per un individuo della nostra società ci è possibile, almeno con una certa approssimazione, renderci conto come egli nel corso dei primi due decenni di vita arrivi a quella maturità umana che la legge gli riconosce, un'analoga ricostruzione della storia morale dell'umanità a partire dal suo inizio non ci è possibile per il motivo che ci mancano documenti.

VI. IL DIVENIRE STORICO DELLA MORALE

Alla comparsa dell'*homo sapiens* non c'erano né concetti né principi morali innati così come questi non ci sono in un bambino che nasce oggi; c'era "solo" quel dinamismo intelligente, razionale e morale del quale ho parlato descrivendo lo sviluppo del bambino. Si tratta di un principio operativo conscio che anticipa l'intero ambito del bene morale. Perciò anche l'uomo nei primissimi stadi dell'umanità era consapevole di dover scegliere tra diversi corsi di azione con una diversa valenza di "bontà" o "malizia". Ma per noi è estremamente difficile rappresentarci concretamente come tali uomini contemperassero questa valutazione morale con altri fattori, primo fra tutti l'interesse personale in una situazione di esistenza in cui si trattava di soddisfare le necessità primarie della vita fisica. Si può essere d'accordo con la tradizione che parla di «principi primi comuni iscritti nella ragione naturale e noti per se stessi» a tutti gli uomini di tutti i tempi, ad esempio «non fare male a nessuno» (*Summa Theologiae* I.II, q.100, a.3). Ma quale sia stata la concretizzazione di questi

principi di per sé meramente formali nei popoli “primitivi” – quanto a questo le nostre conoscenze non possono andare oltre supposizioni più o meno plausibili. Un discorso più concreto è possibile invece rispetto agli stadi dell'evoluzione delle conoscenze morali dei quali possediamo documenti.

Ho detto sopra che bene in senso morale è un concetto relazionale, cioè riferito all'uomo: bene è ciò che è conforme alla natura dell'uomo. Proprio per questo san Tommaso vede nelle inclinazioni naturali altrettanti elementi di riferimento per conoscere ciò che conviene all'uomo. Questi elementi sono le *costanti della natura umana*. Ciò però non toglie che la loro conoscenza e valutazione sia avvenuta in un processo storico, per cui il loro influsso sulla morale è andato mutando. Il diritto alla vita, all'incolumità fisica, la libertà di espressione, la libertà religiosa, il diritto alla proprietà etc. sono senza dubbio fondati sulla natura dell'uomo. Nondimeno solo gradualmente l'uomo è giunto a riconoscerli e ad attuare le condizioni per una loro effettiva realizzazione.

Uno studioso di etica della statura di Aristotele affermava che, in base alla natura, ci sono due classi di uomini, le quali stanno tra di loro in un rapporto analogo a quello tra anima e corpo o tra uomo e animale⁸. Ma già la Stoà, basandosi su motivazioni di diritto naturale, cioè della legge naturale, giunse a riconoscere l'uguaglianza fondamentale di tutti gli uomini. Ancor più decisivo è stato il contributo che il Cristianesimo ha recato alla fondazione dei diritti dell'uomo mediante il suo insegnamento secondo il quale ogni uomo è immagine di Dio ed è destinato alla salvezza eterna da raggiungersi (anche) attraverso l'esercizio della propria responsabilità. Tuttavia fu solo nel 1776 che, con le *declarations of rights* degli allora nascenti Stati Uniti d'America, si ebbe la prima promulgazione solenne dei diritti dell'uomo, seguita poi da quella francese e nel 1948 dalla Carta dei diritti dell'uomo delle Nazioni Unite. Ma anche in queste dichiarazioni che, se altre mai, si fondano su ciò che di essenziale e immutabile c'è nell'uomo, è palese come il riconoscimento e la comprensione di esigenze derivanti dall'essere umano si configurino diversamente secondo la diversa situazione culturale.

