

in C.Vigna (a cura di), *La libertà del bene, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp.229-264.*

FRANCESCO VIOLA

Tommaso tra i contemporanei

La presenza delle dottrine tomiste
nella filosofia pratica contemporanea

La filosofia di Tommaso d'Aquino non è più sostenuta da una ben identificabile scuola di pensiero che ad essa direttamente ed esplicitamente si ispiri¹. Questo fatto ha i suoi inconvenienti, ma ha anche i suoi vantaggi.

Gli inconvenienti consistono principalmente nel venir meno di un approfondimento globale del pensiero dell'Aquinate, di una sua interpretazione unitaria e di un suo sviluppo organico. Gli studi attuali, pur pregevoli, hanno tuttavia un carattere frammentario, riguardando particolari settori del pensiero di Tommaso, più la morale che la metafisica, più la teologia che la filosofia². Ne risulta trascurata, se non proprio sacrificata, l'intuizione centrale del pensiero di Tommaso, quella riguardante l'atto d'essere e la sua irradiazione ontologica.

I vantaggi risiedono principalmente nel venir meno di quelle contrapposizioni di scuola che impediscono un fruttuoso dialogo filosofico ed un confronto costruttivo. Non si tratta più di difen-

¹ Dopo il conflitto tra il tomismo conservatore (paleotomismo) e quello innovatore (neotomismo), segnato dal diverso modo d'intendere i rapporti con il pensiero moderno, l'interesse attuale sembra concentrato sullo studio delle fonti del pensiero di Tommaso e sulla loro effettiva influenza (spesso nel senso di una rivalutazione dell'incidenza del neoplatonismo). Alla preoccupazione dell'attualizzazione subentra quella filologica e storica. Il neotomismo è accusato di non aver sempre interpretato correttamente Tommaso. Tuttavia resta valida l'osservazione di F. Van Steenberghen: «être thomiste aujourd'hui d'une manière judicieuse et efficace, c'est avoir sans doute, comme S. Thomas lui-même, le sens de la *tradition*, mais aussi le sens de l'*historicité*, du *progrès* et de la *critique philosophique*». F. Van Steenberghen, *Comment être thomiste aujourd'hui*, «Revue philosophique de Louvain», 85 (1987), p. 196.

² E' indicativo a questo riguardo il volume curato da S.-Th. Bonino, *Saint Thomas au XXe siècle (Actes du colloque du Centenaire de la «Revue Thomiste», 25-28 mars 1993 - Toulouse)*, Saint-Paul, Paris 1994.

dere un sistema filosofico che bisogna prendere o lasciare nel suo complesso, ma di osservare se dottrine regionali siano più o meno capaci di descrivere, spiegare e interpretare i settori fondamentali della problematica filosofica. Quest'alleggerimento del tomismo è particolarmente benefico nella sfera della ragion pratica, che si trova a fronteggiare interrogativi sempre nuovi, legati all'evoluzione della coscienza morale.

Il venir meno di una 'scuola' tomista ha prodotto una dispersione delle dottrine di Tommaso in mille rivoli, che sono ora difficili da identificare quanto alle loro origini. Forse sarebbe meglio distinguere il tomismo come sistema di pensiero dal tomismo come atteggiamento di pensiero. Si può identificare genericamente quest'orientamento nella tendenza al realismo filosofico.

Non bisogna però restringere questa direzione di pensiero alla grossolana convinzione dell'esistenza delle cose indipendentemente dalla conoscenza umana o alla teoria gnoseologica del rispecchiamento. Si può parlare di «realismo» ogniqualvolta si ammette che v'è qualcosa da rispettare nella sua identità, qualcosa che non è disponibile o manipolabile da parte della libertà umana, qualcosa che deve essere accostato e accolto dalla conoscenza e dall'azione così com'è. Questo realismo può riguardare sia la natura e gli enti naturali, sia la morale e le entità simboliche. Ogniqualvolta si apre la strada per quest'atteggiamento di pensiero, la concezione di Tommaso può trovarvi un qualche spazio o ruolo.

Il trasferimento dell'attenzione dal sistema filosofico all'ap-proccio di pensiero è in un certo senso più in accordo con la vocazione originaria della concezione di Tommaso. Non è egli forse il Dottore comune? La sua non è forse considerata la *philosophia perennis*, cioè una sorta di grammatica del pensiero?

In quest'ottica si può trattare il problema della presenza delle dottrine tomiste nella filosofia pratica contemporanea da due differenti punti di vista. Si possono senza dubbio individuare quei pensatori che si rifanno esplicitamente al pensiero etico di Tommaso e, in tal caso, si tratterà di una *presenza esplicita* o manifesta delle dottrine tomiste nella filosofia pratica contemporanea. Ma ci si può anche chiedere se nella riflessione etica contemporanea vi siano orientamenti, approcci, condizioni nuove, che favoriscano una riconsiderazione della filosofia pratica di Tommaso o che costituiscano un terreno favorevole per essa. In tal caso si potrà

parlare di una *presenza possibile* o tendenziale, se non a volte implicita.

Intendo ora soffermarmi brevemente su questo secondo aspetto del nostro problema, limitandomi ad indicare, in modo non esaustivo, alcune condizioni generali del dibattito etico contemporaneo che possono contribuire ad accreditare la prospettiva tomista come interlocutrice di primo piano. Poi concentrerò la mia attenzione su un esempio di filosofia della legge naturale ispirata esplicitamente al pensiero di Tommaso.

1. *I nuovi orizzonti del dibattito etico*

E'oggi in corso una ridefinizione generale dei presupposti, delle modalità e dei contenuti del discorso etico. L'ampia portata di questa trasformazione fa capire che essa ha origini e radici ben più vaste della settorialità del problema morale. La riflessione etica, ben più delle altre regioni della filosofia, è condizionata dai mutamenti culturali di fondo. Per questo bisogna distinguere i suoi presupposti generali dalle sue interne condizioni di esercizio.

1.1. La trasformazione di alcuni presupposti generali del dibattito etico

Uno dei presupposti più importanti del discorso etico è senza dubbio quello riguardante i suoi rapporti con il discorso conoscitivo in generale. La «legge di Hume» ha sancito la grande divisione tra il regno dell'essere e quello del dover essere, nonché la loro incomunicabilità. Nella misura in cui questo principio è stato usato per alimentare un fuoco di sbarramento nei confronti della metafisica classica, la filosofia di Tommaso è stata preliminarmente esclusa dal dibattito contemporaneo. Ma l'imperialismo esercitato dalla legge di Hume è oggi variamente contestato anche all'interno della tradizione neopositivistica ed analitica. Da una parte si nota che essa può essere intesa in tanti modi, non tutti accettabili³, dall'altra si precisa che i concetti di «essere» e di

³ Per una rassegna completa delle differenti versioni della legge di Hume cfr. B. Celano, *Dialettica della giustificazione pratica. Saggio sulla legge di Hume*, Giappichelli, Torino 1994.

«natura» della tradizione metafisica non possono essere assimilati a quello moderno di «fatto».

Indipendentemente dalle problematiche logiche interne che la legge di Hume solleva, c'è una ragione di carattere culturale che ha contribuito ad incrinare la Grande Divisione tra essere e dover essere. Questa dicotomia, infatti, esclude per definizione che vi siano nella natura valori indipendenti dalla volontà umana e fa del dover essere un regno esclusivamente «umano». Non si può, pertanto, dire che essa impedisca in qualche modo la manipolazione illimitata della natura, che oggi viene sempre più percepita come qualcosa di per sé inaccettabile. Non bisogna sottovalutare gli effetti di questo mutamento dell'orientamento culturale del nostro tempo, perché alla fin dei conti la validità di una dottrina etica deve misurarsi in qualche modo con la sua praticabilità e con le opinioni morali più diffuse.

Queste opinioni si allontanano progressivamente dalla convinzione tipica della modernità, per cui la problematica del bene deve essere ristretta e concentrata tutta nel *bene morale*. Riappare l'interesse per il *bene ontologico*, che la legge di Hume aveva eliminato dal mondo dei concetti filosofici accettabili. Se oggi siamo in grado di sconvolgere quell'ordine della natura non fatto da noi, siamo costretti a chiederci se esso abbia di per sé un valore, cioè se e in quale misura sia bene cercare di conservarlo o di custodirlo⁴.

I nuovi interrogativi etici, provenienti dalla bioetica e dall'ecologia, riguardano, infatti, proprio il rapporto tra il bene ontologico e il bene morale. Se il bene, o ciò che vale, è tale non già in forza di un desiderio, di un bisogno, di una scelta, ma in forza dell'essere, allora dobbiamo recuperare il concetto di bene ontologico e saper cogliere il dover essere che ha sede nella natura⁵.

La riconciliazione del dover essere con la natura induce a sua volta a rivedere il problema del posto dell'uomo nel mondo. La modernità ha introdotto quelle dicotomie categoriali frutto dell'estraneità dell'uomo rispetto al mondo materiale: soggetto-

⁴ Su questo tema cfr. il mio *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997.

⁵ Questa conclusione mi sembra implicita nella posizione di Hans Jonas, che però non affronta in modo specifico la distinzione tra bene ontologico e bene morale. Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. di P. Rinaudo, Einaudi, Torino 1990, p. 101.

oggetto, spirito-corpo, libertà-necessità. Un mondo costruito dalla mente umana non è più abitabile dalla mente umana. Il silenzio degli spazi infiniti, di cui parlava Pascal, indica insieme l'incomunicabilità tra *res cogitans* e *res extensa* e la solitudine dell'uomo. Ma oggi, anche ad opera del neodarwinismo e degli studi di etologia, si può notare un ritorno del principio aristotelico della continuità tra i gradi differenti di essere⁶.

Ci si chiede come debba essere pensato il mondo, perché esso sia in grado di accogliere le sofisticate strutture dell'intelligenza animale ed umana. E ci si accorge che esse dipendono da un delicatissimo equilibrio di fattori eterogenei e da un loro dosaggio oculato. Sembra che l'universo in cui viviamo, con le sue particolarissime condizioni, sia l'unico in cui avrebbe potuto esistere la vita e l'uomo in particolare. Di conseguenza lo studio naturale dell'uomo diventa la guida per comprendere le stesse condizioni fisiche dell'universo. Questo «principio antropico» ha dato luogo a svariate interpretazioni e sviluppi, tra cui è da segnalare il ritorno della spiegazione teleologica. Ma la cosa più importante è che si siano riallacciati i legami tra l'uomo e il mondo e si sia riconosciuta la comunanza del loro destino⁷.

