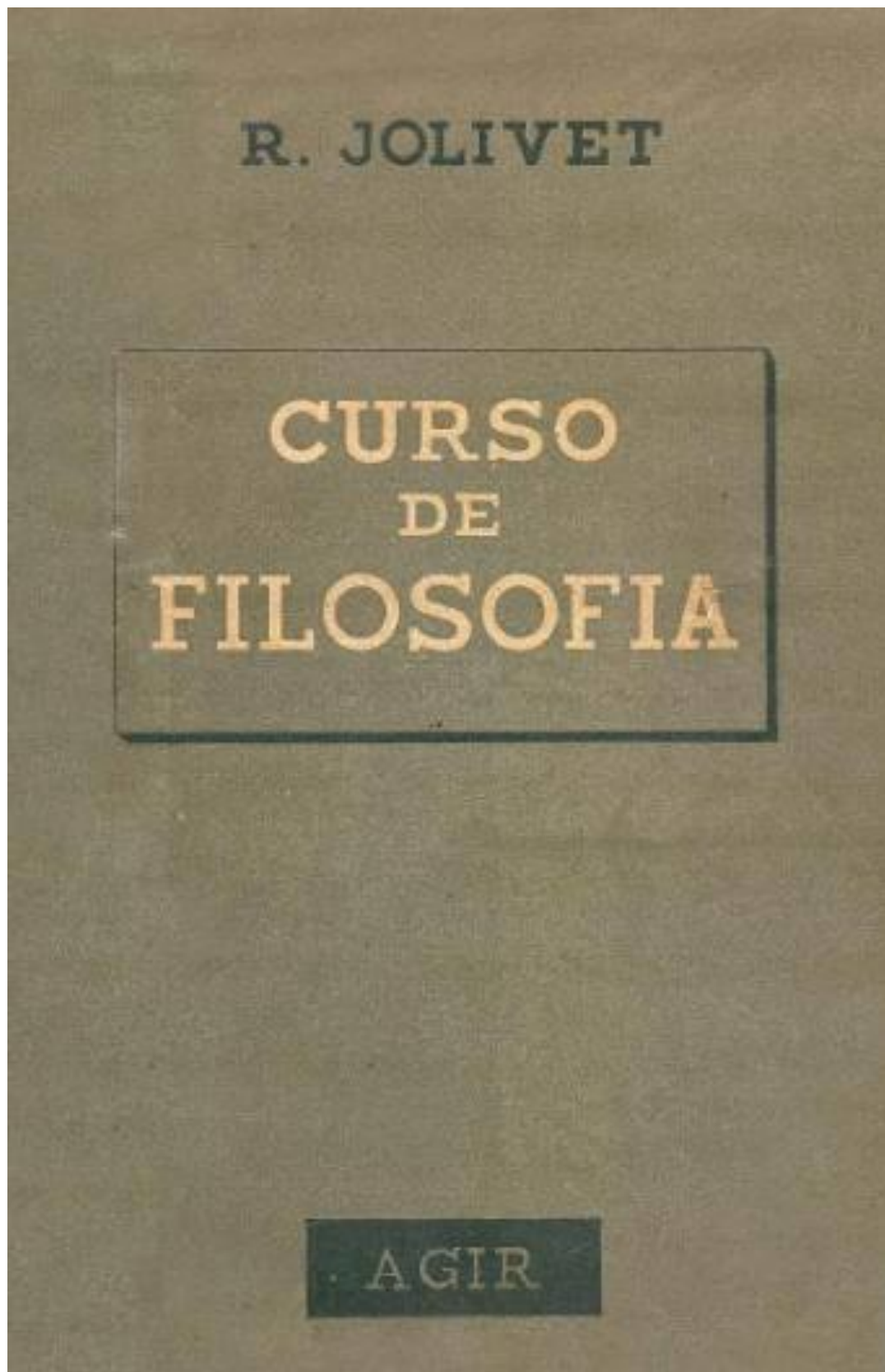


Edizione elettronica a cura di Totus Tuus Network - 2009



Régis Jolivet

Trattato di Filosofia

MORALE

Tomo 1 – MORALE GENERALE

Titolo originale dell'opera:
Traité de philosophie

EMMANUEL VITIE - Éditeur - Lyon - Paris
Traduzione italiana di
F. Mattinelli e di A. Pellizzari
La revisione e l'adattamento della edizione italiana
e alcune note sono dovute al prof.
Giuseppe Mattai

