

"Impense Adlaboravit". Scritti in onore del Card. Salvatore Pappalardo, Pontificia Facoltà teologica di Sicilia, Palermo 1999.

FRANCESCO VIOLA

## IL CONFLITTO DELLE MORALI E L'IDENTITÀ DELLA MORALE

### 1. Il pluralismo nella definizione della morale

Il merito indubitabile dell'enciclica *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II è stato quello di aver ripresentato all'uomo contemporaneo un interrogativo da tempo sopito ed implicitamente ritenuto inattuale: che cos'è la morale? cosa significa per l'uomo avere una vita morale e porre in essere comportamenti morali?

E' certamente l'interrogativo radicale della filosofia morale, quello che condiziona tutta la configurazione della morale nei suoi aspetti fondamentali e, tuttavia, non adeguatamente problematizzato dal pensiero contemporaneo. Questo, sotto l'impero della *questione epistemologica*, è stato assorbito da problemi di metaetica riguardanti la conoscibilità dei valori morali ed ora, con il ritorno della *questione ontologica*, cerca vie d'uscita dai conflitti di valori interni all'etica normativa. Ma in ogni caso tutti sembrano già sapere cosa debba intendersi per «morale» e per «vita etica». Si tratterebbe soltanto di conoscere quali contenuti essa debba avere e a quale grado di razionalità questi possano legittimamente aspirare. Tuttavia è palese che sia i conflitti metaetici sia i conflitti etici sono irrisolvibili se non s'è prima concordi sul modo d'intendere la morale. È solo su questo piano che è possibile un dialogo costruttivo tra morali diverse, altrimenti questo dovrà rassegnarsi ad essere null'altro che un dibattito tra sordi.

D'altra parte è anche vero che non è possibile definire cosa sia la morale senza impegnarsi in una determinata concezione del bene morale o, almeno, del posto e del ruolo che il bene morale ha (o dovrebbe avere) all'interno della vita umana. Per questo la distinzione tra metaetica ed etica normativa è di scarsa utilità in questo più profondo livello del dibattito. E non si tratta soltanto di una differente concezione del bene, ma anche di differenti concezioni della natura umana, di differenti modi di intendere la psicologia, di differenti antropologie, di modi diversi d'intendere il ragionamento morale, il rapporto tra mezzi e fini, e d'altro ancora. Ma per questa strada il confronto tra le morali si rivela ancora più arduo a meno che non si ammetta che il problema del bene umano è una questione di

verità e quindi in linea di principio risolvibile su basi razionali. Ma l'etica contemporanea è ben lontana dall'accettare un presupposto del genere. Le morali divengono così mondi incomunicabili ed incommensurabili, danno vita a comunità chiuse, a tradizioni di pensiero e di azione separate.<sup>1</sup>

Ci troviamo così ancora una volta di fronte ad un circolo vizioso: per confrontare morali diverse dobbiamo concordare su cosa la morale sia e per stabilire cos'è dobbiamo impegnarci in una concezione del bene su cui finiamo irrimediabilmente per dividerci.

Sembrirebbe che la morale rispetto ad altri ambiti della vita pratica abbia una caratteristica distintiva ed ostativa. La definizione della morale non è indipendente dai suoi contenuti e dai suoi presupposti antropologici e, più in generale, ontologici. Per definire l'economia, la politica o l'arte non siamo costretti a difendere determinati valori economici, politici o artistici e neppure una specifica teoria economica, politica o estetica. Possiamo tracciare un ambito comune di ricerca all'interno del quale avranno luogo dibattiti e conflitti anche molto intensi, ma tuttavia in qualche misura risolvibili perché gli interlocutori accettano tutti in linea di massima l'identificazione dell'orizzonte comune d'indagine. Ma nella morale non sempre è così. In non pochi casi i sostenitori di morali diverse credono di appartenere a modi ben diversi d'intendere la morale e, quindi, a mondi diversi ed incomunicabili. Donde la convinzione radicata dell'impossibilità del confronto morale e l'accettazione del pluralismo etico non solo come un dato di fatto, ma anche come una condizione di diritto della morale.

Ovviamente non sono mancati e non mancano i tentativi di sfuggire alla separatezza delle morali causa di tante tensioni e disagi. E' perdurante il ricorso alla teoria del «minimo etico», cioè alla ricerca di qualcosa di comune tra universi morali differenti.<sup>2</sup> Ma i risultati non sono esaltanti: se questa comunanza è significativa, allora non tutti in essa veramente si riconoscono; se non lo è, allora non serve di certo a promuovere il dialogo tra le morali. Ci si rifugia così in espressioni magiche, in termini allusivi vaghi ed imprecisati (del tipo «persona

<sup>1</sup> «A tradition is an argument extended through time in which certain fundamental agreements are defined and redefined in terms of two kinds of conflict: those with critics and enemies external to the tradition who reject all or at least key parts of those fundamental agreements, and those internal, interpretative debates through which the meaning and rationale of the fundamental agreements come to be expressed and by whose progress a tradition is constituted» (A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988, p. 12).

<sup>2</sup> Uno degli esempi più significativi si trova in A.J.M. Milne, *Human Rights and Human Diversity. An Essays in the Philosophy of Human Rights*, State University of New York Press, Albany 1986.

umana», «libertà», «dignità dell'uomo», «coscienza»...) che nessuno può rigettare, ma che ognuno intende a modo proprio in dipendenza da visioni generali dell'uomo e del bene umano. La comunanza del vocabolario morale non è certamente rassicurante, poiché il linguaggio è uno strumento per molti usi.

Su questa linea di pensiero non resta che attestarsi intorno all'unica frontiera possibile della comunanza, cioè il comune riconoscimento del *principio di tolleranza*. Esso dovrebbe essere compiutamente inteso come tolleranza non solo in riferimento ai contenuti della moralità, ma anche tolleranza in riferimento al modo stesso d'intendere la morale e la vita morale. La morale comune diventa una morale del rispetto della diversità nell'intendere cosa sia la morale. Ma questa è palesemente una rinuncia alla ricerca morale come impresa comune dell'umanità.

Se dovessimo accettare questa conclusione, non resterebbe che rifugiarsi in una ricerca interna alla diverse tradizioni morali senza alcuna possibilità di comunicazione. Di conseguenza la *Veritatis splendor* dovrebbe essere interpretata soltanto come una messa a punto della filosofia e della teologia morale proprie del cattolicesimo, tutt'interna a questa tradizione e incapace di comunicare all'esterno. Ovviamente anche all'interno delle tradizioni morali ci sono conflitti d'interpretazione e la stessa enciclica è un esempio di ciò quando rigetta il proporzionalismo ed il consequenzialismo etico penetrati in qualche modo nella visione cristiana della morale.

Ciò significa che il rifugio all'interno delle tradizioni di pensiero non è alla fin dei conti così rassicurante come si era pensato. In realtà l'immagine del dibattito etico come scontro tra universi morali compatti e coerenti è falsa. Ormai la divisione è all'interno stesso delle morali e non è riducibile alla coesistenza di interpretazioni diverse, ma tutte legittime, degli stessi presupposti di fondo. A volte si tratta di una profonda contestazione dei presupposti dall'interno stesso delle tradizioni morali, perché di fatto le morali, pur non riuscendo a comunicare sul piano del discorso razionale, s'influenzano vicendevolmente e dimostrano così di essere sul piano esistenziale permeabili. La *Veritatis splendor* è ben consapevole delle influenze della morale laica all'interno della tradizione cristiana, così come d'altronde ognuno può riconoscere all'interno della morale laica spezzoni, ancor vivi e operanti, di quella cristiana. Le morali, prima di essere delle costruzioni più o meno razionali e coerenti del bene, sono forme di vita vissuta, valori praticati in concreto, atteggiamenti pratici soggetti ai più diversi influssi.

Di conseguenza alla pace etica sancita dal principio di tolleranza sul piano esterno non corrisponderà una pace etica interna alle tradizioni morali. Non è un caso che queste si presentino oggi sempre meno compatte e sempre più

cariche di tensioni interne fino al limite del collasso. Per questo il problema dell'identità della morale è ineludibile. L'evoluzione della problematica etica ci spinge in modo inequivocabile verso di esso. Ma allora non resta che chiedersi se esso possa essere affrontato in un modo più costruttivo rispetto alla teoria del «minimo etico» e al principio di tolleranza.