Un altro presupposto, anch'esso derivante dalla modernità e anch'esso rimesso in discussione, è quello del primato dell'epistemologia sull'ontologia, che Gilson considerava come lo spartiacque invalicabile tra Tommaso e Cartesio. Questa condizione preliminare interessa direttamente il modo stesso d'intendere il filosofare. Deve esso essere inteso come un'impresa intellettuale che preliminarmente mette in discussione la stessa esistenza del mondo al fine di sottometterlo alle leggi del pensiero umano? Oppure come un'esplorazione interna di strutture già date, già abitate dalla mente umana e condizionanti il suo operare? Nel primo caso la filosofia si nutre di sospetto e di diffidenza e viene concepita come un'impresa volta a smascherare gli inganni e le trappole intellettuali. Nel secondo coltiva la problematica del punto di vista e della correttezza interna dei percorsi intellettuali, ma con ciò stesso corre il rischio di veder svanire la propria atavica prete-

⁶ Cfr. A.O. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, trad. di L. Formigari, Feltrinelli, Milano 1981.

⁷ Cfr. M. Merleau-Ponty, *La natura. Lezioni al Collège de France (1956-1960)*, ed. it. a cura di M. Carbone, Cortina, Milano 1996.

sa d'universalità e presta il fianco agli agguati del relativismo e dello scetticismo.

La detronizzazione dell'epistemologia moderna non è dovuta certamente al ritorno dell'ontologia classica, ma - com'è noto - è il risultato della convergenza della direzione di pensiero heideggeriana e gadameriana con l'epistemologia contemporanea post-positivistica, influenzata dall'ultimo Wittgenstein⁸.

La filosofia ermeneutica non è tanto interessata alla domanda «come conosco?», ma piuttosto alla domanda «qual è il modo d'essere di quell'essere che esiste solo nel comprendere?». In questo senso si può affermare che l'ermeneutica come filosofia è un'esplicazione della base ontologica su cui poggiano le scienze umane. Tuttavia quest'ontologia, in cui si esprime l'autocomprensione dell'uomo, è intrisa di temporalità. La coscienza ermeneutica è una coscienza radicalmente storica, è esposta alla storia e alla sua azione in modo strutturale. L'intendere e il comprendere sono fenomeni storici in cerca di una loro unità interna. La coscienza storica è a prima vista frammentata, perché è temporalmente situata, ma la consapevolezza dell'appartenenza ad una tradizione e ad una comunità linguistica apre la via per un allargamento degli orizzonti. Questo processo si prolunga nel dialogo tra le tradizioni, nel confronto tra esse fino al limite della loro fusione (*Horizontverschmelzung*). D'altronde non v'è alcuna possibilità di dialogo e d'intesa in questa struttura ontologica della temporalità se non si ammette che le diverse tradizioni e i differenti linguaggi in certo qual modo si riferiscono a ciò che Gadamer ha chiamato «*die Sache*», cioè la cosa di cui si tratta. La precomprensione è un'anticipazione del senso dell'impresa cooperativa che è comune agli interlocutori. Non è un'anticipazione delle loro particolari intenzioni, ma del tipo di pratica in cui si è impegnati in comune. Essa riguarda l'identità di questa pratica, cioè la «cosa» di cui si tratta. Ciò permette a Taylor di parlare di un'*ontologia morale*, che articola le nostre intuizioni morali e spirituali⁹. Questo quadro di fondo è mutevole e soggetto a variazioni

⁸ Per un confronto tra queste due tradizioni di pensiero, entrambe segnate dalla «svolta linguistica», cfr. il mio *Filosofia analitica, filosofia ermeneutica e conoscenza del diritto*, in F. D'Agostino (a cura di), *Ontologia e fenomenologia del giuridico. Studi in onore di Sergio Cotta*, Giappichelli, Torino 1995, pp. 301-347.

⁹ Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 21 ss. Cfr. anche A. MacIntyre, *Enciclopedia, genealogia*

anche profonde, ma in ogni caso è quello che conferisce senso alle nostre credenze. In quest'ottica è evidente quanto la prospettiva di Tommaso abbia ancora qualcosa da dirci.

Una diretta conseguenza dell'abbandono del primato dell'epistemologia è il ritorno dell'attenzione per le questioni di etica normativa rispetto a quelle di meta-etica, che avevano assorbito molte energie intellettuali dei filosofi morali analitici.

Mentre la meta-etica si occupa del modo in cui si affrontano e si debbono affrontare le questioni etiche, l'etica normativa è volta a determinare, giustificare e applicare i criteri del giusto e del bene ai concreti problemi etici. La questione meta-etica della conoscibilità dei valori morali si basava sul presupposto (ormai infondato) della loro facile identificazione. Ma il pluralismo etico ha disperso questa convinzione. Prima di sapere come fondare i valori morali dobbiamo sapere quali essi siano, qual è il loro contenuto. In più ci si va rendendo conto che la loro stessa pretesa di validità è legata al loro contenuto ed alla giustificazione razionale, che esso è in grado di esibire. Di conseguenza, mentre la meta-etica operava una decontestualizzazione del problema morale e difendeva una ragione disimpegnata, l'etica normativa richiede il riferimento alle pratiche esistenti e alle convinzioni morali più diffuse¹⁰. Si comprende così la ragione del ritorno alla filosofia morale aristotelica e alla sua valorizzazione delle opinioni consolidate (*éndoxxa*).

1.2. Alcune trasformazioni interne del dibattito etico

Accanto a queste condizioni generali si fanno strada anche alcune trasformazioni interne al dibattito etico, che - a mio parere - sono molto favorevoli ad una presenza del pensiero di Tommaso, anche se ancora non sono state adeguatamente sfruttate.

In primo luogo, il rilievo, che, ad opera dell'ermeneutica, viene ora dato alla precomprensione e alla cultura del «punto di vista», fa capire quanto la nostra definizione del bene morale dipenda dall'autocomprensione dell'uomo, dalle differenti concezioni della natura umana, da modi differenti d'intendere il ruolo della psicologia e dei sentimenti, insomma da differenti

e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale, trad. di A. Bochese - M. D'Avenia, Massimo, Milano 1993.

¹⁰ Cfr. Ch. Taylor, *Le juste et le bien*, «Revue de métaphysique et de morale», 93 (1988), pp. 41 ss.

antropologie. Se si ritorna a chiedersi - come ha fatto Richard Hare - perché mai l'uomo debba essere morale, la risposta non potrà che essere cercata insieme nell'antropologia e nell'etica stessa. In questo la morale non è assimilabile agli altri campi della vita pratica.

La stessa definizione della morale non è indipendente dai suoi contenuti, dai suoi presupposti antropologici e, più in generale, ontologici. Con il dire cos'è la morale l'uomo dice se stesso, dice come comprende se stesso. Con ciò stesso difende certi valori come fondamentali rispetto ad altri, talché ogni etica finisce per avanzare una propria concezione del fatto morale. Non avviene così nell'economia, nella politica, nell'arte e nella stessa religione. Qui, nel definire questi ambiti, non siamo costretti a difendere determinati valori economici, politici, artistici o religiosi. Ovviamente ciò rende la morale molto più conflittuale e questionabile fin dalle sue radici, cioè dalla sua stessa definizione.

Il dibattito etico contemporaneo registra un altro movimento significativo, che per certi versi sembra andare in senso opposto. La morale sembra dissolversi nelle problematiche settoriali della ragion pratica. Non si parla più di morale, ma di *morali*: quella della vita umana e quella della terra (*land ethics*), quella degli animali e quella delle generazioni future, quella delle professioni e quella degli affari. In un certo senso ciò ci riconduce al mondo antico, ben consapevole della varietà dei *mores*¹¹.

A causa della specificità delle problematiche, spesso originate dai progressi della scienza, le nuove domande etiche tendono a generare universi di valori e di principi tra loro separati e, non di rado, contrapposti. Ognuno di essi avanza istanze normative forti ed ineludibili, ma la vita etica degli individui risulta lacerata da esigenze spesso inconciliabili e resta divisa in se stessa. Le teorie etiche più accreditate si sono costruite intorno al presupposto dell'unità della vita morale e dell'universalità dei suoi principi, di conseguenza non riescono a padroneggiare la sua attuale complessità. Si oscilla, pertanto, tra il riduttivismo etico, con il conse-

¹¹ È interessante notare che erroneamente si traduce il titolo dell'opera morale di Aristotele al singolare: non *Etica a Nicomaco*, ma *Etiche a Nicomaco*. Aristotele non usava parlare del «giusto», ma delle «cose giuste» (*ta dikaia*) al plurale. Anche nella lingua inglese (*ethics*) è rimasta traccia di quest'orientamento.

guente misconoscimento delle nuove istanze, e l'anarchia dei princìpi morali.

Noi certamente ci rendiamo conto che non è più possibile, e neppure auspicabile, ricondurre tutta la problematica morale contemporanea a pochi princìpi generali con cui risolvere tutti i casi. Tuttavia è necessario trovare criteri comuni per ricostruire di volta in volta la gerarchia dei valori in gioco. Le etiche proliferano, ma l'etica in quanto tale sembra non trovarsi in alcun luogo.

Ci sono i valori giuridici, politici, economici, religiosi e non si vede alcun luogo in cui si possa ancora collocare dei valori che siano propriamente e solamente morali. La morale *tout court* è confinata nei recessi della sfera privata, in cui sembra vigere il principio *de gustibus non est disputandum*. Per il resto si parla di etica pubblica, di etica politica, di deontologia professionale, di etica sociale, di etica economica e così via. Tuttavia la frammentazione del fatto etico in valori regionali pone il problema della loro competizione fino al limite del conflitto.

Nella scelta morale l'individuo si trova conteso tra richieste ed esigenze che provengono da parti diverse, poiché egli è al contempo cittadino di uno Stato, professionista, appartenente ad una chiesa, genitore e tante altre cose. Nel conflitto tra questi diversi tipi di dover essere abbiamo bisogno di criteri che aiutino a sapere quale di essi debba prevalere in relazione ad un determinato corso d'azione. Nelle scelte concrete, quando tutto deve essere considerato per stabilire cosa *dobbiamo* fare qui ed ora, noi ritorniamo ad essere *sic et simpliciter* uomini, e dobbiamo far bene quello che Aristotele nell'*Etica Nicomachea* chiamava il «mestiere dell'uomo».