L'evolversi dell'idea dei diritti dell'uomo è avvenuto in larga misura parallelamente all'imporsi del cosiddetto *universalismo etico* fondato sul valore che ogni uomo ha in se stesso. Ora storia ed etologia ci fanno sapere che è esistita a lungo un'etica della tribù o

⁸ ARISTOTELE, *Politica*, I, 5.

della stirpe, la quale per esempio non riconosceva il diritto alla vita se non ai membri della propria tribù. Il particolarismo etico ha la sua spiegazione, in parte, nella struttura indifferenziata della coscienza dei primitivi, presso i quali non è tanto l'individuo che pensa, giudica, decide e agisce, quanto piuttosto l'intero corpo sociale. Una siffatta struttura della coscienza si riscontra anche presso culture che non possono propriamente essere classificate come primitive. Ne abbiamo tracce nei libri dell'Antico● Testamento, i quali narrano la storia della salvezza nel contesto culturale dei popoli del vicino oriente. Un siffatto legame con i membri della propria comunità etnica o religiosa conduceva a non riconoscere alla singola persona quel valore assoluto● che contrassegna ogni uomo, e quindi anche lo "straniero".

Ma rendersi conto che qualsiasi intelligenza di valori si colloca nel processo storico della genesi delle conoscenze morali, non fornisce un argomento valido contro la "naturalità" e pertanto la portata transculturale delle norme morali fondate sulla natura dell'uomo. Il divenire storico non convalida quel relativismo etico che nega il carattere di absolutezza al vincolo morale proprio perché anche norme morali fondamentali un tempo non erano conosciute. Al contrario va preso atto che il processo storico è, *anche*, un processo nel quale vanno emergendo le costanti dell'uomo. Prendiamo ad esempio l'indissolubilità del matrimonio. Essa è condizione intrinseca perché l'unione matrimoniale matura secondo tutte le sue virtualità di comunione interpersonale, di finalità generativa ed educativa della prole, di fattore di civilizzazione. Affermare questo non è pretendere ingenuamente di rendere perenne una forma di matrimonio culturalmente condizionata, ma è riconoscere che nel processo culturale, tra incertezze, insufficienze e deviazioni, è emerso qualcosa di naturale e pertanto di transculturale, e dunque un imperativo irreversibile.

Ma la irreversibilità del processo che ha dato origine a siffatte intelligenze è una irreversibilità di diritto, non di fatto. Proprio della normatività della coscienza morale è di essere una absolutezza affidata a una libertà che può venir meno. Ora il passo dal soffocare l'imperativo morale al razionalizzare la corrispondente scelta irrazionale è breve, e la tentazione di compierlo è grande. Fatti che oggi vanno diffondendosi, ad esempio la crescente accettazione dell'aborto, rappresentano una involuzione della coscienza morale in un punto fondamentale quale il rispetto della vita umana. Qui sta la grandezza della storia. È soprattutto in virtù dell'intelligenza e dell'attuazione dei valori fondati sulle costanti della persona che si può

parlare di un progresso storico il quale va maturando quel valore assoluto che è il valore morale. Ma qui è anche la tragicità della storia: il luogo dove gli uomini sciupano la loro capacità di operare il bene, e le culture decadono dal livello di umanità raggiunto e si vanificano nell'irrazionale del disvalore.

Nel 1932 Karl Heussi, teologo protestante ordinario di storia della Chiesa a Jena, scriveva a proposito della storicità della nostra conoscenza dei valori la pagina seguente oggi ancora meritevole di esser letta: «Lo stesso [di quanto detto circa i valori religiosi] vale per i valori morali, compresi quelli che riguardano le relazioni più elementari tra uomo e uomo, come l'amore, la fedeltà, la veracità etc. Questi valori morali sono tutti quanti comparsi un giorno per la prima volta, sono stati "scoperti" e, una volta scoperti, sono diventati per noi insuperabili e, pena di risprofondare nella barbarie, irrinunciabili. Questo però non esclude che essi, nei grandi sconvolgimenti delle cose umane, non debbano sempre di nuovo imporsi e conquistarsi sempre di nuovo la loro validità. Infatti questi valori si trovano in determinati rapporti storici, i quali vanno configurandosi in maniera sempre diversa, mutuano dalla situazione storica di volta in volta diversa la loro tonalità, e quindi il diverso modo in cui sono sentiti e vengono espressi nella lingua, etc. e possono anche essere costretti entro connessioni sfavorevoli e venire minacciati quanto alla loro stessa esistenza»⁹.