Nihil obstat
Sac. Tullio Goffi
Brixiae, 13-VI-1960

Imprimatur
t G. Bosetti Ep. Hipp.,
Vie. Gen. Brixiae, 14- VI-1960

Piano dell'opera:

Vol. I	LOGICA
Vol. II	COSMOLOGIA
Vol. III	PSICOLOGIA
Vol. IV	METAFISICA (in 2 tomi)
Vol. V	MORALE (in 2 tomi)

INDICE ANALITICO

Introduzione	5
Art . I - OGGETTO DELLA MORALE - Il fatto morale - Scienze morali e filosofia morale - Gli atti umani - Definizione della morale	
Art . II - NATURA DELLA MORALE - La morale come scienza La scienza morale - L'empirismo morale - I principi della scienza morale - Le «morali scientifiche» - La morale come scienza pratica - La nozione di scienza pratica	
Divisione della scienza pratica - Arte e prudenza - La morale come sapere filosofico - La filosofia morale - La morale naturale - Metodo e divisione	

LIBRO PRIMO

MORALE GENERALE

CAP . I - IL FINE ULTIMO.....	36
Art . I - ESISTENZA DEL FINE ULTIMO. Il determinismo del fine - Finalità dell'attività umana - La conoscenza del fine Il fine ultimo - Necessità di un fine ultimo - Unicità - La determinazione mediante il bene	
Art . II - IL FINE ULTIMO SOGGETTIVO. Il bene e la felicità - La perfezione sentita e gustata - Natura della beatitudine - La moralità della felicità - Coincidenza del bene e della felicità - Il punto di vista kantiano - Felicità e obbligo	
Art . III - IL FINE ULTIMO OGGETTIVO. Le condizioni generali del sommo bene - Il concetto del sommo bene - La perfezione della natura umana - La natura concreta del sommo bene - Insufficienza dei beni finiti - Dio, sommo bene dell'uomo - Le teorie morali - Teorie edonistiche Teorie volontaristiche - Teorie razionalistiche	
CAP. II - LE LEGGI DELL'ATTIVITÀ MORALE.....	71
Art . I - LA LEGGE IN GENERALE. Definizione - La regola dell'ordine - Il concetto di legge - L'effetto della legge Divisione - La legge naturale - La legge positiva	
Art . II - LA LEGGE NATURALE. Concetto - Legge eterna e legge naturale - Principi della legge naturale - Esistenza - Le basi del diritto naturale - Il positivismo morale - Proprietà della legge naturale - L'universalità - L'immutabilità	

Art . III - LA LEGGE POSITIVA. Natura della legge positiva Concetto - Relazione col diritto naturale - Caratteri delle leggi positive - Le leggi penali - Il costume

CAP . III - IL DOVERE E IL DIRITTO.....100

Art . I - IL DOVERE. Concetto - Definizione - Divisione - I conflitti tra doveri - Natura del conflitto - Norme per la soluzione - Il giudizio prudenziale - Il fondamento dell'obbligazione morale - La ragione umana autonoma - La volontà intelligibile - La morale di Kant - Critica - La volontà sociale - La creazione dei valori - .

Art . II - IL DIRITTO. Concetto - Definizione - Il soggetto del diritto - Il termine e il titolo del diritto - Le proprietà del diritto - Inviolabilità, coattività, limitabilità - Le diverse specie di diritto - In ragione della legge, del soggetto, del titolo immediato dell'obbligazione - I conflitti di diritti Natura del conflitto - Norme per la soluzione - Correlazione tra diritto e dovere - Relazione degli uomini con Dio - Relazione degli uomini tra loro - Il fondamento del diritto - La forza - L'interesse - La coscienza collettiva Pressione sociale e aspirazione

CAP . IV - GLI ATTI UMANI.....140

Art . I - L'ATTO UMANO IN QUANTO VOLONTARIO. Natura di ciò che è volontario - Condizioni dell'atto volontario - Divisione - I gradi di volontarietà - Ostacoli immediati Ostacoli remoti