Per tutte queste condizioni esistenziali si avverte l'esigenza che la filosofia morale torni ad assumere quella funzione architettonica che aveva nella tradizione classica, cioè torni ad assolvere la funzione sapienziale di mettere ordine nella vita pratica. Qualora la morale avesse ad oggetto solo un settore specifico della vita pratica, allora entrerebbe in concorrenza con le altre discipline pratiche. Di conseguenza si verificherebbe che ciò che è giusto per la politica o per l'economia potrebbe non esserlo per la morale e viceversa. Non è certo qui necessario ricordare Machiavelli e l'autonomia del politico per mostrare gli esiti di questa linea di pensiero, che fa sentire i suoi effetti fino ai nostri tempi.

Sono stati i moderni a confinare la morale in un ambito distinto (e separato) dal diritto, dalla politica, dall'economia con la conseguenza di identificarla con la sfera privata e con quella della coscienza individuale. Ma ora è evidente che la problematica morale è interna a tutte le sfere della vita pratica e che nella deliberazione e nella scelta finale il dovere prevalente è quello propriamente «morale», cioè quello che s'impone di per se stesso dopo che tutto è stato considerato. Questo, d'altronde, è anche il criterio d'identificazione del fatto morale, vale a dire la sua assolutezza rispetto ad altri doveri *prima facie*.

E' qui appena il caso di ricordare che la funzione architettonica della sapienza filosofica e del sapere pratico è stata sottolineata insistentemente da Tommaso d'Aquino e ripresa nei nostri tempi da Jacques Maritain¹².

Ad avvalorare la congruità di queste considerazioni c'è il fatto del ritorno di attenzione per il ragionamento morale, che è stato rivalutato soprattutto per impulso degli studi sulla nuova retorica¹³.

La critica neopositivistica alla ragion pratica aveva soffocato e spento del tutto gli studi sulla ragionevolezza nella scelta dei valori. Questa era abbandonata al mero soggettivismo e all'emotivismo. Ma - come ha notato acutamente MacIntyre - l'emotivismo non rende ragione dei nostri usi linguistici quando parifica due generi di espressione, quali quelle di preferenza personale e quelle assiologiche o normative, che hanno nel nostro linguaggio una diversa funzione specifica e sono spesso tra loro in contrapposizione reciproca. In fondo l'impresa della morale non avrebbe alcun senso se fosse privata della speranza di gettare sulle nostre scelte morali la luce della ragione. «In altri termini, se e nella misura in cui l'emotivismo è vero, il linguaggio morale è gravemente fuorviante, e, se e nella misura in cui l'emotivismo viene tenuto per vero in base a valide giustificazioni, è presumibile che

¹² Cfr., ad esempio, J. Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, trad. di E. Maccagnolo, Morcelliana, Brescia 1981².

¹³ Ch. Perelman - L. Olbrechts Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1966. Cfr., tra gli altri, E. Berti - L.M. Napolitano Valditaro (a cura di), *Etica, politica, retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, Japadre, L'Aquila 1989.

¹⁴ A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988, p. 33.

l'uso del linguaggio morale tradizionale che abbiamo ereditato dalle passate generazioni debba essere abbandonato»¹⁴. Ma questo i fautori della filosofia del linguaggio non possono permetter-selo.

Questo spiega i tentativi di circoscrivere all'interno del vasto campo del bene morale ciò che è controllabile dalla ragione e, per ciò stesso, comunicabile anche in un regime di pluralismo etico. E' proprio la frammentazione delle convinzioni morali a richiedere il controllo della ragionevolezza pratica, al di fine di permettere la coesistenza tra individui e gruppi non più vincolati da un'etica comune.

Anche se si è acquisita la convinzione della specificità del ragionamento pratico e della sua irriducibilità alla ragione teoretica o scientifica, resta aperto il problema dei confini della giustificazione razionale. La diffidenza nei confronti della ragion pratica ritorna nella teoria della «separazione tra il giusto e il buono», cioè tra l'imparzialità delle regole e la parzialità delle preferenze personali. Il bene viene ritenuto come soggettivo, mentre il giusto è inteso come oggettivamente giustificabile e, quindi, universale. Ma ciò significa anche che il bene è sostanziale, mentre il giusto è formale. Conseguentemente la pretesa di validità della ragion pratica dovrebbe restringersi a quelle procedure che consentano di praticare la più ampia varietà di progetti di vita, espressione della visione soggettiva del bene.

In realtà la neutralità del giusto è una falsa neutralità. Il primato della procedura nasconde in sé l'opzione per un'etica ben precisa e per una determinata concezione del bene, cioè quella del primato della libertà individuale e delle preferenze soggettive. Ed è anche per questo che non tutte le procedure vanno bene, ma solo quelle rispettose dell'uguaglianza, della libertà individuale, dell'autonomia di scelta. Bisogna, dunque, ammettere che una concezione del giusto appartiene ad una visione generale del bene. Una giustizia procedurale appartiene ad una concezione del bene identificato con le preferenze personali. Ciò significa che non è possibile affermare l'indipendenza del giusto dal buono, dal momento che ogni teoria della giustizia dipende da una determinata concezione del bene.

La problematica tradizionale della legge naturale, sviluppata dallo stoicismo e dalla filosofia cristiana, era nella sostanza proprio questo tentativo d'individuare i vincoli oggettivi interni ad una concezione del bene personale e sociale. Ed è per questo che essa ritorna di attualità nella temperie culturale del

nostro tempo, pur se con gli opportuni adattamenti e aggiornamenti¹⁵.

In ogni caso la riduzione dell'etica oggettiva ad un'etica minima di carattere procedurale eliminerebbe dalla sfera della ragionevolezza pratica tutte le questioni morali che stanno veramente a cuore. Nel «buono», infatti, sono concentrati tutti i progetti di vita che gli individui perseguono e in cui pongono il senso ultimo della loro esistenza. Essi pensano che tali obiettivi siano degni di essere perseguiti e pongono in essi la loro stessa identità (personale e collettiva), tant'è che richiedono dalla società il riconoscimento dei loro piani di vita. Pur chiedendo alla società di poter fare quello che vogliono, al contempo desiderano essere rassicurati sulla bontà dei loro progetti di vita. Insomma, si comportano come se anche il «buono» fosse o dovesse essere ragionevole.

Si deve, pertanto, constatare un dilagante ritorno dell'etica della felicità, che era stata repressa dall'etica del dovere. La domanda etica fondamentale non è più quella kantiana «cos'è che ho il dovere di fare in rapporto agli altri?», ma «cos'è che voglio veramente per me?»¹⁶. *L'amore di sé* in varia forma, spesso collegato all'etica dell'autenticità, torna ad essere un punto di riferimento, certamente ambiguo¹⁷, ma comunque segno del ritorno della forza attrattiva del bene contro la forza repressiva del dovere. Essere buoni non significa dover fare qualcosa, ma amare qualcosa, cioè desiderare il bene e la fioritura (*flourishing*) dell'io. Al posto dei doveri subentrano i diritti, che sono pretese giustificate, riconosciute e garantite, ma devono essere coordinate fra loro, generando per ciò stesso un'etica della responsabilità¹⁸.

¹⁵ Nella letteratura anglo-americana ci sono segni evidenti di questo ritorno della problematica della legge naturale, come ho cercato di mostrare nel mio *Il dibattito contemporaneo sulla legge naturale*, «Aggiornamenti sociali», 48 (1997), 12, pp. 883-894.

¹⁶ Cfr. E. Tugendhat, *Problemi di etica*, a cura di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 1987, pp. 30-31.

¹⁷ Cfr. F. Savater, *Etica come amor proprio*, trad. di D.O. Lovera - C. Paterno, Laterza, Roma-Bari 1994.

¹⁸ La responsabilità è il volto che assume il dovere morale all'interno di un'etica dei diritti. Cfr. il mio saggio *Una moralità basata sui diritti*, in S. Zamagni (a cura di), *Economia, democrazia, istituzioni in una società in trasformazione*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 379-415.

Ovviamente l'attrazione del bene deve essere regolata per potersi trasformare in valore morale, ma ciò non significa che la morale si debba ridurre a quella di un mondo di regole astratte o di norme. Infatti queste regole sono chiamate ad articolare dall'interno i nostri sentimenti morali. Proprio su questo piano registriamo un'ulteriore svolta nel dibattito etico contemporaneo. Essa è rappresentata dal ritorno della dottrina delle virtù, cioè da una concezione della regola morale legata ad una prassi di vita¹⁹.

Non bisogna sottovalutare la portata di questa rivalutazione delle virtù da parte del dibattito filosofico contemporaneo, perché ciò dimostra il venir meno di una convinzione radicata nella modernità. S'è creduto, infatti, che siamo responsabili solo delle nostre azioni, cioè di ciò che facciamo, e non già dei nostri sentimenti, che non dipendono dalla nostra volontà. Secondo George E. Moore essere un uomo buono dipende da tante circostanze, alcune delle quali sfuggono al nostro controllo. Per essere buoni bisogna anche avere buoni sentimenti e buoni desideri. Ma i sentimenti sfuggono al nostro potere. Proprio questa difficoltà Aristotele ha voluto superare con la sua dottrina delle virtù come una «seconda natura», in cui il bene in sé e il bene per noi sono riconciliati nell'*eupraxia*, che presuppone la rettitudine del desiderio del bene. Non è dunque separando - al modo di Moore - i sentimenti incontrollabili dai doveri controllabili che riusciremo a spiegare il fatto morale, poiché la sua scommessa risiede proprio nel porre la libertà nel cuore della natura²⁰.

Come si sarà potuto constatare, questi mutamenti di rilievo negli orizzonti dell'etica contemporanea hanno una certa coerenza interna, anche se ancora attendono di essere raccolti in un disegno unitario. Questo compito appartiene ovviamente alla filosofia morale. Ma può essere adeguatamente assolto solo se essa rimette in discussione il modo stesso di autodefinirsi. Nella misura in cui la filosofia morale riprenderà contatto con la sua base «ontologica», cioè con l'atto morale stesso considerato nella sua

¹⁹ Cfr. P. Geach, *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1979² e, più recente, M. Rhonheimer, *La prospettiva della morale. Fondamenti di etica filosofica*, trad. di A. Jappe, Armando, Roma 1994.

²⁰ Sulla dottrina tomista della virtù cfr. G. Abbà, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Las, Roma 1983 e J. Porter, *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, SPCK, London 1994.

dimensione causale, allora potrà meglio interpretare le istanze provenienti dal mondo dell'etica normativa.