Ho parlato del divenire sociale della moralità connesso con la natura sociale dell'uomo. Questo vuol dire che il dinamismo intenzionale della persona va attuandosi in un movimento di cooperazione con il medesimo dinamismo oggettivato nella società. Ma l'intenzionalità è ambivalente, per cui anche la cultura è segnata dalla medesima ambivalenza: accanto all'attenzione c'è la disattenzione, accanto all'intelligenza c'è l'ottusità, le verità devono imporsi su non meno frequenti errori, alle scelte responsabili si affiancano altre nelle quali il male diventa oggetto dell'agire libero. Il divenire del mondo umano ha perciò un andamento dialettico nel quale i due principi connessi e opposti presenti nell'uomo vanno costruendo un mondo umano che non è un tutto omogeneo, bensì un complesso segnato da tensioni e contrasti. Conseguentemente non è possibile prendere il prodotto di fatto della storia quasi esso sia tutto portatore di veri valori.

⁹ K. HEUSSI, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen 1932, 76s.

Certamente occorre fare i conti con i fatti. Ma i fatti non sono tutti dello stesso segno. Tratarli tutti allo stesso modo è l'errore dei cosiddetti realisti per i quali guardare in faccia alla realtà vuol dire adattare la teoria alla prassi. Ora ogni adattamento del genere fa sì che sbagli e deviazioni più o meno accidentali e circoscritti del passato diventino la norma comunemente accettata del presente. In questo modo l'irrazionale si espande nel tessuto sociale, e tale espansione esige un ulteriore adattamento della teoria alla prassi. Il realista ha così a disposizione un'evidenza crescente di quella che egli giudica l'astrattezza dei principi. Una volta incamminatisi per questa strada si verifica una sequenza di punti di vista sempre più ristretti, rispetto ai quali la ragione e l'imperativo morale risultano sempre meno pertinenti al corso delle cose. «Vi è una crescente richiesta di ridurre le esigenze dell'intelligenza, di lasciar cadere in misura sempre maggiore i vecchi principi e le vecchie norme, di conformarsi sempre più da vicino a una crescente incoerenza che ha origine dall'uomo e che è immanente ai fatti da lui cagionati»¹⁰. Tale è la *Realpolitik* che prende come sua norma la «verità effettuale» di cui parlava Machiavelli.

Quale il rimedio all'ambivalenza della cultura? Collocarsi in un punto neutro fuori della storia e della cultura non è possibile. Alla domanda quali fossero le azioni virtuose Aristotele aveva rimandato al comportamento dell'uomo virtuoso¹¹. La risposta che a una considerazione meramente logica sembrerebbe peccare di circolo vizioso, in realtà mette in rilievo una condizione indispensabile per la conoscenza morale, e cioè che la ricerca dei valori non si lascia disgiungere dalla vita morale vissuta. Viene spontaneo domandarci se il fatto del *boom* della riflessione etica oggi accompagnato, per quanto posso giudicare, da un'altrettanto vistosa sterilità pratica, non abbia qui, in questa dissociazione, la sua radice.

Ma insistere sul vivere, senza del quale il filosofare si riduce spesso a un lusso intellettuale elitario, non dispensa da un esame critico nel quale l'intelligenza concreta di valori, di per sé preconettuale, va espressa ed esaminata razionalmente quanto al suo fondamento, alla sua portata e alle conseguenze prevedibili. La buona volontà è indispensabile, ma da sola non basta; oggi soprattutto quando l'azione del singolo si innesta in un complesso di presupposti e sviluppa le sue conseguenze in una società intrecciata da innumerevo-

¹⁰ B. LONERGAN, S.I., *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1957, 231; cf anche 689s.