Art . II - L'ATTO UMANO IN QUANTO MORALE. La moralità oggettiva - Natura della moralità oggettiva - Elementi della moralità oggettiva - La moralità soggettiva - Natura della coscienza morale - Regole della coscienza - Valore della coscienza morale

Art . III - PROPRIETÀ DEGLI ATTI MORALI. La responsabilità Concetto - La sanzione - La virtù e il vizio - Natura della virtù e del vizio - Teorie sulla virtù - Le virtù cardinali in generale - Le virtù cardinali in particolare I vizi

INTRODUZIONE (1)

1 - I termini morale ed etica derivano dalle parole rispettivamente latina e greca che indicano i costumi (*mores*, ***). Donde viene a essere definito l'oggetto materiale della morale: se si tratta di scienza relativa ai costumi o alla condotta morale dell'uomo. In questo caso, tuttavia, meno che in altri, una definizione per mezzo dell'oggetto materiale non potrebbe bastare: occorre sapere sotto quale aspetto conviene, in morale, considerare i costumi dell'uomo. Perciò dobbiamo innanzi tutto cercare di determinare, con la massima precisione possibile, l'*oggetto formale* proprio e la natura della morale o etica, così come il metodo richiesto da questo oggetto (2).

ART. I - Oggetto della morale

§ 1 - *Il fatto morale*

A. SCIENZE MORALI E FILOSOFIA MORALE

1. - *Le scienze dei fatti morali*. Abbiamo parlato, in Logica, di un gruppo di scienze chiamate talvolta «scienze morali» (o umane) e definito come riguardanti le diverse manifestazioni dell'attività umana, in quanto tale, individuale o collettiva che sia (196-199). Di fatto, l'espressione «scienze morali» è alquanto impropria, poiché se vuole indicare ciò che si riferisce all'uomo, in

1) Cfr. ARISTOTELE:, *Eth. ad Nic.*, I, cap. VI, II43 b, II-13 (ed. crit. Carlini, Bari, 1913) - S. TOMMASO, *Eth.* I, lect. 1 e 2; Ia, q. 1, a. 5, 7, 12, 14; q. 14, a. 16; I.a II.a, q. 26, a. 26-28; *De Veritate*, q. 3, a. 3 e 4; *In Boethium de Trinitate*, q. 5, a. 1 (ed. Taurinensis, fin. 37 voll., Torino, 1895 sgg.) - GIOVANNI DI S. TOMMASO, *Ars logica*, 2a p., q. 1, a. 4 (*Cursus philosophicus*, 1a ed., Torino, 1948, I). - SERTILLANGES, *La Philosophie morale de saint Thomas*, Parigi, 1942. - P. JANET, *La Morale*, Parigi, 1874. - M. BLONDEL, *L'action*, Parigi 1893; nuova ed., 1936-37, cfr. tr. it., Torino, 1950. - RAUH, *L'expérience morale*, Parigi, 1903. - DEPLOIGE, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Parigi, 1911. - H. DEHOVE, *Mélanges sociologiques*, Lilla, 1931. - J. MARITAIN, *La Philosophie chrétienne*, Parigi, 1933, pp. 100-166; *Science et sagesse*, Parigi, 1935, pp. 227-386. - DEMAN, *Organisation du savoir moral*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 1934, pp. 258-280. - Y. SIMON, *Critique de la connaissance morale*, Parigi, 1934. - A. VALENSIN, *Traité de Droit naturel*, t. I, Parigi, 1922; SOLOVIEV, *La justification du bien*, Parigi, 1939, pp. 1 - 134. N. HARTMANN, *Ethik*, Berlino, 1935, pp. 1-64; PRADINES, *Critique des conditions de l'action*, Parigi, 1925. - J. LECLERQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Lovanio, 1954. - Fondazione della morale, Atti del V Convegno di Gallarate (1949), Padova, 1950. - G. MADINIER, *La conscience morale*, Parigi, 1956. - Aug. Guzzo, *La Moralità*, Torino, 1950.