## 2. Ciò che è incomunicabile per la teoria lo è di meno per la pratica

Forse ho esagerato nel sottolineare il disaccordo morale ed ho troppo enfatizzato le ragioni d'incomunicabilità. Ho però ammesso che sul piano linguistico c'è una certa comunanza nel vocabolario morale e, soprattutto, che le morali come forme di vita comunicano di fatto ben più di quanto non avvenga tra le teorie morali. Ed è partendo da quest'ultima considerazione che vorrei procedere per avanzare qualche riflessione sul modo di affrontare oggi il problema dell'identità della morale.

Se le teorie morali dividono, forse una riflessione interna all'esperienza morale colta nella sua immediatezza e concretezza può offrire indicazioni ed orientamenti più ampiamente condivisibili. D'altronde la morale è prima di tutto una prassi di vita ed una modalità dell'agire umano. La sua colonizzazione ad opera del pensiero concettuale introduce un atteggiamento revisionista che mette sotto accusa quella pratica in cui la morale consiste.<sup>3</sup> E tuttavia una teoria morale che perdesse ogni contatto o riferimento con la pratica morale si condannerebbe da sé.

Infatti la ragion d'essere di ogni teoria morale riposa sulla necessità di dare una risposta a problemi che sorgono dall'esperienza di vita morale. Questa risposta non può consistere nella pura e semplice eliminazione dei problemi, perché con ciò stesso diventerebbe irrilevante tutta l'esperienza morale e il suo ruolo orientativo di fondo. Di fatto noi abbiamo assistito ad una pura e semplice sostituzione della teoria morale alla pratica morale con la conseguente separatezza delle morali in universi concettuali chiusi. Se vogliamo continuare a sperare di capir qualcosa dell'identità della morale, dobbiamo ridare valore e significato all'esperienza del fatto morale in tutta la sua spontaneità e concretezza.

La ragione è necessaria alla morale, ma il razionalismo rischia di distruggere

*le bien*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 93 (1988) pp. 41 ss., che vede nel pensiero di Platone il prototipo di quest'orientamento etico.

la morale, perché aspira ad eliminare quelle condizioni d'incertezza, di dubbio, di assunzione di responsabilità, di opinabilità delle valutazioni che costituiscono l'atmosfera necessaria di ogni autentica scelta morale. Il problema è come riusciremo ad essere «morali» nelle nostre condizioni esistenziali e non già come possiamo fare ad eliminare la *condizione umana* e i suoi inconvenienti con i calcoli della ragione. Noi dobbiamo cercare la morale dov'essa si trova, anche se questo luogo fosse la vasta zona oscura della nostra esperienza. Ce lo ricorda la storiella sulla razionalità dell'ubriaco che sta cercando la chiave di casa sotto un lampione. Un passante gli chiede dove gli fosse caduta ed egli risponde: «Più indietro», indicando un angolo buio. Il passante allora gli chiede perché la stesse cercando proprio sotto il lampione e l'ubriaco replica: «Perché qui c'è molta più luce».<sup>4</sup> Noi dobbiamo portare nella misura del possibile la luce dell'intelligenza nei luoghi oscuri della nostra esperienza e non già, al contrario, tentare di ridurre i problemi all'ambito ristretto delle nostre conoscenze attuali.

Cercherò, pertanto, d'individuare alcuni di questi aspetti problematici che sono evidenziati dalla nostra esperienza morale nella convinzione che essi possano condurre a sottolineare alcune esigenze della morale che ogni teoria etica dovrebbe in qualche modo soddisfare.

### 3. La morale è dappertutto e in nessun luogo

L'esperienza morale del nostro tempo ci mette di fronte ad un fatto inconsueto ed inaspettato, cioè al processo di grande espansione dell'interesse per la morale. A giudicare dai discorsi e dagli interrogativi del nostro tempo la morale è in piena fioritura e gode di ottima salute. Certamente gli assetti tradizionali della morale sono in profonda crisi e il conflitto etico è molto elevato, ma l'interesse per i problemi morali sta crescendo in ogni direzione.

All'interno dei campi principali della ragion pratica l'istanza etica fa sentire le sue pressanti esigenze. Il diritto moderno, che si era costruito sulla base del principio della separazione dalla morale, vede ora risorgere dal suo interno l'interrogativo etico attraverso l'ampia problematica dei diritti dell'uomo. L'economia,

<sup>4</sup> Questa storiella è ricordata da Ch. Taylor, *La diversità dei beni*, in *Utilitarismo e oltre*, a cura di A. Sen e B. Williams e trad. di A. Besussi, Il Saggiatore, Milano 1984, p.178. Mi torna in mente una considerazione fatta da Jacques Maritain al momento della sua conversione al cattolicesimo: se in un luogo può trovarsi la verità, le sue condizioni di arretratezza e oscurantismo non dovranno certamente trattenerci dal cercarla anche là.

che aveva creduto di sottrarsi all'incertezza della scelta attraverso una concezione oggettivistica della gerarchia dei bisógni e l'inflessibilità oggettiva del processo produttivo, cioè basandosi su leggi scientificamente rigorose, scopre la necessità di pensare il soggetto economico come soggetto morale capace di scelte di valori e di assunzione di responsabilità. La politica, che si era rifugiata in regole puramente formali per distribuire e controllare il potere, si accorge dell'ineliminabilità dell'etica per sostenere lo stesso regime democratico. Senza il senso di un bene comune e una diffusa coscienza civica di cooperazione e di solidarietà le regole democratiche possono essere facilmente aggirate e vanificate. Persino all'interno della religione, ambito tradizionalmente più vicino alla morale, l'istanza etica è oggi ancora più pressante. I ripetuti interventi della Chiesa cattolica nei confronti dell'etica sessuale, delle politiche demografiche e della dottrina sociale ne sono una palese testimonianza.

Questo può, dunque, essere considerato il primo «fatto» macroscopico dell'esperienza morale contemporanea che dovremmo prendere in considerazione per chiederci cosa esso possa significare.

Alcuni hanno tratto da questo fenomeno la convinzione che in realtà non ha senso parlare della «morale» come di un ambito specifico e distinto della nostra esperienza pratica, ma piuttosto sarebbe opportuno parlare di una molteplicità di «moralì». Infatti il diritto, la politica, l'economia e la religione non sono altro che forme di attività morale, ognuna dotata di un proprio dover essere, di valori propri e di proprie regole interne.<sup>5</sup> Di conseguenza spesso il conflitto delle moralì deve intendersi come la competizione tra il dovere giuridico, quello politico, quello economico e quello religioso. Ad es., l'obbedienza alle leggi dello Stato può entrare in conflitto con l'utilità economica o con il bene comune o con la propria fede religiosa e così via.

Tale pluralità delle moralì è ovviamente di tipo fenomenologico e non deve confondersi con il pluralismo morale di tipo contenutistico consistente nella diversità di sistemi di valori etici. Essa si basa non già sui contenuti prescrittivi, ma sulla diversità dei tipi strutturali di dover essere nei quali l'esistenza umana si esprime.<sup>6</sup> Si potrebbe, pertanto, ritenere che non vi sia un ambito fenomenologico propriamente «morale», in quanto ogni attività umana ricadrebbe entro i tipi strutturali summenzionati. È questa una conclusione che si può concedere a

<sup>5</sup> «Per quest'interna presenza del dover essere, ogni forma di coesistenza implica una propria moralità, anzi, si può dire, è una *specificità morale*» (S. Cotta, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano 1991, p. 292).

<sup>6</sup> Cf. *ib.*, p. 294.

patto di una precisazione necessaria.

Nel conflitto tra questi diversi tipi di dover essere abbiamo, infatti, bisogno di criteri che aiutino ad individuare quale di essi debba prevalere in relazione ad un determinato corso d'azione. L'esistenza umana deve scegliere tra i valori e deve sapere se il conflitto debba essere risolto a vantaggio del valore giuridico o di quello economico o di quello politico o di quello religioso. Ciò richiede necessariamente un principio d'ordine o una gerarchia tra i valori. Ovviamente i criteri per navigare tra le morali non possono essere tratti dall'interno di nessuna di esse, poiché di per sé ognuna di esse tende a prevalere sulle altre. Ebbene, possiamo concludere che questi criteri di giudizio sulla gerarchia delle «moralì» così intese sono propri della «morale» com'era tradizionalmente intesa, cioè come insieme di regole per l'individuazione del dover essere assoluto, cioè di ciò che deve essere in definitiva fatto tutto considerato.