Gli indizi in senso favorevole non mancano e vengono prevalentemente proprio dalla filosofia analitica dell'azione²¹. La teoria degli atti linguistici richiama in causa gli aspetti extralinguistici del linguaggio e, soprattutto, il ruolo determinante dell'intenzione (Anscombe). Questa è una condizione determinante dell'intelligibilità dell'azione, che, per essere individuata, richiede il passaggio dall'analisi degli usi del linguaggio alla considerazione dell'atto del discorso nella sua globalità²². Il discorso a sua volta rimanda al contesto intersoggettivo e alle condizioni di sfondo della comunicazione (Searle). Insomma, si assiste ad una riabilitazione dell'azione in termini di causalità, intesa anche in senso finale o teleologico (Taylor), e con ciò stesso si configura la possibilità di una messa a punto di una razionalità propria dell'azione morale.

2. *Aristotele o Tommaso?*

Tutto quanto è stato detto potrebbe non chiamare in causa specificamente il pensiero di Tommaso d'Aquino. Alla fin dei conti - come si sarà osservato - sia le condizioni che i contenuti della problematica etica contemporanea si possono interpretare come una riabilitazione del pensiero di Aristotele, che infatti oggi ritrova una nuova fioritura²³. L'attenzione per il contesto del discorso etico, per le opinioni consolidate e per il senso comune, il rilievo dato alla felicità e alla fioritura dell'io, al ragionamento morale e alla virtù portano diritto ad Aristotele. L'attualità del pensiero di Tommaso d'Aquino non sarebbe, dunque, altro che indiretta o riflessa, cioè derivata dall'aristotelismo che lo ispira. D'altronde la vicinanza tra Aristotele e Tommaso in campo etico è ben maggiore di quella in campo metafisico e, ovviamente, teologico. Vorrei però segnalare almeno un aspetto per cui il pensiero etico di Tommaso presenta un'originalità nei confronti di quello di Aristotele.

²¹ Cfr., per tutti, J.-L. Petit, *L'action dans la philosophie analytique*, Puf, Paris 1991.

²² Cfr. P. Ricoeur, *La semantica dell'azione*, a cura di A. Pieretti, Jaca Book, Milano 1986.

²³ Cfr. E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992.

Senza il riferimento alla «coscienza», intesa come luogo in cui abita la regola e la decisione morale, non sarebbe possibile comprendere neppure il senso generale di tutta la problematica etica moderna e contemporanea. Ma non v'è dubbio che il nostro uso di questo termine è inconcepibile senza l'influsso del cristianesimo e della filosofia cristiana. Tommaso ha iniettato la concezione agostiniana della volontà nella struttura aristotelica dell'azione e della deliberazione²⁴, con un'operazione talmente efficace che oggi viene difficile su questo punto ripensare ad Aristotele senza la mediazione di Tommaso e in generale dell'apporto medioevale alla riflessione etica. Heidegger stesso, quando considera l'aristotelica *phronesis*, non può che pensare alla «coscienza» cristiana, pur dandone un'interpretazione nell'ottica della finitezza e della chiusura alla trascendenza²⁵.

In più - come ha di recente ricordato MacIntyre - i termini di *intentio*, *synderesis* e *conscientia* sono stati introdotti dai medioevali nel vocabolario dell'etica con un grado di specificità che si perderà nella modernità²⁶. Un discorso simile potrebbe essere fatto per il concetto di «scelta», che molto deve al medioevale *electio* congiuntamente all'aristotelico *prohairesis*. In generale tutta la problematica della qualificazione morale dell'atto legata alla distinzione tra atto interiore e atto esteriore²⁷, e conseguentemente alla concentrazione della responsabilità morale nei recessi della volontà umana, è un innesto che non può più essere separato dalla tradizione aristotelica se non per motivi puramente esegetici.

Voglio dire che, se noi consideriamo le singole dottrine filosofiche per i loro legami specifici con i loro autori, allora certamente la filosofia di Aristotele e quella di Tommaso sono ben distinte e distinguibili. Ma, se guardiamo alle tradizioni di pensiero e al loro sviluppo storico, allora possiamo constatare che una dottrina, soprattutto nel campo della morale, va subendo successive contaminazioni, sia ad opera della teoria sia ad opera della prati-

²⁴ Cfr., ad esempio, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 6: «actus dicuntur humani in quantum sunt voluntarii».

²⁵ Cfr., da ultimo, A. Fabris, *La vocazione in una prospettiva filosofico-religiosa. Tra Heidegger e la Bibbia*, in *Seconda Navigazione. Annuario filosofico 1997*, Mondadori, Milano 1997, pp. 79-82.

²⁶ A. MacIntyre, *Giustizia e razionalità*, trad. di C. Calabi, Anabasi, Milano 1995, vol. I, p. 225.

²⁷ *Summa Theologiae*, I-II, qq. 18-20.

ca. Questi sviluppi possono andare ben al di là delle intenzioni dei loro autori, ma al contempo diventare parte integrante e irrinunciabile della tradizione di pensiero che da loro ha preso inizio.

E' ciò che è avvenuto in forma emblematica proprio in seguito agli apporti di Tommaso alla tradizione aristotelica. Certamente - come ha rilevato MacIntyre - quando una tradizione di ricerca entra in crisi, allora ci si volge a purificarla dalle immissioni esterne. C'è stato l'aristotelismo rinascimentale ed oggi c'è il neoaristotelismo. Tuttavia questi tentativi per avere un certo successo devono tener conto che i contesti di esercizio della ricerca non sono più quelli del tempo in cui la tradizione è sorta. Spesso questi contesti sono stati trasformati e segnati proprio da quelle immissioni esterne che si vorrebbero eliminare. Anche se oggi l'etica cristiana è in crisi come etica comunemente condivisa, tuttavia il linguaggio della morale è stato da essa contrassegnato in modo indelebile, tanto che sarebbe impossibile e stolto cercare di tornare indietro al tempo di Aristotele.

Per tutte queste ragioni ritengo che, se un ambiente culturale si apre alla filosofia di Aristotele intesa come una tradizione di pensiero, indirettamente rimette in gioco pure il pensiero di Tommaso, che, anche quando sembra ripetere le tesi dello Stagirita, lo fa quasi sempre in modo creativo e progressivo. Tuttavia questa presenza implicita del pensiero di Tommaso nel dibattito etico contemporaneo resterebbe poco significativa se non la si potesse rafforzare con qualcosa di più esplicito, in cui Tommaso giochi un ruolo più diretto e non soltanto nascosto dietro l'autorità di Aristotele.

In conclusione, l'apertura dell'etica contemporanea ad Aristotele e ai suoi presupposti ontologici è senza dubbio preliminare per una rivalutazione del pensiero di Tommaso - e in certo qual modo la favorisce implicitamente -, ma questa sarà veramente significativa solo nella misura in cui riguarderà lo sviluppo di problematiche più direttamente ascrivibili all'Aquinate.

3. Una dottrina propria di Tommaso: la legge naturale

L'originalità della concezione tomasiana della legge naturale, sia rispetto ad Aristotele che rispetto ad Agostino, è fuori discussione. Si tratta di una dottrina che estende i suoi rami a tutta quanta la filosofia pratica, perché presuppone ed implica i concetti fon-

damentali della vita morale. Ebbene, oggi la riflessione sulla concezione tomasiana della legge naturale ha ripreso nuovo vigore e al contempo è partecipe in prima linea al dibattito etico, politico e giuridico contemporaneo²⁸. Il che non può che destare una certa sorpresa, perché tale dottrina, essendo strettamente legata all'idea di creazione, sembra a prima vista irricevibile da parte dell'etica contemporanea vaccinata da Kant nei confronti di ogni eteronomia.

Tra i vari tentativi volti a mostrare l'attualità della concezione tomasiana della legge naturale²⁹, in cui il tema della libertà e quello del bene s'incontrano, vorrei segnalarne in particolare uno che ha avuto un certo successo in ambiente anglosassone anche al di fuori della cultura cattolica. L'intento dominante di quest'interpretazione è quello di affrancare la concezione della legge naturale dal presupposto dell'esistenza di Dio, dalla volontà divina e dall'idea di creazione, in modo da svincolare il più possibile la ragion pratica da quella teoretica.

Prima di sviluppare quest'analisi, vorrei almeno sommariamente ricordare solo una delle ragioni della grande importanza e novità della dottrina tomasiana della legge naturale. Si tratta del ruolo che essa svolge ai fini di stabilire lo statuto gnoseologico della ragion pratica, che, pur non essendo assimilabile a quello della ragione teoretica, non per questo scade a mera abilità prudenziale, come potrebbe essere intesa l'aristotelica *phronesis*.

In Aristotele manca il concetto, stoico e poi cristiano, di legge naturale. La verità pratica è quella del giudizio prudenziale calato nella situazione contingente. La conformità all'appetito retto richiede già il possesso della virtù. Solo l'uomo virtuoso è in grado di conoscere adeguatamente la verità pratica. Ma, dopo l'innesto della problematica cristiana della volontà e della coscienza, appare evidente che il problema della scelta morale deve essere adeguatamente affrontato anche dall'uomo immaturo, dal giovane non ancora in possesso in senso pieno della virtù. Ciò è possibile

²⁸ Cfr., ad esempio, le due raccolte recenti di R.P. George (ed.), *Natural Law Theory*, Clarendon Press, Oxford 1992 e *Natural Law, Liberalism, and Morality*, Clarendon Press, Oxford 1996. Ma la lista potrebbe essere molto più lunga.

²⁹ E' un punto di riferimento generale a riguardo lo studio di M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral*, Tyrolia, Wien 1987.

proprio perché l'intelletto umano possiede principi-guida dell'azione, che non sono acquisiti con l'esercizio, ma sono «naturali», o autoevidenti.

Lasciamo qui da parte il problema della loro origine divina. Di fatto ogni uomo ha la conoscenza dei primi principi della ragion pratica e questo lo rende capace di scelte che siano autenticamente morali, cioè lo rende responsabile delle proprie azioni, anche quando non ha ancora sviluppato un adeguato equipaggiamento delle virtù. Anzi egli è in tal modo fatto responsabile delle proprie virtù. Anche Aristotele, infatti, era andato alla ricerca dei presupposti della *phronesis* ed aveva a questo proposito parlato di una «virtù naturale», cioè di una disposizione naturale verso il fine buono³⁰. Tommaso svilupperà questo tema sulla base della conoscenza dei primi principi della legge naturale, dando ad esso una svolta decisiva per il problema della ragion pratica.