2) Le cifre in neretto all'interno del testo, precedute dalle cifre romane I, II, III e IV, rimandano ai numeri marginali, dei volumi precedenti (I: *Logica*; II: *Cosmologia*; III: *Psicologia*; IV: *Metafisica*). Le cifre senza indicazione di tomo rimandano ai numeri marginali del presente volume.

quanto agente ragionevole e libero, essa tuttavia fa astrazione da ogni determinazione dei fenomeni umani dal punto di vista del bene e del male, vale a dire che essa astrae precisamente dal punto di vista morale, allo scopo di conservare tutta la generalità richiesta perché possa applicarsi a tutte le discipline comprese nel gruppo (psicologia e sociologia, economia, morale e politica, storia).

È evidente, quindi, che la nozione di «morale» dovrà essere precisata ogni volta che vorremo definire sotto quale aspetto particolare consideriamo le attività propriamente umane. Da questo punto di vista, dicevamo, bisogna distinguere *due grandi categorie di scienze morali: le scienze morali teoriche*, che sono *scienze di fatti* e studiano l'uomo, individuale o collettivo, quale egli è (psicologia, sociologia, geologia umana, storia), *le scienze morali pratiche*, o scienze morali propriamente dette, che si presentano come *scienze normative*, vale a dire che mirano a definire le leggi alle quali deve conformarsi l'attività umana: tali sono la morale e la politica.

2 - 2. LA MORALE, SCIENZA NORMATIVA - Per il momento dobbiamo attenerci a definizioni nominali. In conseguenza, dando la morale come scienza normativa, non intendiamo pregiudicare nulla di ciò che dovremo stabilire in seguito, ma soltanto partire dalla nozione comune della morale come scienza specificamente distinta dalle scienze puramente speculative. Ora noi constatiamo che la morale così considerata comporta i seguenti aspetti che formano quello che possiamo chiamare «il fatto morale».

a) *Analisi della coscienza morale*. Il fatto morale, alla analisi, rivela tutto un complesso insieme di elementi razionali (giudizi), affettivi (sentimenti) e attivi (volontà).

I *giudizi* precedono e seguono l'atto morale. Prima dell'atto, essi enunciano (in dipendenza dal giudizio universale «è evidente che bisogna fare il bene ed evitare il male») che un dato atto è buono o cattivo e deve (o può) essere posto, oppure deve essere evitato. Dopo l'atto, la coscienza approva o biasima, a seconda che l'atto compiuto è giudicato buono o cattivo; essa valuta in conseguenza l'aumento o la diminuzione del valore morale dell'agente e la ricompensa o il castigo meritati per il compimento del bene o del male; essa enuncia l'obbligo di riparare il danno causato ad altri o il diritto di ottenere per sé le soddisfazioni richieste dalla giustizia. Questi giudizi pongono in opera, come si vede, numerosi *concetti*: concetti di bene e di male, di dovere e di obbligo, di responsabilità, di merito e di demerito. di sanzione, di diritto e di giustizia.

I *sentimenti morali* comportano, prima dell'atto, l'attrattiva per il bene e la ripugnanza per il male, il rispetto per il dovere e di conseguenza la simpatia e l'ammirazione, l'antipatia e il disprezzo per la buona o la cattiva condotta altrui. Dopo l'atto, la coscienza conosce sentimenti di gioia per il dovere compiuto, o di scontentezza e insoddisfazione per il dovere violato. Questa insoddisfazione di sé si manifesta in tre modi: con la *vergogna* prodotta dalla vigliaccheria di fronte al dovere e dallo scadimento che ne risulta; con il *rimorso* o rimprovero della coscienza di aver violato l'ordine che essa ha pronunciato (quando non vi

è stata violazione d'un ordine formale della coscienza o anche quando l'atto è stato involontario, la coscienza prova, non rimorso, ma rimpianto); infine con il *pentimento* che comporta l'accettazione del castigo destinato a riparare la mancanza, e la risoluzione di evitare di fare il male in avvenire.