La morale, pertanto, pur non configurandosi come un ambito settoriale della ragion pratica in competizione con gli altri, ma al contrario collocandosi in una posizione sovraordinata in quanto giudica dei loro rapporti, ha una sua identità e specificità.

Ma non è certamente questa linea di pensiero che può illuminarci nella comprensione del fatto dell'espansione dell'interesse per la morale, perché questo fenomeno contemporaneo va esattamente nella direzione opposta. Come abbiamo visto, non si tratta della pretesa da parte degli ambiti specifici della ragion pratica di costituire forme autonome di moralità (questo è stato infatti il movimento tipico della modernità), ma al contrario si tratta di un'invasione della morale all'interno di ambiti che avevano cercato di metterla al bando dal loro territorio. E' proprio dall'interno del diritto, dell'economia, della politica e della religione che la morale fa sentire la sua voce e le sue pressanti richieste. Ora non siamo più nella prospettiva esistenziale della scelta pratica in cui il dover essere morale decide della prevalenza dell'uno o dell'altro dover essere settoriale, ma siamo all'interno del processo di costituzione dei dover essere specifici, all'interno della doverosità giuridica o di quella economica o di quella politica. Proprio da questa prospettiva la morale pretende di intervenire come fattore costitutivo essenziale.

Nella prima ipotesi il pericolo era che alla morale non restasse nessuna specificità nell'ambito della ragion pratica, in questa seconda semmai il pericolo è quello della perdita dell'autonomia delle «moralì specifiche», che la modernità aveva faticosamente conquistato. Tuttavia, nonostante le differenze, il problema dell'identità della morale resta. Quanto più essa entra nei nostri discorsi, tanto meno è chiaro cosa essa sia. Si può smarrire l'identità per difetto o per eccesso e

quest'ultimo rischio è quello che la morale corre nel presente. La morale è dappertutto, viene invocata da ogni direzione, ma proprio per questo ha perso un suo specifico volto.

L'apertura alla problematica etica da parte degli ambiti pratici costruiti intorno ai valori specifici della convivenza sociale, dell'utilità economica e del benessere politico, del progresso tecnologico e della stessa ricerca della verità scientifica sta certamente a significare l'acquisita consapevolezza dell'importanza e della rilevanza che questi settori particolari hanno per la vita umana in generale e, al contempo, la presa di coscienza delle precomprensioni inevitabilmente chiamate in causa quando si tratta del bene umano anche se sotto aspetti specifici e circoscritti. Un tempo la ricerca morale inglobava in sé il diritto, la politica, l'economia, la psicologia e l'antropologia. Oggi queste discipline si sono rese sempre più autonome dal punto di vista dello statuto epistemologico, ma non dovrebbero perdere di vista che tutte insieme sono chiamate a concorrere a quella globale ricerca del bene che è l'impresa comune della ragion pratica. Sotto questo aspetto, dunque, non c'è che da rallegrarsi delle più recenti evoluzioni dell'etica contemporanea. Tuttavia a ben guardare c'è un contraccolpo per la morale che suscita una certa preoccupazione e che vorrei ora sottolineare.

#### 4. Ragion pratica ed identità della morale

Il ritorno d'interesse per la morale s'inscrive nel più generale movimento di apertura della scienza nei confronti dei valori. Questi non sono più messi al bando dalla conoscenza scientifica e si riconosce la loro ineliminabilità nella ricerca della verità, nonché la possibilità di sottoporli in una certa misura al vaglio dell'indagine razionale. In quest'ottica, quando si pensa alla morale, si pensa ad un insieme di valori ultimi, di doveri categorici, di fini prescelti come fondamentali nel proprio piano di vita. La qualifica di «morale» conferisce a certi valori una forza del tutto particolare e ciò appare sufficiente per l'identificazione dell'etica. Ma ciò che si trascura, o si rifiuta, è che la morale indichi anche una forma di conoscenza pratica.<sup>7</sup>

Certamente c'è grande attenzione nel dibattito filosofico contemporaneo per

<sup>7</sup> Nella filosofia greca e in quella cristiana l'attenzione preminente era rivolta alla struttura della conoscenza morale. Cf. ad es. L. Mellina, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma 1987.

il ragionamento pratico che conduce alla scelta morale, ma ciò non significa che si riconosca alla morale un uso della ragion pratica del tutto particolare nell'individuazione dei valori basilari, dei principi-guida e delle procedure di deliberazione. La tendenza è invece quella di trasferire al ragionamento morale criteri e procedure logiche già con successo sperimentati in altri campi del sapere. Insomma, il ritorno della morale significa il riemergere dell'attenzione per i valori ultimi e per il carattere categorico di certe scelte di vita, ma non ancora la rivalutazione di una specifica forma della razionalità umana.<sup>8</sup> Ebbene, quest'orientamento influenza moltissimo l'identificazione della morale ed ha effetti di grande rilievo nel dibattito etico contemporaneo.

Poiché la ricerca morale è ritenuta priva di una razionalità propria e di proprie procedure di controllo, cioè di una propria «verità», allora si manifesta la tendenza di adottare per essa altri percorsi della ragion pratica. Mi limiterò qui soltanto ad indicare qualche esempio.

Un notevole successo sta conseguendo la distinzione che in tempi recenti è stata fatta tra il *giusto* e il *bene*. Il controllo della ragione condurrebbe a distinguere all'interno della morale tra ciò che riguarda i progetti personali di vita e il problema della felicità, da una parte, e ciò che deve essere accettato come norma da tutti indipendentemente dalle loro concezioni particolari della vita buona.<sup>9</sup> C'è quindi una sorta di divaricazione interna all'etica contemporanea tra il bene, luogo dell'interesse soggettivo e della felicità e, quindi, abbandonato al mero soggettivismo, e il giusto, luogo dell'imparzialità e del dovere.<sup>10</sup> Il bene è soggettivo, mentre il giusto è oggettivo. Di conseguenza il bene è comunicabile, mentre del giusto si può discutere.

Ritorniamo in seguito su questa distinzione a proposito della concezione del bene. Per il momento mi preme far notare la sua evidente dimensione epistemologica. Nell'ampio e confuso mondo dei valori morali le procedure razionali circoscrivono quelle zone in cui è possibile la comunicazione, il consenso e il discorso. Sono i luoghi delle regole di giustizia da cui scaturiscono doveri e obblighi per tutti. Ora è evidente che l'individuazione di tali ambiti dipenderà quasi totalmente dal modo d'intendere la ragion pratica, i suoi principi e le sue condizioni di eserci-

<sup>8</sup> Per una ricerca sulla specificità del ragionamento morale rispetto a quello politico, giuridico ed economico rinvio a J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980.

<sup>9</sup> Questa distinzione è alla base della teoria politica di Rawls, che conseguentemente vede nella concezione liberale della giustizia una vera e propria filosofia morale. Cf. J. Rawls, *La priorità del Giusto et les conceptions du Bien*, in «Archives de Philosophie du Droit», 33 (1988) pp. 39-59.

<sup>10</sup> Cf. T. Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*, a cura di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 243-248.

zio. Tutta la «teoria della giustizia» di Rawls è un esempio di questa presupposizione di forme specifiche di razionalità pratica nei confronti della costruzione della morale. Ma lo stesso può dirsi di tutti coloro che distinguono il giusto dal bene.