Quanto sia travagliato il rapporto tra intelletto speculativo ed intelletto pratico è superfluo ricordarlo³¹. Gli interpreti di Tommaso sono andati alla ricerca dei rapporti e delle interrelazioni tra la verità speculativa e quella pratica e si sono industriati - come ad esempio ha fatto Maritain - a tracciare vari gradi di conoscenza (speculativa, teorico-pratica, pratico-pratica). Non voglio qui discutere queste posizioni, ma solo osservare che in Tommaso il problema della verità pratica attraversa tutto l'arco del processo dell'azione, dai principi attraverso la deliberazione fino alla scelta qui ed ora. Egli è particolarmente interessato ad affrontare il problema della conoscenza del contingente. Per questo la conoscenza pratica pone problemi del tutto particolari fin dal momento dell'apprensione dei suoi principi primi. Ora non v'è dubbio che proprio su questo piano la dottrina tomasiana della legge naturale sia innovativa rispetto ad Aristotele e lo sia non tanto per il riferimento all'idea di creazione, ma soprattutto per la novità della fondazione filosofica, che quel riferimento ha aiutato a scoprire.

³⁰ Cfr. E. Berti, *Le forme del sapere nel passaggio dal premoderno al moderno*, in E. Berti (a cura di), *La razionalità pratica. Modelli e problemi*, Marietti, Genova 1989, pp. 15 ss.

³¹ Cfr., per tutti, J.E. Naus, *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, Libreria editrice Università Gregoriana, Roma 1959.

4. *La teoria neoclassica della legge naturale*

La concezione, che intendo esaminare, è stata definita dai suoi sostenitori la «teoria neoclassica» (*new classical theory*) e si presenta come un'interpretazione libera del pensiero etico di Tommaso in opposizione a quella «neoscolastica» dominante nella prima metà del Novecento³². Qui faremo una breve presentazione critica delle tesi principali di questa teoria della legge naturale, avvertendo che trascureremo del tutto il problema del rapporto tra legge naturale e legge eterna e il problema del carattere deontologico o teleologico di questa filosofia morale.

Questa linea interpretativa prende l'avvio nel 1965 da un importante articolo di Germain Grisez³³ sul modo d'interpretare l'art. 2 della q. 94 della I-II della *Summa Theologiae*, ove si parla del primo principio della ragion pratica: *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*. All'interpretazione neoscolastica (presa globalmente senza precisare a quali autori esplicitamente ci si riferisca) viene rimproverato soprattutto di aver considerato i principi della legge naturale come veri e propri imperativi rivolti da Dio alla coscienza umana, mettendo l'accento sul ruolo dominante della volontà, piuttosto che sulla sua capacità di rispondere a ciò che l'intelligenza e la ragione propongono. Quest'ottica denuncia una visione errata della ragion pratica, cioè essa consisterebbe nella ragione teoretica stessa con in più la volontà. Invece bisogna rendersi conto che la ragion pratica è vera e propria conoscenza, ma che essa non conosce come la ragione teoretica. Per la ragion pratica conoscere è prescrivere. Ma bisogna ben distinguere «prescrivere» da «comandare».

Per cogliere questa differenza bisogna rendersi conto che la legge naturale non è un oggetto posto di fronte alla ragione al

³² Le basi filosofiche e le caratteristiche generali della teoria neoclassica sono presentate in forma organica con una bibliografia orientativa da G. Grisez - J. Boyle - J. Finnis, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, «American Journal of Jurisprudence», 32 (1987), pp. 99-151. Alcuni scritti fondamentali della teoria neoclassica (e dei suoi critici) con specifico riferimento alla legge naturale si trovano riprodotti da J. Finnis (ed.), *Natural Law*, Dartmouth, Aldershot 1991, vol. I. Avverto che trascurerò del tutto le varianti personali che i seguaci di questa teoria sviluppano ognuno indipendentemente dagli altri.

³³ G. Grisez, *The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the «Summa Theologiae», 1-2, Question 94, Article 2*, «Natural Law Forum», 10 (1965), pp. 168-201.

modo di qualcosa da apprendere e da subire. Questo significherebbe pensare la ragion pratica come se fosse una ragione teoretica a tutti gli effetti. Ma in realtà la legge naturale non è qualcosa che giace di fronte alla ragione, in quanto è il principio stesso della ragione quand'essa è diretta a guidare l'azione, e non già ad adeguarsi alla realtà. Sono i precetti stessi della ragione ad essere la legge naturale. Si potrà, pertanto, affermare che una teoria della legge naturale è una perlustrazione delle forme basilari della ragione nella sua dimensione pratica.

4.1. Il primo principio della ragion pratica

Grisez insiste sulla necessità di non intendere il primo principio della ragion pratica come se fosse «fai il bene ed evita il male». Ciò che manca in questa formula è proprio l'accento alla causalità finale (*prosequendum*), che è la causalità propria dell'azione. Il fine è il principio dell'azione e, dato che la ragione ordina al fine, la ragione stessa è la regola dell'azione³⁴. Per questo la concezione di Tommaso non è volutaristica, ma intellettualistica.

Tommaso chiama i principi della ragion pratica «legge naturale», proprio perché attraverso essi l'uomo conosce l'intelligibilità del fine e l'adeguatezza della sua azione al fine. Il termine «naturale» si riferisce dunque direttamente al funzionamento della ragion pratica, piuttosto che al bene perseguito. Il principio «il bene è ciò che ogni cosa desidera» non è pratico, ma teoretico e riguarda l'intelligibilità del bene, ma entriamo nel mondo pratico solo quando il desiderio del bene si trasforma in un fine percepito dalla ragione.

Il primo principio della ragion pratica fonda tutta la vita pratica, perché attraverso esso la ragione percepisce se stessa come principio attivo, che opera in riferimento ad un fine, cioè al bene. Questo primo precetto indica una direzione e precisamente che tutta l'azione deve essere riferita a beni intelligibili, cioè a fini ai quali la ragione può dirigersi.

Tommaso afferma che la legge naturale consiste in precetti della ragione, che sono analoghi alle proposizioni della conoscenza teoretica e ai principi basilari della dimostrazione³⁵. Qui è da ricordare che l'espressione «legge naturale» è usata nel suo

³⁴ *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1 c.

³⁵ *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 1.

senso più restrittivo, cioè quello riguardante solo i primi precetti³⁶. Tommaso dice che il bene appartiene all'intelligibilità del fine e che il fine appartiene all'intelligibilità del bene.

C'è, quindi, un parallelismo pieno tra il principio di non contraddizione della ragione speculativa e il principio dell'intelligibilità del bene della ragion pratica. Come la prima cosa che cade sotto l'intelletto è l'essere, così la prima cosa che cade sotto la ragion pratica è il bene³⁷. Niente può essere compreso dalla ragion pratica senza che l'intelligibilità del bene non sia inclusa in essa. La ragion pratica significa che la direttiva all'opera è intrinseca alla capacità dell'intelletto. La ragion pratica è l'intelletto in quanto principio di azione. Qui è da notare che l'intelletto (*mind*) è il luogo comune in cui ragione speculativa e ragion pratica s'incontrano.

Il ruolo dell'esperienza è, però, diverso nella ragione speculativa e in quella pratica. Nella prima l'intelligibilità è già presente nelle cose apprese dall'esperienza e deve essere tratta fuori, mentre nella ragion pratica si tratta di aggiungere ai dati dell'esperienza una possibilità che può essere realizzata solo per l'apporto dell'intelletto e che richiede l'azione umana per la sua realizzazione. La ragion pratica anticipa la realtà, affermando che qualcosa, che dovrà essere il risultato dell'azione umana, è conforme alla ragione. Per questo suo essere un principio attivo agisce secondo un fine, cioè un traguardo. E' orientata verso qualcosa di definito. Questo è anche un bene, perché è ciò a cui il principio attivo tende per un suo intrinseco orientamento. Di fatto «tendere verso» è più basilare di «agire per», perché ogni principio attivo tende verso ciò che la sua azione raggiungerà, mentre non ogni capacità agisce in diretta considerazione del suo oggetto³⁸.

L'intelligibilità del bene è preliminare, ma non basta per fondare il primo principio della ragion pratica. Non bisogna credere che la formula «il bene è ciò che tutto le cose desiderano» sia un principio della ragion pratica. Tommaso dice: «Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem

³⁶ In altri luoghi Tommaso usa l'espressione in senso più ampio, che comprende anche i consigli. È noto che Suarez invece ha ristretto la legge naturale solo alle obbligazioni. Ma cfr., ad esempio, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 4 ad 1m.

³⁷ Grisez, *The First Principle...*, p. 175.

³⁸ Questa distinzione è utile per comprendere quella tra beni premorali e beni morali, di cui ci occuperemo in seguito.

boni, quae est, *Bonum est quod omnia appetunt*³⁹. E qui è chiaro che la definizione di bene non è il primo principio della ragion pratica, ma la sua *ratio*, così come il principio di non contraddizione è fondato sulla *ratio* dell'essere⁴⁰.

Grisez sviluppa ulteriori parallelismi tra ragione speculativa e ragion pratica.

Come il principio di non contraddizione esprime la definitezza, che è la prima condizione dell'oggettività delle cose, e la coerenza, che è la prima condizione della conformità della ragione teoretica alla realtà, così il primo principio pratico esprime l'imposizione di una tendenza, che è la prima condizione dell'oggettivazione di se stessa da parte della ragione, e la direzione o intenzionalità, che è la prima condizione della conformità all'intelletto da parte dell'opera e dei fini.

Come il principio di non contraddizione pone le condizioni di ogni affermazione sulla realtà, ma non è esso stesso un'affermazione sulla realtà, così il primo principio pratico pone le condizioni del pensare pratico, cioè il suo carattere direttivo, ma non indica ancora quale debba essere la direzione da seguire e quale debba essere il punto di partenza.

Per Grisez il termine «bonum» nella formulazione del primo principio non si riferisce solo al bene morale, ma al bene pratico in generale, cioè a tutto ciò che l'intelletto umano apprende come degno di essere realizzato. Il primo principio stabilisce così la condizione per ogni pensare pratico, cioè l'orientamento della ragion pratica verso un fine perseguibile dall'azione umana, ma come direttiva è ancora indeterminato. L'intelligibilità ultima di una scelta riposa nell'apprensione del fine che determina la scelta. La base di questa conoscenza è l'evidenza del fine (*practical insight*), cioè l'intelletto pratico apprende certi fini come ragioni ultime per l'azione (*per se nota, self-evident*). Questi fini sono i beni umani intrinseci e sono i precetti basilari della legge naturale, cioè le determinazioni del primo principio della ragion pratica. Non sono la soluzione dei problemi morali, ma ciò che rendono possibili le questioni morali⁴¹.