Gli *elementi* attivi consistono nei diversi atti di volontà che intervengono in funzione del fine (volontà efficace di realizzare tale fine), in funzione dei mezzi da scegliere (elezione), in funzione dell'esecuzione (volere che mette in opera le facoltà richieste).

b) *Specificità del fatto morale*. Ciò che caratterizza la coscienza morale ora analizzata, e la distingue in modo assoluto dalla coscienza psicologica, che è pura e semplice apprensione dei fatti interiori, è che essa si comporta come un *legislatore* e un *giudice* e non come un semplice testimonio, che essa *decide ciò che deve essere fatto* in ogni caso, e che è *essa stessa dominata da un ideale di moralità*, in rapporto al quale essa dichiara la responsabilità del soggetto morale.

c) *Universalità del fatto morale*. Il fatto morale è universalmente nell'umanità e caratterizza la specie umana. Ciò evidentemente non significa che la condotta umana sia sempre e necessariamente conforme alle leggi della morale, ma solo che *dovunque e sempre, gli uomini hanno ammesso l'esistenza di valori morali, distinti dai valori materiali, e si sono riconosciuti sottomessi a leggi morali, distinte dalle leggi fisiche* e enuncianti un ideale di condotta. Perciò, rinunciare a tali nozioni equivarrebbe a rinunciare all'umanità e scendere al livello del bruto privo di ragione.

B. GLI ATTI UMANI

3 - Possiamo adesso precisare sotto quale aspetto la morale considera il suo oggetto, che è l'uomo, e di cui essa condivide lo studio con il gruppo delle «scienze umane», vale a dire definire quale è, in questo soggetto, l'oggetto proprio della morale, che la specifica come scienza distinta e autonoma.

1. OGGETTO MATERIALE: GLI ATTI UMANI - Si distingue fra atti dell'uomo e atti umani. Gli *atti dell'uomo* sono *tutti gli atti, volontari o no, compiuti dall'uomo*: digerire è un «atto dell'uomo» allo stesso titolo che ragionare e amare. Gli *atti umani* sono *gli atti che l'uomo compie per mezzo della sua volontà libera*: così amare e ragionare, ma non digerire. La morale si applica ai soli atti umani, vale a dire ch'essa considera l'uomo solo in quanto egli è padrone dei suoi atti. *Tutto ciò che si trova fuori del dominio della libertà, si trova (almeno direttamente) fuori del dominio della morale*.

2. OGGETTO FORMALE: LA MORALITÀ - Non basta, tuttavia, assegnare gli atti umani alla morale poiché ciò non la distinguerebbe dalla psicologia o dalla sociologia che pure considerano (quantunque non esclusivamente) le attività libere dell'uomo. Specifica formalmente la morale il fatto che essa

studia gli atti umani *dal punto di vista della moralità*, vale a dire dal punto di vista della loro conformità o della loro non-conformità alla regola ideale della condotta umana, o, in generale, *dal punto di vista del loro valore relativamente al fine ultimo dell'uomo*. La psicologia e la sociologia fanno astrazione da questo punto di vista e considerano le attività umane non nelle loro condizioni di diritto, ma soltanto nelle loro condizioni di fatto e nella loro costituzione empirica.

§ 2 - Definizione della morale

4 - I filosofi hanno proposto numerose definizioni della morale, secondo le concezioni ch'essi si fanno della natura e dei fini di questa scienza. Discuteremo queste concezioni e le definizioni che ne dipendono. Possiamo osservare tuttavia che tutte, per differenti che siano, si sforzano di enunciare gli elementi essenziali di ciò che abbiamo chiamato *il fatto morale*, riservandosi di fornirne spiegazioni e giustificazioni diverse. Di conseguenza qui dovremo apprezzare queste definizioni soltanto come *espressioni del fatto morale*, cui tutte implicitamente si riferiscono.

1. DEFINIZIONI INADEGUATE

a) *La morale, scienza dell'uomo*. Viene comunemente attribuita a PASCAL la definizione della morale come «scienza dell'uomo». Si possono subito vedere i difetti di questa formula, che è troppo larga, poiché si applica ugualmente alla psicologia e alla sociologia, e tralascia di notare il carattere *pratico* della morale.

È in un certo senso ingiusto di rimproverare a PASCAL d'aver definito la morale come «scienza dell'uomo», poiché, con questa formula, PASCAL intende semplicemente opporre le «scienze astratte» (fisica e geometria) alla scienza concreta per eccellenza, che è la morale, e ch'egli chiama sommariamente, senza preoccuparsi del rigore tecnico, «lo studio dell'uomo» (3), come la chiama altrove, con un termine che verrà poi ripreso dal 'positivismo morale (cosa che PASCAL detesta più di tutte), la «scienza dei costumi» (4).