Si dirà, ad es., che la ragione per funzionare correttamente dovrà essere disimpegnata rispetto alle situazioni concrete. Rawls - com'è noto - crea l'espedito del «velo d'ignoranza» in cui si troverebbe l'agente morale ignaro delle sue qualità, delle sue doti e delle condizioni esterne di vita. Quest'accorgimento è necessario per mettere tutti gli agenti morali in una posizione d'uguaglianza e, quindi, per consentire la possibilità di un accordo sui beni primari e l'individuazione delle regole di giustizia valevoli per tutti. Qui è chiaro che si sa già quali dovrebbero essere le condizioni della ragionevolezza pratica e le si applica al discorso morale. Il risultato è una restrizione notevole dell'ambito della moralità che sopporta lo scrutinio della razionalità. Il «giusto» non è per l'agente morale sufficiente come risposta alla ricerca del «bene». Accanto alle questioni di giustizia e con dignità almeno pari si pongono le questioni della felicità personale, della realizzazione della propria esistenza, della piena espansione dell'individualità, di quella che oggi si chiama in termini vaghi «fioritura» (*flourishing*) dell'io. Dovremmo forse rassegnarci ed abbandonare tutto ciò ai gusti personali e alle pulsioni irrazionali? La ricerca morale non perderebbe forse ogni significato qualora non fosse il tentativo di distinguere i piani di vita degni di un essere umano da quelli che non lo sono?

L'indagine etica è diretta a cogliere il «bene morale» in tutta la sua estensione e ricchezza ed è destinata al fallimento se non può attingere alla luce della ragionevolezza quest'obiettivo. Infatti tra gli aspetti fondamentali del bene morale c'è anche la conoscenza di esso. Il bene morale è quello che viene cercato da esseri che scelgono tra beni apparenti in modo razionale. Se ciò non fosse possibile, allora lo stesso bene morale ne soffrirebbe fino al punto che è lecito chiedersi se esso sia ancora «morale». Voglio dire che appartiene alla definizione stessa del bene morale il suo (poter) essere conosciuto dalla ragione. Non solo la conoscenza è di per sé un bene tra gli altri,<sup>11</sup> ma è anche una caratteristica generale di ogni bene proprio dell'uomo nel senso che esso è tale nella misura in cui può essere in qualche modo giustificato dalla ragione e nella misura in cui si possono addurre delle «ragioni» per preferirlo ad altri beni.

In conclusione, la distinzione tra giusto e buono<sup>12</sup> concentra sui principi e

<sup>11</sup> Su quest'aspetto cf. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, cit., cap. III.

<sup>12</sup> La distinzione tra beni premorali e beni morali, che ha acquistato una certa diffusione nella teologia morale contemporanea, ha sicuramente molti punti di vicinanza con quella tra giu-

sulle regole di giustizia tutta la qualità morale, lasciando fuori vasti settori del bene umano che pure sono essenziali per la vita etica. La morale finisce sempre per seguire la ragione, per ridimensionarsi sulla base della ragione ed è per questo che la stessa questione della razionalità pratica è anche una questione morale.

## 5. La morale come tecnica dell'azione umana

L'importanza della specificità del ragionamento morale si ripresenta in modo ancor più evidente quando si tratta di soppesare beni alternativi. Allora l'uso di un determinato percorso della razionalità influisce sulle modalità in cui si opera la scelta e, conseguentemente, anche sull'atteggiamento nei confronti del bene morale.

Nel campo pratico la razionalità tecnica ha conquistato un posto di grande rilievo in quanto appare essere la più sicura e affidabile con i suoi metodi di calcolo delle conseguenze delle azioni. Niente di più ovvio che cercare di estenderla alla ragionevolezza etica. Ancora una volta si fa sentire quell'esigenza dell'eguagliamento che prima avevamo visto all'opera in relazione agli agenti morali. Ora sono i beni che devono essere in qualche misura commisurabili. A questo fine essi vengono tutti considerati in qualche modo come «risultati» o effetti dell'azione, cioè come stati di cose prodotti dall'azione umana. Il calcolo delle utilità, dei vantaggi e degli svantaggi o, più in generale, delle conseguenze dovrebbe condurre a stabilire in modo oggettivo la qualità morale delle azioni.

La visione tecnologica della morale implica una configurazione specifica del modo di pensare l'esperienza etica e noi dobbiamo chiederci se in tal modo non venga smarrita la sua identità. Non intendo qui riprendere la distinzione tradizionale tra il *fare* e l'*agire*, tra la trasformazione del mondo esterno e la realizzazione di sé, ma bisogna rendersi conto di cosa significhi la sua eliminazione.

Nella morale la ragione è chiamata in causa non solo in relazione ai mezzi, ma soprattutto in relazione ai fini. Questo è un punto irrinunciabile, perché l'identità della morale dipende tutta dalla possibilità di sviluppare un discorso in qualche misura razionale sui fini dell'azione. Ma notoriamente la razionalità tecnologica si disinteressa dei fini, poiché è costruita per rispondere esclusivamente al problema dell'adeguatezza dei mezzi. La finalità morale è determinata dalla natura stessa del fine, per cui alcune cose saranno per loro natura fini e non potranno mai divenire mezzi e altre saranno per loro natura mezzi e non potranno mai esse-

re considerati come fini. Invece la finalità tecnica astrae dalla natura delle realtà prese in considerazione come mezzi o come fini.<sup>13</sup> Dal punto di vista dei fini la razionalità tecnologica è *soggettivistica*, poiché il fine è ciò che l'agente si propone di realizzare ed è, quindi, una decisione che sta a monte della ragione tecnologica e ne costituisce un presupposto indiscutibile. Ma la morale vuole sapere non già cosa gli agenti si propongono di realizzare, bensì ciò che *devono* proporsi. A questo quesito la forma tecnologica della ragione non può rispondere. Essa ci dice come fare *bene* — ciò che vogliamo fare e non già come volere il *bene*.<sup>14</sup>

Tuttavia si continua a ritenere che la razionalità tecnica sia di aiuto all'impresa etica in quanto il calcolo delle conseguenze delle azioni ci metterebbe in grado di scegliere con consapevolezza ciò che risulta essere preferibile dal punto di vista morale. Resta però aperto il problema dei criteri per ritenere una situazione preferibile sul piano etico ad un'altra. Il calcolo delle conseguenze sciorina davanti a noi tutti i prevedibili esiti delle nostre azioni, ma, pur ammesso (e non concesso) che ciò sia possibile, non potrà mai venir fuori da ciò una qualificazione morale di tali risultati e, conseguentemente, della bontà o meno delle nostre azioni.<sup>15</sup> Mostrare che un'azione ha come suo effetto un omicidio non significa ancora mostrare che l'omicidio sia un male. Questo chiama in causa un altro ordine di problemi per cui la razionalità tecnologica non è attrezzata. La sua applicazione alla morale conduce inevitabilmente a far dipendere la qualificazione etica delle azioni dall'arbitrio della volontà dell'agente e dalle sue preferenze, che di volta in volta determinano la valutazione morale degli stati di cose prodotti dall'agire umano. D'altronde nel mondo del fare è il soggetto agente che dà forma al mondo esterno secondo i suoi progetti. L'impresa etica diviene così un'opera costruttiva dell'agente sociale che stabilisce le condizioni dell'umana felicità con un atteggiamento provvidenzialistico.<sup>16</sup>

C'è ancora da notare che «soggettivismo etico» non vuol dire dare rilievo al «soggetto» e alle sue intenzioni nella scelta morale. In questo soggettivismo del soggetto in realtà non si può discutere, perché si trova nell'oscurità non illuminata dal discorso razionale.

<sup>13</sup> Cf. *ib.*, p. 86.

<sup>14</sup> Questo slittamento dalla forma sostantiva a quella avverbale di «bene» nell'epoca della modernità è messa con chiarezza in luce da Ch. Taylor, *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano pp. 265 ss.

<sup>15</sup> Per un'acuta ed esauriente critica al consequenzialismo in morale cf. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, cit., cap. 5.

<sup>16</sup> Sul provvidenzialismo etico cf. J. Finnis, *Gli assoluti morali*, Ares, Milano 1993, p. 24.

Il soggettivismo etico è solo uno degli «inconvenienti» della concezione tecnologica del ragionamento morale. Non mi soffermo sugli altri tra cui è almeno da segnalare la tendenza a intendere la legge morale in base al modello di una regola tecnica con il conseguente accreditamento di un rigido *legalismo*. Soggettivismo nei fini e rigida necessità nei processi di azione sono il risultato di questa configurazione dell'identità della morale.