³⁹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2 c.

⁴⁰ Grisez, *The First Principle...*, p. 178.

⁴¹ Cfr. l'utile rassegna di R.P. George, *Recent Criticism of Natural Law Theory*, «University of Chicago Law Review», 55 (1988), pp. 360 ss.

Il primo principio della ragion pratica, ovvero il primo precetto della legge naturale, fonda tutta la possibilità della vita morale, ma non deve intendersi come un apriori formale di tipo kantiano⁴². La sua formulazione è il risultato di una riflessione sull'esperienza pratica e, quindi, ha bisogno di un contenuto di conoscenza. Questo d'altronde è il modo di apprendere i principi primi. Che il bene debba essere compiuto è la *ratio boni*, che l'intelletto coglie divenendo principio attivo del fine. Solo con questa precisazione il primo precetto della legge naturale può essere considerato come il trascendentale di ogni bene umano.

4.2. I beni umani fondamentali

Il primo precetto indica solo la direzione generale della vita pratica, ponendo le esigenze della causalità finale, ma non indica ancora una direzione precisa, così come il principio di non contraddizione è una condizione generale del pensiero speculativo, ma non è una conoscenza determinata. Gli ulteriori precetti della legge naturale indicano i beni fondamentali della vita umana, cioè valori che si presentano come imprescindibili e che assumono così il ruolo di fini. Finnis ne ha dato un elenco significativo: la vita, la conoscenza, il gioco, l'esperienza estetica, la socialità (l'amicizia), la ragionevolezza pratica, la religione⁴³.

Come si può notare, questa lista s'identifica solo parzialmente con quella tracciata da Tommaso in relazione alle inclinazioni naturali. Differisce non solo e non tanto per alcuni contenuti, ma soprattutto perché si rigetta ogni derivazione del dover essere dall'essere. Le inclinazioni naturali hanno un ruolo solo nel senso che noi con la conoscenza pratica afferriamo ciò che è bene per gli esseri umani con quella natura che essi hanno. E tuttavia non deduciamo dalla natura questi beni, ma al contrario, poiché la nostra ragione si rivolge a certi beni, ci rendiamo sempre meglio conto di possedere una determinata natura. Dalla ricerca epistemologica dei principi fondamentali della ragion pratica si possono trarre conoscenze speculative riguardanti il problema della natura umana. Poiché cogliamo sul piano pratico i fini

⁴² Grisez accusa - non credo giustamente - Lottin e Sertillanges di muoversi in questa direzione interpretativa.

⁴³ Cfr. J. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, a cura di F. Viola, Giappichelli, Torino 1996, cap. IV.

intelligibili degli atti umani, veniamo in possesso di conoscenze che ci consentono poi di formulare proposizioni sulla natura umana⁴⁴.

Con questo si vuole sostenere che la nostra conoscenza pratica del bene umano è sul piano epistemologico e metodologico antecedente alla, e quindi indipendente dalla, nostra conoscenza speculativa della natura umana. La dottrina tomasiana delle inclinazioni naturali deve, dunque, essere presa solo come una lista indicativa e non deve assurgere ad un metodo d'individuazione dei primi precetti della legge naturale. Qui la polemica è rivolta esplicitamente contro Maritain, la cui tesi della conoscenza per connaturalità viene rigettata come una forma di naturalismo psicologico⁴⁵.

4.3. Bene premorale e bene morale

Un altro aspetto caratterizzante della concezione di Grisez consiste nel rifiuto d'identificare il bene pratico con il bene morale.

I primi precetti della legge naturale così identificati, cioè il primo che indica la direzione finalistica e gli altri che determinano i beni fondamentali, non sono ancora precetti morali. Essi indicano soltanto quei beni pratici che costituiscono il mondo della ragion pratica. Ma non siamo ancora entrati nel mondo della morale, cioè della scelta e dell'uso della libertà. Essi ci dicono che l'azione deve dirigersi verso certi obiettivi e partecipare a certi beni, che sono considerati come fini aperti, cioè a realizzazione illimitata. Vi sono varie forme di gioco, così come vi sono vari tipi di amicizia e di comunità. Ma quale sia la forma che devo scegliere nel mio piano di vita e nelle particolari circostanze resta ancora imprecisato.

⁴⁴ Questo tentativo di distaccare la legge naturale dalle sue basi ontologiche ha suscitato vivaci reazioni da parte di alcuni interpreti di Tommaso. Cfr., ad esempio, R. Hittinger, *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1987.

⁴⁵ Di Maritain si rifiuta soprattutto la tesi della conoscenza per connaturalità e quella della conoscenza progressiva della legge naturale. Ciò, infatti, significherebbe che la legge naturale è un oggetto da conoscere e non un insieme di principi della stessa ragion pratica. Ma per Tommaso - secondo Grisez - non può darsi una conoscenza intellettuale non concettuale, come dimostra *De Veritate*, q. 4, a. 2 ad 5. In più, se i primi principi della legge naturale sono evidenti, allora non ha senso parlare di una conoscenza progressiva di essi.

Se ci chiediamo le ragioni di questa inusuale distinzione tra il mondo dei valori pratici e il mondo della morale, la risposta è che in tal modo si può spiegare anche l'azione immorale. Anche l'uomo immorale compie giudizi pratici e segue così in certo qual modo il primo e gli altri precetti della legge naturale, ma li usa in modo erroneo. Se la rivelazione considera inescusabili coloro che si sono comportati contro la legge naturale, è perché essi l'hanno conosciuta, pur applicandola erroneamente, cioè chiamando bene morale il male e viceversa.

Insomma, tutta l'azione umana è per definizione posta sotto i primi principi della legge naturale, che sono, per così dire, la grammatica dell'agire. Essi devono servire a rendere ragione di qualsiasi azione. Per questo l'azione immorale non è un'azione insensata. La morale indica in modo più specifico l'uso di questi principi per la scelta libera.

Debbo qui segnalare che Tommaso non sembra considerare i primi precetti della legge naturale come premorali. C'è sicuramente un testo⁴⁶ in cui essi vengono esplicitamente considerati come precetti morali a tutti gli effetti⁴⁷. Mi chiedo, inoltre, se i principi ulteriori non siano stati troppo equiparati al primo principio (*bonum est faciendum*).

E' vero che anche l'azione immorale è incomprendibile se non alla luce della categoria del bene, ma, se non si può rifiutare il primo principio, si possono benissimo interpretare in modo errato gli altri. Si può, ad esempio, avere un'idea errata di amicizia. In questo caso non si potrebbe dire che si rispetta il valore dell'amicizia, allo stesso modo in cui si dice che non si può voler fare il bene. Basterebbe il rispetto necessario del primo principio per evitare l'insensatezza dell'azione immorale.

Con la distinzione tra bene umano premorale e bene morale si vuole, pertanto, evitare che la qualificazione morale di un atto dipenda esclusivamente dall'oggetto dell'azione senza tener conto dell'intenzione dell'agente. La moralità in senso pieno e proprio non consiste nel compiere atti buoni, ma nel compierli con retta intenzione, cioè con un retto ordinamento al fine da parte della volontà. Per passare dal campo pratico in generale a quello

⁴⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 1.

⁴⁷ Ha notato ciò R. McInerney, *The Principles of Natural Law*, «American Journal of Jurisprudence», 25 (1980), pp. 1-15.

specificatamente morale occorre che si tenga conto di tutti i complessi elementi del bene morale (*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*). Il bene morale è la più alta qualità e intensità d'azione che conviene all'uomo. E' 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 stesso⁴⁸.

4.4. L'evidenza dei primi principi della legge naturale

I beni fondamentali della ragion pratica sono *evidenti*. Non si tratta però di un'intuizione razionale, perché quest'evidenza ha bisogno di una riflessione sui dati dell'esperienza offerti, tra l'altro, anche dalle inclinazioni naturali. Poiché i principi si conoscono sempre attraverso le loro applicazioni, dall'esame dell'esperienza storica e culturale emergono valori basilari persistenti, che la ragione coglie come fini non derivabili da altri. Si tratta di beni in sé, orientamenti generali dell'azione, che sono intrinsecamente ricchi di valore e sono percepiti come fini ultimi. Questo concetto di «evidenza» è quindi strettamente collegato all'inderivabilità razionale.

Qui bisogna richiamare la distinzione di Tommaso tra i principi conosciuti soltanto dai sapienti, e dalle persone colte, e i principi conosciuti da tutti gli uomini. Ebbene, i primi precetti della legge naturale sono autoevidenti nel senso che sono conosciuti da tutti gli uomini, e questo è necessario, perché altrimenti solo i saggi sarebbero inescusabili se non li seguono. Ma Tommaso sembra introdurre una gerarchia di evidenza. Il primo precetto cade in modo immediato nella presa dell'intelletto, mentre gli altri hanno bisogno di una riflessione su settori particolari dell'esperienza in relazione alle inclinazioni naturali. La teoria neoclassica tende, invece, ad attribuire a tutti i primi principi lo stesso grado di evidenza.

Bisogna anche distinguere l'evidenza dalla concettualizzazione, perché, anche se si ritiene - come i seguaci della teoria neoclassica - che non vi sia per Tommaso una conoscenza non concettuale, tuttavia non si può sostenere che tutti gli uomini raggiungano lo stesso grado di concettualizzazione. Si deve credere che basti un grado minimo, quello che permette alla ragione di

⁴⁸ Per tutti gli elementi costitutivi dell'atto morale cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 4 c.

cogliere il bene offerto dalle inclinazioni come un fine valevole di per sé, qualcosa da perseguire non in vista di altro. Su questo piano le differenze con la posizione di Maritain si riducono di molto.

4.5. L'incommensurabilità dei beni fondamentali

Congiuntamente alla tesi dell'evidenza dei primi principi della ragion pratica c'è anche quella dell'incommensurabilità dei valori fondamentali. Essi non costituiscono una gerarchia di beni, che condurrebbe a ritenerne alcuni superiori ad altri. Se così fosse, questi valori sarebbero già forniti di una valutazione morale di priorità, mentre ognuno di essi è fondamentalmente una ragione ultima (cioè irriducibile ad altra) dell'azione umana. In questo senso i valori basilari, essendo tutti principi primi, sono incomensurabili e sono tutti beni in senso analogico.