3) *Pensées*, ed. Brunschvicg, n. 144: «Avevo trascorso molto tempo nello studio delle scienze astratte e il poco di conoscenza che se ne può trarre mi aveva disgustato. Quando ho cominciato lo studio dell'uomo, ho visto che queste scienze astratte non sono proprie dell'uomo, e che io, penetrando in esse, mi sviavo dalla mia condizione più che non gli altri che le ignoravano. Ho perdonato agli altri di averne scarsa conoscenza. Ma credevo almeno di trovare molti compagni nello studio dell'uomo, poiché è lo studio che gli è veramente proprio. Mi ero ingannato: sono ancora meno di quelli che studiano la geometria».

4) *Pensées*, n. 67: «La scienza delle cose esterne non mi consolerà della ignoranza della morale, nel momento del dolore; ma la scienza dei costumi mi consolerà sempre dell'ignoranza delle scienze esteriori».

Se si tratta di precisare queste designazioni della scienza morale, le *Pensées* dimostrano che, per PASCAL, *la morale è perfetta soltanto se è normativa*, nel senso più esatto della parola, vale a dire non solo fornisce i principi dell'azione, ma governa anche l'attività concreta dell'uomo.

5 - b) *La morale, scienza dei costumi*. I sociologi positivisti contemporanei (DURKHEIM, LÉVY-BRUHL) definiscono la morale come «scienza dei costumi». Questa definizione è ancora più vaga e inesatta della precedente, poiché a rigore indica soltanto una semplice descrizione positiva e sistematica dei costumi dell'uomo, da non confondersi con la morale: questa concerne il diritto, vale a dire ciò che deve essere, e non il fatto o ciò che è. *I costumi, come fatto, sono oggetto della sociologia (Ethologia) e non della morale*. Del resto questo è stato riconosciuto da DURKHEIM, quando ha fatto della morale una specie di tecnica che risulterebbe dalla sociologia, come le arti e le tecniche industriali risultano dalle scienze positive. Perciò, egli pensa, la morale divenuta la «scienza dei costumi quali devono essere», riceverà il carattere normativo che le conviene e la specifica.

Tuttavia c'è ancora molto da ridire su questa formula, che non è sufficiente a determinare il campo della morale: molte costrizioni e prescrizioni di natura sociale (mode, codici di convenienza, dell'onore, ecc.) mirano a formare o trasformare i costumi senza riguardare, per lo meno direttamente, l'ordine morale. Tale è il vasto campo della condotta umana che dipende dalla necessità inconscia e che è comandato dall'istinto, dalla tradizione o dall'adattamento spontaneo all'ambiente sociale. *Non v'è moralità propriamente detta che nella misura in cui la condotta si regola in funzione delle nozioni di bene e di male e mette in gioco l'affettività specificamente cosciente*. Non è minimamente richiesto di partecipare coscientemente a un ideale per avere dei costumi, ma c'è morale soltanto per un riferimento cosciente e volontario a un ideale di condotta. Possiamo così parlare di «costumi degli insetti» (FABRE), parliamo invece di moralità soltanto a proposito degli uomini (5).

c) *La morale, scienza della condotta umana*. Questa definizione è di SPENCER, che pensa che la morale è la scienza della condotta, in quanto questa ha per noi e per gli altri conseguenze buone e cattive (6). Ma, da un lato, *la morale, così definita, non si distingue dalle tecniche utilitarie* e rimane sprovvista di carattere normativo. Dall'altro lato, *le «conseguenze buone e cattive non coincidono con il bene e con il male* e il senso comune non manca di farne distinzione.

5) Cfr. G. THIBON, *Diagnostics*, Parigi, 1940, p. 156.

6) Cfr. H. SPENCER, *I fondamenti della morale evoluzionistica*, (in *Principles of Morality*, 2 voll., Londra, 1892-93, tr. it., 4a ed., Torino, 1946), cap. III: «La ragione ultima per continuare a vivere è soltanto quella di provare più sensazioni piacevoli che sensazioni sgradevoli [...]. Solo questa supposizione permette di chiamare rispettivamente buoni e cattivi gli atti che favoriscono o Contrastano lo sviluppo della vita».