¹¹ ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, II, 3: 1105b 5-8; II, 6: 1106b 36-1107a 2.

li connessioni delle quali il singolo difficilmente riesce ad avere una conoscenza tale che gli permetta di valutare fondatamente ciò che egli intende fare. Come arrivare a sapere qual è il corso razionale visto che l'agire morale è un agire secondo ragione (cf *Summa Theologiae*, I.II, q.94, aa. 3 e 4)? Qui è il luogo per esaminare la missione della Chiesa in campo morale.

VII. AL DI LÀ DELLA PURA RAGIONE: *ETHOS* NATURALE ED *ETHOS* DELLA SALVEZZA

È dottrina della Chiesa che il contenuto della legge naturale è, di per sé, accessibile alla ragione umana (DS 3005)¹². Quanto sopra riferito circa il pensiero di san Tommaso intorno alla legge naturale ne è prova. Il maestro medievale ha ripreso ciò che la sapienza dell'antichità classica aveva elaborato nell'ambito dell'etica e, sulla base di una concezione dell'uomo fecondata dalla Rivelazione, lo ha approfondito, senza che l'inserimento nel più ampio contesto teologico ne intaccasse il carattere razionale.

La conoscibilità di una morale conforme alla natura dell'uomo non contrasta con la consapevolezza che la medesima Chiesa ha di aver ricevuto dal suo fondatore il compito di insegnare quale debba essere una condotta di vita degna di quell'essere che gli uomini ricevono dal Creatore. La stessa Rivelazione – in primo luogo la predicazione di Gesù – contiene insegnamenti di morale naturale, per cui il raggiungimento della salvezza soprannaturale, alla quale è indirizzata l'opera della Chiesa, dipende in larga misura dall'osservanza della legge naturale (cf Gal 5,21; Ef 5,5; 1 Cor 6,9s).

Ma ciò che è vero in linea di principio va differenziato in base alla situazione di fatto. La Rivelazione ci fa sapere che la natura umana non è più intatta quale essa era uscita dalle mani del Creatore. In seguito al peccato originale l'uomo non solo ha perduto la grazia quale realtà soprannaturale, ma è anche stato ferito nella sua natura. Le tensioni "naturali" dei due principi, diversi ma complementari, costitutivi della natura umana, la materia e lo spirito, sono diventate il dissidio di due principi sovente in lotta tra di loro. In particolare la ragione dell'uomo si è oscurata e la sua volontà indebolita¹³. san

¹² L'espressione «cose divine» comprende anche le verità di ordine morale (cf DS 3007).

¹³ La già citata *Istruzione intorno alla vocazione ecclesiale del teologo*, dopo avere ricordato che la Rivelazione contiene «insegnamenti morali di per sé conoscibili dalla

Tommaso vede nello stato che noi tutti sperimentiamo «signa quaedam» che ci fanno concludere con una certa probabilità – prescindendo dalla Rivelazione – che all'inizio della storia dell'umanità si sia verificata una colpa che ha toccato l'intera umanità (*Contra Gentiles*, IV, 52: 3875). Per questo motivo si dà una necessità morale di una Rivelazione divina anche per quanto riguarda le verità morali (*Humani generis*, DS 3876).

In questa situazione di umanità decaduta nella quale «il libero arbitrio non è affatto estinto, bensì attenuato e inclinato al male» (DS 1521), l'ambito dell'umano si esprime anche in esigenze estreme al limite della capacità effettiva dell'uomo, per cui finiscono con l'essere considerate quali ideali irraggiungibili e non come norme vincolanti e condizioni di una piena umanità. La risposta alla domanda che questa situazione pone ci viene dalla Rivelazione, la quale ci assicura «della realtà della Redenzione di Cristo. Cristo ci ha redenti! Ciò significa: Egli ci ha donato la possibilità di realizzare l'intera verità del nostro essere» (*Veritatis splendor*, 103). È la possibilità che consiste nella luce della parola di Cristo e nella forza della sua grazia.