E' corretto tuttavia ricondurre la morale nell'ambito della volontà umana. «Actus dicuntur humani in quantum sunt voluntarii».<sup>17</sup> Nella profondità del volere bisogna cercare la radice della moralità. Il modo proprio di considerare l'atto morale è quello della volontà che lo produce in vista del fine. Tutti gli atti sono volontari perché la volontà li vuole, ma la volontà non vuole un oggetto piuttosto che un altro se non perché la ragione glielo propone come bene. È la volontà che fa che io voglia, ma è l'intelletto e la ragione che fanno sì che io voglia ciò che voglio. C'è dunque una piena compenetrazione tra l'ordine di esercizio e l'ordine di specificazione, tra la tendenza indeterminata e aperta verso la totalità del bene e la determinazione di questo nel giudizio pratico. Del pari, dunque, si dovrà affermare che «dicuntur aliqui actus humani vel morales secundum quod sunt a ratione».<sup>18</sup> Ma questa ragione non potrà essere quella meramente tecnica, perché riguarda la conoscenza dei fini.

Ritorniamo così al problema della ragione etica che continua a presentarsi come un ingombro scomodo per la filosofia morale. Chiamare in causa la ragione è una necessità per la riflessione morale, ma non vedo come si possa farlo senza chiamare in causa anche la verità, a meno che non si ritorni alla razionalità tecnologica o a quella puramente logico-analitica.<sup>19</sup> Ma questo - lo ribadisco - significa rinunciare al discorso razionale sui fini e, quindi, alla specificità della ragione etica.

## 6. Il luogo del bene

Abbiamo visto che il luogo proprio della moralità deve cercarsi nella volontà, cioè nelle profondità della persona e in ciò che la costituisce in soggettività autonoma;<sup>20</sup> tuttavia il ruolo della ragione è quello di condurre questa volontà a scelte

<sup>17</sup> *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 6.

<sup>18</sup> *Ib.*, a. 5.

<sup>19</sup> Scarpelli ha sostenuto un'etica senza verità che non vuole però essere senza ragione. Cf. U. Scarpelli, *L'etica senza verità*, Il Mulino, Bologna 1982.

<sup>20</sup> La volontà è sempre la *mia* volontà o la tua volontà, mentre non avrebbe senso dire che la ragione è la *mia* ragione e non la tua.

che siano oggettivamente giustificabili, cioè a desiderare ciò che è di per sé desiderabile ovvero che è «buono». Il desiderio è sempre desiderio di qualcosa, cioè di ciò che è buono. Questo qualcosa di desiderato deve essere inteso come altro dal desiderio e deve poter essere mantenuto come altro se deve poter appagare stabilmente il desiderio, altrimenti lo stesso desiderio non avrebbe alcun senso.<sup>21</sup> Se il bene si trovasse nello stesso desiderio, questo non sarebbe più un desiderio ma il suo appagamento. Avere una volontà significa, dunque, essere proiettati verso un bene che non coincide con la volontà stessa e che la ragione dovrebbe farci conoscere. Per questo si ritiene che il bene risieda in certo qual modo nelle cose o negli stati di cose. Noi desideriamo raggiungere stati di cose che siano buoni. Sono questi che attraggono il desiderio e devono essere sottoposti allo scrutinio della ragione. Gli stati di cose desiderati, perché ritenuti buoni, sono anche obiettivi del movimento del desiderio. E questo lo si esprime dicendo che sono *fini* dell'azione. Il bene assume il ruolo di fine quando lo si considera come il termine del movimento del desiderio.

Di tutto ciò la linea di pensiero utilitarista, proporzionalista e consequenzialista si rende ben conto ed infatti si sforza d'introdurre l'esigenza dell'oggettività nella scelta morale, agganciandola agli effetti dell'azione. Tuttavia - come s'è detto - quest'oggettività purtroppo è cercata dalla ragione tecnologica che è incapace di «vedere» l'inerenza della bontà in stati di cose del mondo. Se la bontà non è legata all'essere, allora non può derivare che da un'ascrizione operata dalla volontà, cioè un'aggiunta posteriore che deve essere in qualche modo giustificata se non vuole essere assolutamente arbitraria. Tale giustificazione può ben essere quella che si ispira al principio formale kantiano dell'universalizzabilità delle nostre massime d'azione, ma in tal caso resta il problema del perché un principio d'azione appartiene ad una legislazione universale, cioè il problema di cosa lo rende universalizzabile, e questo è il problema del bene morale.

Queste considerazioni configurano due modi principali di affrontare la questione dell'identità della morale: una via è quella che si pone il problema del modo d'*introdurre* la qualificazione morale in un mondo di per sé neutro rispetto ad essa, in un mondo di stati di cose puramente ontici (o pre-morali);<sup>22</sup> la secon-

<sup>21</sup> Cf. C. Vigna, *La verità del desiderio come fondazione della norma morale*, in Aa.Vv., *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, a cura di E. Berti, Gregoriana, Padova 1990, p. 92.

<sup>22</sup> La distinzione tra beni premorali e morali, a cui sopra abbiamo accennato, è ambigua, perché è usata dai suoi sostenitori in diversi sensi.

da, invece, ritiene che la qualificazione morale appartenga già all'oggetto dell'azione e, quindi, non dipenda dalle intenzioni dell'agente. Un atto buono è un atto amabile per se stesso. Se io scelgo di fare il bene, non posso che desiderare di fare le  *cose buone* <sup>23</sup> Togliere la vita ad un uomo non è uno stato di cose possibile di per sé sfornito di ogni qualificazione morale, ma è già un oggetto moralmente qualificato di un'azione possibile.<sup>24</sup>

Nel tracciare la differenza profonda tra queste due prospettive bisogna tener presente il modo diverso di pensare il punto di riferimento ontologico: nel primo caso si tratta di stati di cose del mondo, cioè di oggetti (o, più esattamente, «fatti») per loro natura profondamente diversi dai soggetti agenti; nel secondo si tratta di specificazioni di azioni, ciò che l'atto si prefigge e, quindi, la sua identità già moralmente qualificata.<sup>25</sup> Ad es., l'oggetto di atti di temperanza non sono le passioni, ma il dominio delle passioni. Voglio dire che in questa seconda prospettiva il campo della morale non è il mondo esteriore degli stati di cose, ma il mondo ben reale delle azioni umane.

La filosofia morale assume così le vesti di una filosofia dell'azione umana ed è collegata alla realizzazione dell'essere umano in quanto la nozione di bene è strettamente legata al concetto di  *perfezione*  dell'essere. Un'azione buona non è semplicemente un'azione conforme alla legge morale, che distingue le azioni licite da quelle illecite. Ma, ben più in profondità, essa trasforma l'uomo e incide sulla sua natura. Noi ci trasformiamo in ciò che amiamo, nell'oggetto dei nostri desideri. «Facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt (Os 9,10)»<sup>26</sup>

La realtà di cui qui si discute è quella dell'essere umano stesso ed è per questo che la concezione tomista del bene è massimalista: il bene morale è la più alta qualità e intensità d'azione che conviene all'uomo. È la pienezza conveniente ad un essere capace di produrre l'azione da se stesso, d'inventare e di creare in qualche modo la sua perfezione, dando così forma ed identità a se stesso.

Si pone così un'alternativa di fondo riguardante il ruolo e il significato della morale. Si tratta di sapere se la morale abbia una portata ontologica nel senso di

<sup>23</sup> Cf. J. Maritain,  *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* , in  *C. complètes* , IX, Ed. Universitaires, Fribourg 1990, p. 779.

<sup>24</sup> La distinzione tra beni ontici (o premorali) e beni morali, che è usata dai difensori del proporzionalismo e del consequenzialismo, non rispetta certamente questo modo di considerare l'azione morale, perché rende la specificazione morale un'aggiunta successiva e, quindi, accidentale nei confronti di un atto già in certo qual modo identificato.

<sup>25</sup> In questo senso deve intendersi il principio fondamentale dell'etica di san Tommaso per cui «gli atti sono specificati dai loro oggetti», principio ben lontano dal naturalismo etico.