Per ben comprendere questa tesi dell'incommensurabilità dei beni umani (non ancora morali) bisogna rendersi conto che il nemico principale che la teoria neoclassica ritiene di dover combattere è il consequenzialismo etico, forma ultima dell'utilitarismo. Questa concezione è molto diffusa in America ed è penetrata anche nella riflessione teologica. L'enciclica *Veritatis Splendor* mette in guardia ripetutamente nei confronti di questa posizione etica.

I difensori del proporzionalismo e del consequenzialismo usano distinguere tra beni ontici (o premorali) e beni morali. Il loro problema è quello d'introdurre la qualificazione morale in un mondo di stati di cose premorali, che è neutro rispetto ad essa. I sostenitori della teoria neoclassica intendono, invece, mostrare che il mondo premorale è già abitato dai valori, altrimenti vi sarebbe un indebito passaggio dall'essere al dover essere, ed in più questi valori, che si presentano come fini generali di ogni azione umana, non sono strumentali, ma sono fini ultimi incomensurabili.

Quest'intento in generale mi sembra lodevole e mi sembra anche che corrisponda a quello che Tommaso stesso ha avuto nell'elaborare la sua filosofia dell'azione umana. Egli ha capovolto una prospettiva che era consolidata ai suoi tempi, cioè quella per cui il bene e il male erano intesi come differenze accidentali dell'atto umano, qualificazioni che si aggiungono ad un atto già specificato nella sua essenza. Tommaso ha voluto mostrare che l'atto umano è morale sin dalle sue origini nella profondità dell'intelletto e del volere. Per questo ha attribuito il ruolo prin-

cipale nella specificazione della qualità morale alla dimensione interiore dell'azione. Tuttavia Tommaso non solo ha considerato i principi della legge naturale come veri e propri precetti morali, ma anche non sembra ritenerli come tra loro incommensurabili. Infatti - come ha notato McInerny - l'ordine delle inclinazioni naturali si presenta come una vera e propria gerarchia, che parte dall'autoconservazione per arrivare alla conoscenza della verità e alla vita della comunità politica.

La ragione per cui questi autori sostengono l'incommensurabilità dei valori fondamentali è - come si è visto - dettata dal timore di una loro subordinazione strumentale. Ma la gerarchia del bene non significa che i beni subordinati siano necessariamente strumenti dei beni superiori. Basti qui ricordare la distinzione maritainiana tra fine ultimo e fini infravalenti. Sembra che la preoccupazione dello strumentalismo etico e del consequenzialismo abbia condotto verso un annullamento della gradualità del bene. Cosa d'altronde già notata a proposito del rapporto tra i primi principi della legge naturale. Come vedremo, questa posizione porrà ulteriori problemi per quanto riguarda la questione del fine ultimo.

4.6. Dal bene premorale al bene morale

Il passaggio dal bene umano in generale al bene specificatamente morale, che è uno sviluppo prospettico del primo, è possibile solo per l'intervento del ragionamento pratico. Il presupposto dell'obbligatorietà di una scelta o di una norma morale è senza dubbio l'intelligibilità del fine, che essa si propone di raggiungere, e, tuttavia, ciò non basta perché esso sia moralmente obbligatorio. Occorre che la scelta sia giustificata dal ragionamento pratico.

A questo scopo i sostenitori della teoria neoclassica individuano le forme tipiche di uso della ragion pratica, che Finnis chiama «esigenze della ragionevolezza pratica» (*requirements of practical reasonableness*) e Grisez «forme della responsabilità» (*modes of responsibility*). Esse strutturano la nostra ricerca del bene morale, servendo da guida dei giudizi morali.

Seguendo la silloge di Finnis⁴⁹, tali esigenze strutturano il modo della nostra partecipazione ai beni fondamentali, orientan-

⁴⁹ Finnis, *Legge naturale...*, cap. v.

do le scelte e giustificando gli impegni, e sono in linea di massima le seguenti: avere un piano di vita coerente, non scegliere arbitrariamente tra i valori fondamentali, non avere preferenze arbitrarie nei confronti delle persone, non assolutizzare i propri progetti ma anche agire con impegno, dare una limitata rilevanza alle conseguenze, rispettare ogni valore fondamentale in ogni atto, rispettare le richieste del bene comune e seguire la propria coscienza.

Come si può notare, non si tratta tanto di principi logici, quanto piuttosto di valori interni all'uso della ragionevolezza quand'essa è già attratta dal fine e cerca di dirigere l'azione verso la partecipazione ai beni fondamentali. In questo senso si può dire che queste esigenze sono incorporate nella stessa legge naturale, la cui conoscenza non è un atto di apprensione speculativa, ma l'inizio dell'azione che si dirige verso il fine, strutturandosi convenientemente.

Le cause dell'immoralità devono ricercarsi nell'uso erroneo di questi modi di agire moralmente qualificati con la conseguente irragionevolezza dell'azione umana. In questo modo è possibile difendere l'oggettività dei giudizi morali, resistendo ad ogni rigurgito volontarista. Tuttavia il passaggio dal bene premorale a quello morale richiede un'ulteriore giustificazione. Infatti, se i beni umani fondamentali sono incommensurabili, non c'è ancora un fine aggregativo che consenta di dirigere l'azione morale verso un obiettivo unitario. Se tutti i valori fondamentali sono degni di essere perseguiti allo stesso modo, in base a quale criterio scegliere sul piano morale? Le sole esigenze della ragionevolezza pratica non bastano a causa del loro carattere formale. Occorreranno dei fini morali in senso stretto, da cui trarre delle norme morali generali. Per questo i sostenitori della teoria neoclassica parlano di un «primo principio della moralità».

Il primo principio della ragion pratica proibisce l'insensatezza dell'azione, ma non impedisce la sua possibile irragionevolezza. Ma la richiesta della morale è più forte della semplice sensatezza, essa postula la piena ragionevolezza, cioè la piena realizzazione della ragion pratica in tutti i suoi aspetti fondamentali e in tutte le sue esigenze basilari.

La scelta immorale è sempre una restrizione degli orizzonti della ragione. Il primo principio della moralità consiste, invece, nello scegliere e volere solo quelle possibilità di azione che sono compatibili con la realizzazione umana inte-

grale⁵⁰. Il contrassegno dell'immoralità risiede, infatti, in una volontà diretta a danneggiare direttamente, cioè a sacrificare, uno dei beni umani fondamentali. La morale sorge dall'esigenza della pienezza di realizzazione della fioritura umana, cosa ancora non esplicita a livello premorale.

La morale è l'impresa volta a realizzare con pienezza e in modo unitario i beni umani. Si tratta di un'impresa difficile, perché i primi principi della vita pratica non offrono di per sé unità organica all'azione e in più vi sono le passioni, che operano in senso restrittivo e limitante nei confronti della ragione. Di fronte all'esigenza della piena realizzazione umana i principi della legge naturale acquistano «forza morale», dovendo essere applicati ad ambiti definiti di progetti, disposizioni o azioni particolari. Essi si trasformano in «norme morali», che derivano dal primo principio della moralità e vanno dalle più generali a quelle più particolari. Qui bisogna collocare in senso stretto il dovere morale.

Le norme morali non sono evidenti, così come i primi principi della legge naturale. Esse debbono essere argomentate, derivando dai principi evidenti, si deve cioè poter dimostrare che esse sono conclusioni del ragionamento morale. Quindi bisognerebbe identificare le norme morali con le *conclusiones* tratte dai primi principi della legge naturale.

L'intento è, dunque, quello di mostrare che lo sviluppo della vita pratica richiede una progressiva messa a fuoco delle istanze del dover essere dell'azione umana, protesa ad abbracciare tutta la complessità e pienezza del bene. L'ideale della piena fioritura umana non è altro che l'apertura delle scelte umane alla partecipazione dei beni fondamentali. La morale è l'opera d'applicazione dei beni fondamentali come guida concreta delle scelte libere. Il richiamo alla pienezza della fioritura umana non deve intendersi come un progetto ben definito e circoscritto, poiché i valori fondamentali hanno un'apertura illimitata.

Questo passaggio dai beni umani in generale a quelli morali in senso stretto è uno degli aspetti più problematici di questa dottrina. Ci si aspetterebbe, infatti, che fossero le finalità proprie

⁵⁰ Questa è la formulazione del primo principio della moralità: «in voluntarily acting for human goods and avoiding what is opposed to them, one ought to choose and otherwise will those and only those possibilities whose willing is compatible with a will toward integral human fulfillment». Grisez-Boyle-Finnis, *Practical Principles...*, p. 128.

dell'essere umano a costituire una sorta di filtro delle possibilità dell'azione umana. Ma, se così fosse, risorgerebbe l'importanza della natura umana come normativa dal punto di vista morale. Il parlare di pienezza della fioritura umana diventa così problematico ed ambiguo. Essa, in mancanza di una «natura umana», deve intendersi come coincidente con la pienezza della ragionevolezza pratica, che è ad apertura illimitata. Si potrà, dunque, sempre dimostrare che essa soffre qualche restrizione e, conseguentemente, dedurre l'esistenza di una norma morale.

Poiché la morale non offre un filtro sufficiente, l'assolutezza dei valori fondamentali si traduce senza intermediazione nelle norme morali. Finnis è uno dei sostenitori della tesi degli assoluti morali, cioè di norme inderogabili in ogni circostanza⁵¹. C'è infatti il divieto generale di fare il male per conseguire il bene e questo non si può che condividere. Ma, quando non si distingue più tra beni superiori e beni inferiori, perché i valori fondamentali sono incommensurabili, allora il mondo pratico, inizialmente privo di norme morali, improvvisamente si popolerà di divieti. E' evidente qui la stretta connessione tra la possibilità di distinguere i vari gradi del bene e il radicamento della legge naturale nella natura umana.

C'è ancora un'ulteriore osservazione che vorremmo aggiungere a proposito di questa concezione della normatività. Finnis giustamente insiste sul fatto che il concetto di obbligo in Tommaso non debba intendersi come imperativo, si tratta invece di sottolineare che la legge è fondamentalmente una guida dell'azione e una necessità razionale. Ed è infatti ciò che si verifica nella fase premorale della vita pratica. Ma allora perché ritornare a concepire la normatività morale come precipuamente concentrata sull'imposizione di un dovere? Cosa c'è di diverso tra le direttive pratiche generali e le norme morali in senso proprio se non la «forza» impositiva, foss'anche quella della ragione?