6 - 2. DEFINIZIONI PER MEZZO DELL'OGGETTO FORMALE - Per ottenere una buona definizione della morale, bisogna includere in questa definizione al tempo stesso l'oggetto formale della scienza morale e il suo carattere normativo o pratico. Diremo dunque che *la morale è la scienza delle leggi ideali dell'attività libera dell'uomo, in quanto tale*, - o anche, in modo più esplicito, che *la morale è la scienza che tratta dell'uso che l'uomo deve fare della sua libertà per raggiungere il suo fine ultimo*. (6 bis)

Molte altre definizioni sono state proposte, anche valide, ma meno precise. Così è stata definita la morale come «la scienza del bene e del male», - «la scienza dei doveri e delle virtù», - «la scienza della felicità o del fine dell'attività umana», - «la scienza del destino umano». Queste formule hanno il difetto di non rilevare abbastanza il carattere essenzialmente normativo e pratico della morale e di sottolinearne troppo esclusivamente l'aspetto speculativo.

Art II- Natura della morale

7 - Dobbiamo ora precisare la natura della filosofia morale, vale a dire determinare tutto ciò che è assolutamente implicato nell'analisi del fatto morale e nella definizione con la quale ne abbiamo riassunto i dati essenziali. Dovremo dimostrare in che senso la morale è una scienza, - una scienza pratica, - e infine una scienza filosofica.

§ 1. - La morale come scienza

A. LA SCIENZA MORALE

1. L'EMPIRISMO MORALE

a) *Istinto, tradizione, esperienza*. Esiste una morale empirica come esiste una logica empirica. L'una e l'altra vengono praticate in virtù d'una sorta d'istinto, che non è che l'espressione spontanea della ragione naturale applicata all'ordine morale e all'ordine logico (**I, 34**). Su questo punto si sono fondati numerosi filosofi per contestare che la morale possa o debba essere una scienza autentica: essa si riporterebbe, adeguatamente, sia alla *coscienza morale*, determinante spontaneamente e come istintivamente, caso per caso, il bene e il male (J. - J. ROUSSEAU, REID), - sia alle regole morali che ci vengono trasmesse dalla *tradizione universale del genere umano* (DE MAISTRE, BONALD, LAMENNAIS) (7), - sia all'*esperienza morale o prova di sé per*

6 bis) Cfr. ROSMINI, *Antologia rosminiana*, Torino, 1955, I, pp. 341-452.

7) Il tradizionalismo può essere più ristretto, quale, ad esempio, lo propone BARRÉS (*Les Amitiés françaises*, IV): «Di per sé, la vita non ha senso. Se rifiutiamo la regola, quale che sia, che disciplinò i nostri padri e cui ci adatta la nostra struttura mentale, noi non abbiamo

opera di sé con la quale l'uomo prende coscienza, nell'esercizio stesso dell'azione, delle esigenze di una condotta conforme al suo vero bene (JAMES) (8)

Queste teorie implicano, il più delle volte, un *irrazionalismo fondamentale*, che abbiamo già incontrato in altri campi (IV, 89-91). Alcuni moralisti giungono fino ad affermare che non si può tentare di razionalizzare la morale senza distruggerla. J. J. ROUSSEAU e LAMENNAIS manifestano una opinione di questo genere (9). Recentemente è sembrato che F. BRUNETIÈRE riprendesse questo punto di vista. «È una psicologia superficiale, egli dice, quella che ha preteso erigere la certezza scientifica e razionale a tipo assoluto di ogni certezza, a danno della credenza. Si credeva di fondare sulla ragione la morale; invece non si è fatto che darla in balia allo scetticismo. Poiché è la credenza che ci rende socievoli, non la ragione; è la credenza che ci induce alla abdicazione personale al bene comune, e non la ragione; è la credenza la base della patria, nel suo fondamento «mistico», e non la ragione. Prova ne sia che se volete scuotere patria, famiglia società, fino nelle fondamenta, a quanto pare basta razionalizzarle». (*Discours de combat*, 1.a serie, 17a ed., Parigi 1908, p. 309). Dal punto di vista sociale e politico l'appello all'esperienza prende la forma dello *storicismo*, punto di vista familiare a COMTE e a MAURRAS. LABOULAYE, nella sua *Introduction à la Politique* (Garnier, pp. 14 e 15) ne dà una esposizione efficace: «Aristotele, ha approfittato della rivoluzione avvenuta nello spirito dei giuristi, dei pubblicisti, dei legislatori. Per rigenerare il mondo, i nostri padri si sono affidati a una nuova filosofia che li ha crudelmente ingannati. I suoi adepti non si sono mai potuti mettere d'accordo sui principi di quel diritto naturale che avrebbe rinnovato la faccia della terra. Non si è