<sup>26</sup>  *Summa Theologiae* , I-II, q. 18, a. 2  *sed contra* .

portare a compimento l'essere dell'uomo, oppure se sia soltanto una prerogativa distintiva dell'uomo, quella di introdurre nel mondo qualificazioni etiche o di obbedire a leggi morali. Nel primo caso diventa importante non solo che l'uomo abbia capacità morali, ma anche che le eserciti in modo «retto», cioè in conformità alle finalità del suo essere. Nel secondo invece è sufficiente che l'uomo abbia capacità morali, libertà di scelta e di valutazione etica. Essere agenti morali non significa ancora fare il bene, ma solo avere la possibilità di agire in modo giusto. Nel primo caso è centrale il problema del bene, nel secondo è centrale quello della libertà, in cui si concentra tutto il bene dell'uomo. La prima è una concezione massimalista dell'etica, la seconda è minimalista. Ma tutto ciò ovviamente lascia impregiudicata la questione di quale delle due sia quella *vera*. Qui m'interessa soltanto mostrare la profonda differenza tra queste due configurazioni dell'etica.

Infine vorrei anche precisare che, dal punto di vista della filosofia dell'atto morale, c'è da distinguere una dimensione interiore ed una dimensione esteriore dell'azione (distinzione da non confondere con quella tra atto e suo oggetto, perché anche l'atto interiore ha un suo oggetto). Tommaso d'Aquino parla di *atto interiore* direttamente compiuto dalla volontà (atto elicito) e di *atto esteriore* direttamente compiuto dalle altre facoltà sotto l'impero della volontà (atto imperato).<sup>27</sup> In quest'ottica il ruolo principale nella specificazione della qualità morale è attribuito alla dimensione interiore dell'azione, mentre quella esteriore ha valore morale per *accidens*. In tal modo san Tommaso ha capovolto una prospettiva che si era consolidata ai suoi tempi per cui bene e male erano intesi come differenze accidentali dell'atto umano, cioè qualificazioni che si aggiungono ad un atto già specificato nella sua essenza. Tutto ciò significa che il fine oggetto della volontà deve essere considerato come l'elemento centrale della qualificazione morale e, soprattutto, che l'atto umano è morale sin dalla sua origine nelle profondità del volere e non già che lo diventa in base ad aggiunte successive. La specificazione dell'atto dipende in senso formale dall'azione immanente della volontà. Un atto non può acquistare moralità se già non la possiede nei recessi della volontà. Ovviamente la bontà dell'atto interiore si comunica a quello esteriore e diventa costitutiva anche di esso, ma non si può sostenere certamente il contrario. È significativo a questo proposito che san Tommaso citi con approvazione l'osservazione di Aristotele per cui chi ruba per commettere un adulterio deve essere considerato in senso proprio (cioè morale) più un adultero che un ladro.<sup>28</sup> Ciò però non significa che gli atti esteriori siano di per sé indifferenti dal punto di vista morale.

<sup>27</sup> Cf. *ib.*, I-II, qq. 18-20.

<sup>28</sup> Cf. *ib.*, I-II, q. 18, a. 6 c.

Togliere la vita ad un uomo è e resta sempre un atto di per sé cattivo indipendentemente dalle intenzioni del soggetto. Ma la moralità in senso pieno e proprio non consiste semplicemente nel non compiere atti di per sé cattivi, ma nel non compierli con retta intenzione, cioè con un retto ordinamento al fine da parte della volontà. Basta che manchi uno solo di tutti questi elementi e il bene morale è fallito (*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*). La bontà di un atto richiede il rispetto di una complessa serie di condizioni, mentre basta la mancanza di una di esse per rendere l'atto cattivo. Tuttavia non compiere atti di per sé cattivi è non compiere il male, ma non significa ancora per ciò stesso compiere il bene e la vita morale non è diretta solo ad evitare il male, ma soprattutto a fare il bene in quel senso esistenzialmente ricco a cui sopra s'è accennato. Ed è per questo che il ruolo centrale e decisivo è giocato sempre dalla volontà e dal fine.

Molte critiche alla *Veritatis splendor* si sono concentrate sulla tesi dell'esistenza di «atti intrinsecamente cattivi» (*intrinsece malum*)<sup>29</sup> Ma sarebbe far torto all'enciclica ridurre a quest'aspetto la sua presentazione della morale. Questa è solo una sottolineatura dettata da ragioni contingenti, cioè legata al dibattito etico e teologico contemporaneo. Una riduzione della problematica morale a questa dimensione significherebbe dimenticare tutto il primo capitolo dell'enciclica in cui la vita morale non viene certamente presentata come una precettistica da osservare, ma secondo il modello del giovane ricco del vangelo che al contrario non si sente ancora pienamente realizzato eticamente per il fatto di avere osservato i comandamenti e aspira ad una visione più elevata (e perciò più adeguata) del bene.

## 7. Le due facce del bene

Abbiamo finora considerato il problema dell'identità della morale dal punto di vista della sua razionalità specifica. Le varianti possibili esaminate vanno da una razionalità morale che restringe l'ambito del bene al giusto ad una che adotta il

<sup>29</sup> Cf. il n. 80. Il termine *intrinsece* non mi sembra felice, perché lo credo più adatto per l'atto interiore. Così anche S. Pinckaers, *Ce qu'on ne peut jamais faire...*, cit., p. 43. Anche l'uso dell'espressione «assoluti morali» non è esente da ambiguità, perché sembra riferirsi direttamente al modo in cui una norma s'impone. Invece qui la distinzione è tra «assoluto» e «relativo» e consiste nell'individuare se la qualificazione morale discende già di per sé dall'oggetto dell'atto o dalla sua relazione al fine. Questa differenza è ben chiarita da Tommaso: «Eadem est dispositio rerum in bonitate, et in esse. Sunt enim quaedam quorum esse ex alio non dependet: et in his sufficit considerare ipsum eorum esse *absolute*. Quaedam vero sunt quorum esse dependet ab alio: unde oportet quod consideretur per considerationem ad causam a qua dependet. Sicut autem esse rei dependet ab agente et forma, ita bonitas rei dependet a fine» (*Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 4 c.).

modello tecnologico ed esalta, volente o nolente, il ruolo attributivo della volontà dell'agente morale e a quella che aspira ad una concezione pleromatica del bene morale, che è il frutto di una convergenza di elementi complessi quali l'oggetto, il fine e le circostanze dell'atto morale<sup>30</sup> e che è quella difesa dall'enciclica. Ora dobbiamo considerare il problema dell'identità della morale da un altro punto di vista peraltro connesso con il precedente.

L'esperienza morale evidenzia due esigenze a cui deve rispondere la morale e che pure sono difficilmente compatibili: il bene per me e il bene in sé.

Da una parte c'è il fatto che i problemi morali hanno un carattere molto personale. Mi trovo di fronte a scelte tra valori, interessi, desideri... e cerco di sapere ciò che pienamente e veramente soddisfa in queste date circostanze la mia volontà. So che devo prendere una decisione che nessuno può prendere al posto mio, perché la felicità di cui si tratta è la *mia*. Devo essere *io* a scegliere e a decidere, perché so che questo avrà effetto sul *mio* benessere. Il bene di cui si tratta è il *mio* bene e non quello di altri esseri diversi da me. Un problema etico manca del suo punto di riferimento se è considerato separatamente dal soggetto che se lo pone. Tuttavia c'è una seconda dimensione della vita etica egualmente necessaria.

Nella mia scelta non posso procedere in modo immotivato. Devo essere pronto a giustificare la mia decisione di fronte ad un osservatore imparziale. Devo essere in grado di comunicarla ad altri uomini, mostrandone la ragionevolezza. Devo cioè essere in grado di mostrare che ogni uomo, degno di questo nome, se posto nella mia stessa situazione, dovrebbe comportarsi allo stesso modo. Non posso limitarmi a comunicare le mie preferenze, debbo almeno mostrare che esse sono le più giuste, altrimenti il mio problema e la mia scelta sarebbero tutto fuorché un problema etico ed una scelta etica. Quest'esigenza di ragionevolezza può mettermi in conflitto con me stesso. Posso accorgermi che le preferenze che di fatto ho non coincidono con quelle che dovrei avere e, ancor più, che ci sono dei casi in cui dovrei agire in senso contrario alla mie preferenze per rispetto del bene. Ma l'imparzialità e l'impersonalità che il *bene in sé* richiede sembrano fare a pugni con la parzialità del *bene per me*).<sup>31</sup>

Non credo che si possa considerare soddisfacente qualsiasi soluzione che

<sup>30</sup> «Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est. Alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis» (*Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 4 c.).