Colui che crede nell'insegnamento della Chiesa sa di questa possibilità e attinge da essa la speranza e gli aiuti necessari per corrispondere alle esigenze dell'umano. Ma mentre si sforza di tradurre nella sua condotta questa fede, egli opera nella società quale esempio concreto – pur con i limiti di un uomo sempre manchevole – dell'attuazione di un ideale conforme all'intenzionalità morale presente in ogni uomo. La missione di annuncio affidato ai successori degli Apostoli si prolunga e si concretizza così nella testimonianza di coloro che di questo annuncio hanno fatto norma di vita. A poco servirebbe la parola del magistero se non è accompagnata dalla vita di cattolici che mostrano in se stessi – in umiltà, ma insieme nella consapevolezza della propria responsabilità nei confronti della società civile – che è possibile superare il divario che affligge ogni uomo di buona volontà tra il dovere che egli coglie con la sua ragione e il suo potere morale sovente inadeguato. A motivo di questo divario il non-credente è portato a fissare la soglia di ciò che è irrinunciabilmente dovere più in basso che non il credente il quale sa di un più di capacità morale. Ora l'esempio concreto di autentica umanità può operare come stimolo

ragione naturale», aggiunge che questi insegnamenti «a motivo della situazione peccaminosa dell'umanità sono accessibili con difficoltà» (16). Questo spiega perché la Chiesa, quale guida sulla via della salvezza, abbia una sua competenza specifica anche quanto alle norme morali.

anche per coloro che non hanno la medesima fede, ma sono aperti all'istanza morale, a fare altrettanto, dal momento che la grazia di Cristo opera anche al di là dei confini della Chiesa. Un siffatto cammino personale può anche condurre a riconoscere, assieme alla verità dell'annuncio della Chiesa, la verità della Chiesa stessa.

Le reazioni negative alle parole del papa accennate in apertura di questo saggio hanno mostrato ancora una volta di che tipo sia l'autonomia che caratterizza la cultura moderna. Non è l'autonomia personale, costitutiva dell'essere umano, la quale vede nella coscienza l'origine prossima del vincolo morale e insieme riconosce che l'uomo ha il dominio sui propri atti, bensì un'autonomia nei confronti di Dio. Un'autonomia che attribuisce alla ragion pratica, quale istanza suprema, la capacità di creare la norma morale e di conferire a questa il carattere vincolante, negando quindi la creaturalità e la responsabilità dell'uomo nei confronti di Dio.

Ora all'intento orgoglioso dell'uomo contemporaneo di essere compiutamente e solamente uomo si accompagna inevitabilmente la tragedia che, nell'ordine attuale, nel quale la soluzione al problema del male che travaglia l'uomo dal suo interno è in realtà una soluzione soprannaturale – la «*gratia sanans*» è la stessa «*gratia elevans*» – essere solo uomo è quanto l'uomo non può essere¹⁴ La nemesi insita in una cultura che vuole costruire una città terrena senza Dio, e della quale si avvedono anche uomini non religiosi ma sinceramente preoccupati del futuro della nostra civiltà, è diventata la drammatica crisi attuale dei valori sui quali solo può reggere una società genuinamente umana.

A livello teoretico la riflessione ha lasciato alle sue spalle il diritto naturale. Si tratterebbe infatti, secondo una non piccola parte della filosofia contemporanea, di legami e quindi di una «verità» inaccettabile, alla quale andrebbe sostituito un relativismo capace di garantire con la libertà dell'uomo la tolleranza la quale sola permetterebbe una convivenza pacifica nella moderna società pluralista. Alla fondazione della morale su una legge naturale si sono sostituite argomentazioni di tipo utilitaristico. Non stupisce perciò che cattedre accademiche si rivelino incapaci di dimostrare il carattere inumano di comportamenti che vanno diffondendosi nel costume, anzi forniscano loro pseudogiustificazioni.