4.7. Il problema del fine ultimo

L'ultimo punto da discutere riguarda il problema dei fini. La realizzazione umana integrale non è concepita come un bene fondamentale tra gli altri e neppure come una sorta di bene superiore inclusivo di tutti i beni. Essa è un *ideale*, la cui attrattività

⁵¹ Cfr. J. Finnis, *Gli assoluti morali. Tradizione, revisione & verità*, trad. di A.M. Maccarini, Ares, Milano 1993.

dipende da tutte le ragioni per agire che sono moralmente giustificate. Esso può anche considerarsi come un fine ultimo, non già in quanto è fornito di un contenuto proprio, ma perché è il pieno compimento di tutte le richieste della ragion pratica. In questo senso è un ideale mai raggiunto compiutamente, di cui la felicità è un'espressione significativa.

Se la pienezza umana è l'oggetto ultimo della buona volontà, non è la ragione ultima dell'azione, poiché solo i beni fondamentali lo sono. Qui è da notare che appare per la prima volta in modo significativo il termine «volontà» in relazione all'ideale della pienezza umana, che non a caso è il primo principio della morale. Solo i beni fondamentali, incommensurabili tra loro, sono i fini ultimi. Né vi è qualche bene intellegibile che unifichi tutta la bontà dei beni fondamentali. Quindi vi sono tanti fini ultimi.

Hobbes, che ha combattuto il concetto stesso di fine ultimo, resterebbe sconvolto nell'apprendere che non è uno solo, ma ve ne sono tanti quanti sono i valori fondamentali.

Si deve anche escludere che Dio possa essere considerato come il fine ultimo delle persone umane nel senso della ragione ultima per agire. L'argomento principale è che, data la differenza radicale tra la natura umana e quella divina, le persone umane non possono trovare in Dio l'ultimo fine a cui tendere senza cessare di essere umane. Ovviamente si rifiuta ogni desiderio naturale di vedere Dio. Le persone umane considerate per la loro natura non sono fatte per Dio, ma solo per la realizzazione umana⁵².

Certamente si potrà ritenere (e su questo punto le direzioni dei singoli sostenitori della teoria neoclassica divergono) che la capacità della volontà umana non si lasci racchiudere dai beni fondamentali presentati come fini dalla ragione e che questi ultimi siano partecipazione della bontà divina. Questo è legittimo e ha anche qualche fondamento di ragionevolezza, ma in ultima istanza dipende dalla fede, che è un dono di Dio.

Credo che a questo punto tutti i nodi vengano al pettine. Questa morale, segnata fin dalle radici dalla ragione, deve ora chiamare in causa la volontà. La ragione sembra più limitata della volontà, che si estende oltre i beni fondamentali offerti come fini

⁵² Grisez-Boyle-Finnis, *Practical Principles...*, p. 134.

dalla ragione e, quindi, oltre la stessa pienezza della realizzazione umana. Questa non mi sembra una buona interpretazione di Tommaso. D'altronde i sostenitori della teoria neoclassica sanno bene che a proposito del problema del fine ultimo la loro concezione si discosta da Tommaso. Se la volontà è un appetito razionale, allora si estende fino dove arriva la ragione. Se essa è attratta dai beni che la ragione le presenta come fini, allora non può parlarsi di una capacità della volontà che trasbordi quella della ragione.

5. Osservazioni critiche finali

Il fatto che questa interpretazione della dottrina etica di Tommaso si trovi in difficoltà proprio intorno al concetto di fine ultimo esige alcune osservazioni critiche.

Credo che il carattere conclusivo del fine non indichi per Tommaso (come, d'altronde, anche per Aristotele) soltanto l'inderivabilità e la definitezza del fine, ma anche il suo carattere perfettivo, che è male inteso se interpretato come «ideale». Non è un caso se la *Prima Secundae* si apre con un discorso sulla felicità.

E' vero che l'iniziativa principale spetta all'intelletto pratico, che presenta alla volontà dei valori fondamentali. Ma bisogna anche aggiungere che questi valori attraggono anche perché sono perfettivi dell'essere umano. La dimensione pratica non è solo un'opera da compiere, ma anche un essere da realizzare. Se non teniamo presente quest'aspetto fin dal primo momento della vita pratica, non ne comprendiamo l'esatta configurazione. Ma per questo si richiede che la volontà, in quanto appetito razionale, sia chiamata in causa congiuntamente all'intelletto pratico. La loro compresenza indica che non siamo una macchina che percepisce valori, ma esseri che sono attratti dai valori per la loro stessa realizzazione.

McInerny ha notato che, seguendo la linea di pensiero della teoria neoclassica, la dimensione dell'*agire* sembrerebbe restare in secondo piano rispetto a quella del *fare*. I valori fondamentali potrebbero assumere la configurazione delle idee platoniche se fossero sganciati dalla perfezione della natura umana.

La giusta preoccupazione di evitare la fallacia naturalistica ha condotto questi autori ad allontanare il più possibile la normatività dalla natura umana. Non è qui il caso di ripercorrere fino a che punto una concezione essenzialista, propria della neoscolastica,

abbia allontanato dal prendere in considerazione la natura come fondamento della morale. Tuttavia non credo che, se si vuole restare nell'ambito della concezione aristotelica e tomasiana, si possa fare a meno del riferimento alla natura, anche se opportunamente considerata.

L'intento centrale dell'etica tomasiana è, infatti, quello di mostrare che alla radice della vita morale v'è questo arduo incontro tra il bene in sé e il bene per me e che la «natura umana» ha come suo fine ultimo il raggiungimento del bene in sé. Direi in più che il percorso di Tommaso sembra andare in senso opposto a quello della teoria neoclassica. Egli non prende l'avvio dal bene in sé, cioè dai valori fondamentali, per poi calarli nella vita umana e nel problema della sua realizzazione. Al contrario parte dall'amore di sé, che è la radice e la regola di ogni altro amore⁵³, perché il proprio essere è il primo bene che il desiderio del bene incontra. Dal modo in cui ci rapportiamo al nostro primo bene deriverà anche l'atteggiamento nei confronti degli altri beni. L'amore con cui si ama se stessi è la forma e la radice dell'amicizia. L'amore che abbiamo verso gli altri consiste nel volere per loro quei beni che desideriamo per noi⁵⁴.

Con questo voglio dire che tutti i valori fondamentali debbono essere interpretati in questa luce dell'amore di sé. Ma esso non deve intendersi come «amor proprio». L'amore di sé esige che si vada oltre l'amor proprio in quanto implica un certo distacco da sé.

Nel libro settimo dell'*Etica Eudemia* Aristotele ha notato che l'uomo è in un certo senso simile a sé e che, perciò, si può dire che è amico di se stesso. Ma essere una sola cosa con se stessi in senso riflessivo è possibile solo sulla base di un certo distacco. Così bisogna anche intendere Nietzsche quando dice che l'amore di sé è la sorgente prima della morale ed il primo passo della sua «genealogia».

Nell'amore di sé, e attraverso esso, è la natura che in certo qual modo entra nella morale e rende l'opera dell'intelletto non già l'apprensione di fini separati nella loro isolata normatività, ma un compito dotato di un senso unitario e perfettivo, che è imprescin-

⁵³ *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a. 3.

⁵⁴ *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 4.

dibile per bene intendere la problematica tomasiana del fine ultimo.

Queste conclusive osservazioni dovrebbero indurre a riconsiderare tutto il percorso della ragion pratica fin dalle sue battute iniziali. Il punto cruciale è sempre quello del modo d'intendere la conoscenza pratica. Forse l'ipoteca pesante della fallacia naturalistica ha spinto i sostenitori della teoria neoclassica verso un'interpretazione delle relazioni tra conoscenza speculativa e conoscenza pratica che non mi sembra del tutto corrispondente agli intenti di Tommaso e anche alla verità delle cose. L'indipendenza della ragion pratica da quella speculativa viene resa sulla base dell'analogia tra processi separati. Ma ciò è possibile perché è sempre lo stesso intelletto che conosce⁵⁵.

Il noto principio per cui «intellectus speculativus fit per extensionem practicus»⁵⁶ dice qualcosa di più del mero parallelismo. Esso dice che, se è vero che la ragion pratica ha propri principi, che si strutturano in modo analogo a quelli della ragione teoretica, tuttavia con la nozione di bene si aggiunge qualcosa che non c'è nella conoscenza puramente speculativa, cioè l'elemento dell'attrazione da parte dell'essere, che a sua volta pone l'intelletto in rapporto con l'appetizione e con il desiderio⁵⁷.

E' giusto sottolineare che è lo stesso intelletto a diventare un principio attivo e a conservare il suo primato sulla volontà e, tuttavia, questo intelletto appare ora più legato alla natura umana e ai suoi fini propri di quanto non lo sia quello speculativo⁵⁸. Il richiamo alle inclinazioni naturali⁵⁹, comunque le si voglia intendere, significa che l'intelletto nella sua funzione pratica conosce

⁵⁵ Lo stesso principio di non contraddizione non è completamente assorbito dal primo principio della ragion pratica e conserva ancora un ruolo anche nell'ambito della conoscenza pratica.

⁵⁶ *De Anima*, III, cap. 10; v. anche *De Veritate*, q. 2, a. 8.

⁵⁷ Per questa critica a Finnis cfr. R. McInerny, *Aquinas on Human Action*, The Catholic University of America Press, Washington (D.C.) 1992, pp. 184-192.

⁵⁸ Cfr. M. Labourdette, *Cours de théologie morale. De la loi (Prima Secundae, qq. 90-108)*, testo dattiloscritto, pp. 42 ss.

⁵⁹ «Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet *naturalem* inclinationem, ratio *naturaliter* apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria ut mala et vitanda». *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2. Qui è da notare la corrispondenza (che non è né identità, né derivazione naturalistica) tra la natura

dal punto di vista antropologico, cioè dall'interno dell'impresa della realizzazione della natura umana. Altrimenti perché mai dovremmo considerare i beni fondamentali beni «umani»? Ma al contempo, in ragione della comunanza che la natura umana ha con tutti gli altri esseri secondo i gradi dell'essere (e in questo senso quelli della legge naturale sono *principia communissima*), il bene umano comunica con il bene di tutti gli esseri, cioè con la bontà ontologica, e la persona umana è il punto di concentrazione di tutta la creazione.

In conclusione, c'è però da notare che, nonostante queste difficoltà teoriche, alla teoria neoclassica della legge naturale va riconosciuto il grande merito di avere rivitalizzato sia il dibattito interno tra gli interpreti della filosofia morale di Tommaso, sia il dialogo tra di essa e le opposte posizioni dell'etica contemporanea.