<sup>31</sup> Per questa difficoltà rinvio, tra gli altri, a B. Williams, *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano 1987.

conduca a sacrificare uno di questi due aspetti. Di fatto, però, le dicotomie presenti nell'etica contemporanea tra etica deontologica e teleologica, tra etica della regola ed etica del bene, tra etica del dovere ed etica della felicità,<sup>32</sup> mostrano in tutta evidenza il fallimento di quest'impresa. Si moltiplicano i tentativi di combinare in certo qual modo l'una e l'altra prospettiva, ma non già partendo da una concezione superiore che le comprenda entrambi, bensì cercando di moderare la prospettiva assunta al fine di consentire il parziale accoglimento delle esigenze dell'altra.<sup>33</sup> Ma questa via s'è rivelata anch'essa insoddisfacente.

Certamente non posso pretendere di risolvere qui un travaglio che appartiene non solo al pensiero, ma soprattutto all'esperienza morale di tutti i tempi. Non posso che avanzare qualche osservazione che spero sia utile.

Il problema più arduo è posto dall'espressione «bene in sé», poiché il bene morale è per definizione il bene proprio dell'uomo, cioè fa diretto e stretto riferimento all'essere umano, mentre un bene in sé è tale indipendentemente dal riferimento all'uomo e, più in generale, a qualche essere. Per un bene in sé ci può essere richiesto di sacrificare noi stessi, cioè tutto ciò che siamo portati a considerare il *nostro* bene.

Coloro che rapportano in qualche modo il bene all'essere intendono il «bene in sé» in ultima istanza come quell'essere che sia buono sotto tutti gli aspetti, che non manchi di nulla, cioè in definitiva il «sommo bene». Quelli che sostengono la separazione tra bene ed essere intendono quest'espressione nel senso di ciò che dovrebbe essere scelto indipendentemente dalla considerazione dei contesti particolari, ciò che è sempre bene fare, cioè il dovere assoluto. In questo caso il «bene in sé» indicherà la supremazia della norma morale che in certo qual modo si comunica alla volontà che la riconosce. Kant infatti ha affermato che «non c'è proprio nulla al mondo che possa essere ritenuto buono senza limitazione alcuna, all'infuori di una buona volontà».<sup>34</sup> Per questo motivo lo stesso termine di «bene» ha conosciuto un notevole declino; il suo posto è stato preso da quello di dovere o di norma morale. Il «bene per me», cioè la felicità, è sembrato privo di dignità morale, essendo legato a fattori empirici ed emotivi. In quest'ottica la domanda etica fondamentale diviene: «che cos'è che ho il dovere

<sup>32</sup> Ho esaminato più da vicino queste dicotomie nel mio *Il diritto come pratica sociale*, Jaca Book, Milano 1990.

<sup>33</sup> Come fa ad es. F. von Kutschera, *Fondamenti dell'etica*, a cura di A. Corradini, Angeli, Milano 1991.

<sup>34</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, parte I, sez. I, a cura di G. Vidari, Paravia Torino 1973.

di fare in rapporto agli altri?» e non già «che cos'è che debbo volere per me?». Ma in tal modo una delle indubitabili esigenze dell'esperienza etica di tutti i tempi viene sicuramente sacrificata.

Nonostante il distacco tra bene ed essere, anche Kant è condotto a riconoscere che vi sono esseri che richiedono *rispetto* e che quindi devono essere trattati come beni in sé. Non è lecito trattare le persone come mezzi, ma sempre come *fini*. Ecco, dunque, un altro significato di «bene in sé»: ciò che non può essere mai trattato come mezzo, ma sempre come fine. È un senso molto importante, perché ci dice anche che la prima persona che dobbiamo trattare come fine è noi stessi e che l'amore di sé ha come criterio di misura interno il rispetto di sé come un bene in sé.<sup>35</sup> Il primo bene in sé è il *self*.

Si ammette, pertanto, l'esistenza di beni in sé che non sono il sommo bene, concetto quest'ultimo in declino nella modernità.<sup>36</sup> Tutti accettano l'idea di considerare le *persone* come questi beni in sé, anche se poi non si è concordi sulla definizione di «persona» e sull'identificazione di coloro che possono considerarsi tali. Ci sono molti oggi che sostengono la necessità di estendere questa categoria dei beni in sé anche ad altri esseri, come gli animali o la natura in generale.<sup>37</sup> Tuttavia l'importante qui è constatare che, anche se ci si limita a considerare il proprio bene come l'orizzonte fondamentale, la questione del bene in sé non può essere soppressa.

Cosa c'insegna tutto ciò per il nostro problema dell'identità della morale? Credo che l'insegnamento fondamentale sia quello di andare alla ricerca di una nozione di bene che contenga sia il riferimento alla realizzazione di sé che la supremazia del bene rispetto ad ogni sua possibile funzionalizzazione. In caso contrario la morale perderebbe la sua unità e si creerebbe una frattura insanabile tra felicità e dovere a causa dell'equivocità del bene. Di fatto la problematica etica contemporanea è impegnata a cercare di ricucire in qualche modo le tensioni interne alla morale.

Per queste ragioni la riproposizione della morale greca e cristiana, che troviamo sin dalle prime pagine della *Veritatis splendor*, assume oggi un particolare significato. Questa linea di pensiero morale è contrassegnata da una specifica

<sup>35</sup> Oggi si riscopre l'importanza dell'amore di sé nella vita etica, ovviamente non sempre nello stesso senso in cui Aristotele e Tommaso d'Aquino lo intendevano. Cf. F. Savater, *Etica come amor proprio*, Laterza, Roma-Bari 1994.

<sup>36</sup> Cf. E. Berti, *Il bene in Tommaso d'Aquino*, in «Filosofia Politica», 2 (1988) pp. 323-343.

<sup>37</sup> Cf. R. Low, *Das philosophische Problem der Natur an sich. Anmerkungen zu einem aktuellen naturphilosophischen Problem*, in «Philosophische Jahrbuch», 97 (1990) pp. 53-68 e, da ultimo, il mio *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997.

concezione della felicità umana, cioè del bene per noi, quella che è stata così indicata da Aristotele: «Non si deve dare ascolto a coloro che consigliano di por mente, essendo uomini, a cose umane e non, essendo mortali a cose immortali, ma, per quanto è possibile, si deve diventare immortale e compiere ogni cosa per vivere in modo conforme a quella che, tra le cose che sono nell'individuo, è la più alta. Seppure infatti essa è piccola per la massa, per potenza e dignità è di gran lunga superiore a tutte le cose».<sup>38</sup>

C'è dunque un orizzonte *aperto* del fine dell'uomo che lo fa sporgere al di là del proprio essere, cioè delle «cose umane», ma che fa sentire la sua presenza dall'interno stesso di questo essere. E' profondamente umano essere spinti al di là dei propri limiti umani. Questo sbilanciamento dell'essere umano è ciò che costituisce la «morale» e tutta la ricerca del bene.

Questa ricerca non ha confini, perché il bene non li ha. Una delle distorsioni maggiori operate dal formalismo e dall'utilitarismo è la convinzione che sia possibile identificare la morale come un ambito circoscritto alle questioni di giustizia o da una tecnica di calcolo. «I confini della morale sono una questione aperta».<sup>39</sup> Ed è per questo che la domanda del giovane ricco («Maestro, che cosa debbo fare di buono per ottenere la vita eterna?») è sotto tutti i riguardi una domanda morale e non già un'esigenza - come si direbbe oggi - *supererogatoria*, cioè al di fuori e al di sopra dei confini della morale. Affermare questo significherebbe restringere l'orizzonte della morale alle «cose umane» e non tener conto non solo dell'universalità del bene, ma anche del fine aperto della felicità umana.