Nei confronti dell'utilitarismo nella versione contemporanea, fuorviante in quanto estremamente sottile, del teleologismo, il magi-

¹⁴ B. LONERGAN, *Insight*, 729.

stero della Chiesa con l'enciclica *Veritatis splendor* ha recentemente recato un prezioso chiarimento fondato sull'analisi dell'intenzionalità. Il calcolo dei risultati di un'azione, che il teleologismo prende come criterio unico per determinare le norme morali, trascura il fatto che un atto umano è per definizione un *atto intenzionale* nel quale l'oggetto appreso, ordinato e valutato dalla ragione conferisce all'atto stesso la sua qualificazione morale fondamentale, anteriormente al fine in vista del quale l'oggetto è voluto. Ora prescindere dall'oggetto intenzionale è ridurre la scelta della volontà a un atto al di fuori del campo morale. Conseguentemente qualsiasi azione può *poi* venire considerata lecita qualora i beni che ne risultano prevalgano su eventuali mali - dove beni e mali hanno lo statuto di realtà fisiche o pre-morali. Nella confutazione di siffatta teoria, la quale mina alla radice la legge naturale, la tradizione morale della Chiesa, che san Tommaso ha formulato nella sua dottrina sui «fontes moralitatis» (*Summa Theologiae*, I.II, qq.18-20), ha avuto un ruolo determinante.

L'annuncio morale della Chiesa non costituisce una minaccia alla cultura moderna ormai diventata (o che ritiene di essere diventata) maggiorenne, e perciò gelosa della propria autonomia. La Chiesa non è l'origine della legge morale. La Chiesa, in qualità di maestra, è al servizio della conoscenza di ciò che in conformità a questa legge è autentico bene umano, cosicché l'imperativo che nasce dal giudizio pratico possa essere obiettivamente corretto. Essa non annuncia qualcosa di estraneo all'uomo, bensì, per mandato di Cristo, assiste l'uomo a riconoscere verità che scaturiscono dal suo stesso essere, ma che spesso sono oscurate. A chi onestamente riconosce i fatti non può sfuggire che oggi è rimasta quasi solo la Chiesa cattolica, quale istituzione, a proclamare e difendere certi valori: la dignità e inviolabilità della vita umana, la famiglia fondata sul matrimonio indissolubile; la dignità e finalità della sessualità umana, la libertà religiosa non ridotta a un puro *optional* relegato nella sfera privata dell'individuo. Ma non si tratta solo di conoscere ciò che è autenticamente umano, si tratta anche di operarlo. La Chiesa sostiene con la sua autorità morale, ma molto più con la sua azione di mediatrice della grazia, la coscienza degli uomini perché attuino quel bene che hanno conosciuto. Essa guida l'uomo alla vera libertà – la libertà per il bene.

GIOVANNI B. SALA SJ
Hochschule für Philosophie
München

11 febbraio 2006

SUMMARY

The paper tries to explain how to understand the statement which says that the moral law is written in the heart of man and must therefore be considered as "natural". On the basis of anti-innatist thought of aristotelic-thomist knowledge, the author shows how, thanks to intelligent and rational dinamism, the human being can pass by degrees from what is known because it is perceived to what is known because it is. On this knowledge founds itself the way of working of this dinamism, as volitive. In saint Thomas thought natural inclinations and the light of reason contribute to the recognition of Good. And as Good is a sharing of the eternal law in God, it brings man to recognize what is good and what is bad. This happens because the reason orders the natural dinamisms to the good for man in its own wholeness. In this way, natural law is a work of reason. Therefore it's man's duty to integrate his dinamisms in his subjectivity, so that they can become a principle of moral acting.

In the second part, the paper examines the social and historical dimension of moral knowledge, highlighting how in historical becoming comes out something natural and therefore transcultural and irreversible. In the end the paper mentions the mission of the Church in the moral issue.