Se la domanda è etica, non è detto che lo sia o lo debba essere la risposta. La morale copre tutta la nostra vita per gli interrogativi e le esigenze che fa sorgere in noi e non già per le risposte. A volte solo una religione o, comunque, una fede può aiutare a compiere una scelta morale fino in fondo. La risposta di Gesù è religiosa («Perché mi interroghi su ciò che è buono? Uno solo è buono»). «Solo Dio può rispondere alla domanda sul bene, perché Egli è il Bene».<sup>40</sup> Ma non bisogna dimenticare che il passo decisivo è non già la concentrazione del bene universale nel Sommo Bene, ma proprio il riconoscimento dell'universalità del bene. La storia del pensiero morale ha dimostrato che il tramonto del «sommo bene» dipende dal rifiuto dell'universalità del bene.<sup>41</sup> Hobbes, ad es., concepisce la problematica

<sup>38</sup> *Etica nicomachea* X,7, 1177 b.

<sup>39</sup> Ch. Taylor, *La diversità dei beni*, cit., p. 169.

<sup>40</sup> *Veritatis splendor*, n. 9.

<sup>41</sup> Kant osservava che presso «i moderni [...] la questione del sommo bene sembra sia andata in disuso, o almeno sembra sia diventata una questione soltanto secondaria» (I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1963, p. 82).

morale nei confini ristretti di un'umanità tesa alla propria sopravvivenza fisica e psichica. Senza dubbio ciò che per noi, eredi della modernità, fa problema non è tanto la risposta di Gesù quanto piuttosto la domanda del giovane ricco. Certamente se non c'è la domanda, non ci sarà neppure la risposta. Il passo più difficile per l'uomo di oggi è rendersi conto che la propria volontà è aperta sul bene in tutta l'ampiezza di quest'accezione e che la volontà non può non volere quest'apertura in linea di principio illimitata. La volontà non sceglie affatto di volere il bene in tutta la sua perfezione, perché ciò le è costitutivo. Si tratta invece di scegliere tra beni particolari e, dunque, limitati, tra beni che non sono tali sotto tutti i punti di vista. In questo senso la volontà è libera di scegliere ed è questo il campo proprio della morale. Ma la costituzione della moralità sta a monte, cioè in questa presupposizione dell'apertura al bene universale. Se aboliamo questa, il senso della moralità cambia e con essa il senso della scelta tra i beni parziali e limitati.

Qui ovviamente è in discussione l'identità della moralità ed è possibile operare una grande distinzione tra le morali del bene in universale e le morali dei beni. Mentre è possibile un dialogo ed un confronto all'interno di queste due grandi categorie, non credo che sia molto costruttivo e conducente un dialogo tra i contenuti di morali appartenenti a categorie diverse se non sul piano filosofico generale dei presupposti di fondo. Ma questo non è più un piano propriamente «morale».

## 8. La varietà del bene

Un'ultima condizione della moralità vorrei segnalare per la sua importanza e per le connessioni sia con il tema del ragionamento morale e sia con il tema del rapporto tra dovere e felicità.

Possiamo dire che un'autentica vita morale richiede una grande varietà di beni e una certa gerarchia tra loro. Ognuno può notare quanto sia vario l'uso dello stesso termine di «bene»<sup>42</sup> e quanto intrecciati ed interdipendenti siano i suoi diversi significati. E' necessario che ci siano beni superiori e beni inferiori, beni trattati come fini e beni considerati come mezzi. L'ideale della semplificazione del bene umano, che pure ha avuto una notevole presa nell'epoca moderna, anche a motivo della possibilità di calcolare meglio l'utilità individuale e generale, appiattisce la morale e le fa perdere quell'ampiezza di orizzonti di cui s'è detto.

<sup>42</sup> Per questo tema rinvio al bel libro di G. H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, Routledge and Kegan Paul, London 1963.

La sporgenza del bene al di là delle «cose umane», cioè la sua trascendenza, è mostrata non solo dal riconoscimento di beni in sé che richiedono il nostro rispetto, ma anche in certo qual modo dal fatto che i nostri progetti di vita spesso non sono altro che una gerarchia personale tra beni fondamentali, sì da attribuire ad uno (o ad alcuni) di essi un ruolo assolutamente primario. I nostri progetti di vita spesso sono criticati per ciò che escludono e per le ingiustificate subordinazioni che implicano, cioè nell'ottica della gerarchia dei beni.

Anche quando l'orizzonte del bene s'è ristretto alla «vita ordinaria» (*ordinary life*)<sup>43</sup> cioè all'ambito del lavoro, della produzione e della famiglia, la necessità di una gerarchia dei beni non è venuta meno e tuttavia essa è compiuta tra beni per definizione strumentali rispetto all'unico bene in sé che è quello della sopravvivenza e del benessere. Uno porrà tutta la propria felicità nella carriera, un altro negli affetti e un altro ancora nell'andare in barca. In questo contesto dire «bene» è lo stesso che dire «migliore di» sulla base delle preferenze, degli interessi e delle situazioni contingenti. In questo caso abbiamo dunque una scelta tutt'interna all'unico bene in sé che si assume proprio di tutti gli uomini, cioè il proprio benessere. Questa scelta è in fondo per ognuno la propria interpretazione del bene della vita ordinaria. L'utilitarismo ha qualche speranza di successo solo in quest'ottica. Ma il travaglio etico più significativo non è questo, ma quello che concerne la scelta tra diversi beni in sé. Anzi solo a questo proposito si può veramente parlare di «conflitto etico».

La difficoltà qui consiste nella necessità di operare una gerarchia tra beni che s'impongono tutti come fini, cioè che sono - per continuare a riferirci a Taylor - *hypergoods*.<sup>44</sup> Non mi soffermerò sulle due strategie possibili: quella che individua un bene assolutamente prioritario e ne postula la soddisfazione a tutti i costi, cioè l'etica sacrale, e quella che al contrario ritiene che nessun *hypergood* possa essere sacrificato e, quindi, mira nella misura del possibile alla soddisfazione di tutti i beni fondamentali, cioè l'etica dell'eccellenza.<sup>45</sup> Mi interessa solo notare che in ogni caso appare qui come necessaria l'introduzione del concetto di «bene supremo», sia esso inteso come uno dei beni fondamentali di superiore valore, sia inteso

<sup>43</sup> È Ch. Taylor, *Le radici dell'io...*, cit., p. 266-267, a notare che una delle caratteristiche della modernità è il trionfo della «vita ordinaria» nei confronti della «vita buona», che per Aristotele consisteva nella contemplazione della verità e nella libertà etico-politica. Ma Bacone s'è scagliato contro la scienza fine a se stessa, osservando - da precursore dell'emotivismo - che ciò che gli uomini chiamano «verità» è solo la propria soddisfazione intellettuale.

<sup>44</sup> Cf. *ib.*, pp. 90 ss.

<sup>45</sup> Prendo questa distinzione da E. Agazzi, *Il luogo dell'etica nella bioetica*, in Aa.Vv., *Qualità etica per la bioetica?*, a cura di E. Agazzi, Angeli, Milano 1990, pp. 16 ss.

come la somma di tutti.

Insomma, se per la moralità è necessaria una qualche gerarchia dei beni, dei concetti di «bene supremo» e di «fine ultimo» non si può fare a meno. E quindi anch'essi concorrono a definire l'identità della morale. Certamente tutto ciò ancora non dice nulla riguardo a dove si trovi questo bene supremo. E tuttavia basta per non ritenere il discorso di Agostino sul «Bene soprasostanziale», luce e vita dell'anima umana, come campato in aria.

In questo tentativo d'individuare alcune caratteristiche distintive dell'identità della morale ho trascurato tanti aspetti egualmente importanti come, soprattutto, quello dell'obbligo e della legge. Ma credo che quanto già detto possa costituire una base di partenza per questi ulteriori sviluppi.

L'identità della morale richiede una specificità del ragionamento pratico, una razionalità che non si ferma ai mezzi ma si spinge verso i fini, l'imparzialità e l'impersonalità del bene unita alla sua personalizzazione e contestualizzazione, la sporgenza del bene rispetto alle «cose umane» senza che ciò significhi per l'uomo un'estraniamento, un'apertura illimitata al bene e trovare questo nella realizzazione di sé, un amore di sé che non sia egoismo e un rispetto del bene in sé che non sia formalismo, la percezione della varietà dei beni e il senso dell'unità e della supremazia del bene.

Mi rendo conto che tutti questi sono solo i *problemi* della morale e non già delle *soluzioni* e, tuttavia, possono essere criteri di giudizio per valutare le diverse proposte morali e per orientarsi nel campo sempre più ricco e confuso dell'etica contemporanea.