alcuna ragione di scegliere una verità piuttosto di un'altra nel ricco scrigno dei sistemi. Non ci resta che giocare a testa e croce. Si vorrà invocare la fredda dea Ragione alla culla d'un orfano, o peggio, all'ospedale? Nutrice miseranda! Preferisco la morte a questa infatuata. In compenso, un bambino in cui si distinguono e si venerano le emozioni ereditarie, che si arricchisce con immagini nazionali e familiari, nel corso della sua vita, possederà nel suo fondo una solidità più forte di tutte le dialettiche, un terreno per resistere a tutte le infezioni, una credenza, cioè una salute morale».

8) Cfr. RAUH, *L'expérience morale*, Parigi, 1903, pp. 41-65: «Ogni credenza che sembri accettata solo come una conseguenza logica di un sistema più generale, per ciò stesso è sospettata». «Sono così squalificati, come maestri di vita, tutti i fabbricatori di sistemi, tutti coloro che cercano la credenza al di fuori di essa. L'onesto vuole l'evidenza attuale, quella che s'impone con la cosa stessa: *praesens evidentia*». P. 235: «Bisogna cercare la certezza in un adattamento immediato al reale, anziché dedurla da astratte ideologie».

9) Cfr. LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 4 voll., Parigi, 1817-25, t. II, 3a p., cap. I: «Quando sagliamo l'edificio delle nostre conoscenze, quando ne esaminiamo curiosamente la base, non troviamo che abissi, e dalle fondamenta dell'edificio scosso sorge il dubbio tenebroso [...]. Ecco perché la filosofia, che vuole tutto vedere e tutto comprendere, la filosofia che fa della ragione di ogni uomo il solo giudice di ciò che egli deve credere, finisce nello scetticismo universale, o alla totale distruzione della verità e dell'intelligenza».

mai stati tanto pazzi e temerari come quando ci si è appellati alla sola ragione. Dopo tanti scacchi cominciamo a capire che la storia è la vera scuola della politica. Per sapere quello che bisogna fare oggi e quello che possiamo aspettarci dal domani, la cosa più saggia è studiare la curva del passato di cui l'oggi e il domani non sono che i prolungamenti».

8 - b) *Limiti dell'empirismo*. Non intendiamo contestare la realtà e l'efficacia relativa della coscienza morale, né quella della tradizione, né quella dell'esperienza morale, che servono ad apprezzare, con sicurezza più o meno grande, il valore degli atti umani. Ma è certo da un lato, come meglio esporremo nello studio della coscienza morale, che la *coscienza* (o l'istinto morale) *non è sufficiente assolutamente e costantemente a regolare la condotta umana*, in particolare nei casi complessi, più di quanto la logica spontanea non sia sufficiente a districare i ragionamenti capziosi e risolvere le questioni difficili. Dall'altro lato, la *tradizione morale comporta parecchie incertezze*. Anche ammettendo ch'essa si pro-nunci sui grandi doveri della vita morale, essa non potrebbe dispensare, nel particolare della condotta, da un discernimento che può essere proprio soltanto di una scienza precisa e solida. Ma soprattutto, *essa rimane molto mista in sé e trasmette contemporaneamente il buono e il cattivo*, così che (come dimostravamo a proposito dell'argomento del consenso universale, (IV, 298), la tradizione, essa stessa, esige di essere giudicata e come filtrata dalla ragione. - Infine, *l'esperienza morale* reca certamente preziosi insegnamenti. Dimostreremo in seguito che la morale è una scienza pratica e che a questo titolo essa dipende eminentemente dall'esperienza (10). Si può anzi, dire con M. BLONDEL, che la morale è una «scienza della pratica», in quanto l'azione morale ci rivela, con le sue esigenze assolute, i fini ultimi della nostra natura razionale (11). Ma è anche certo che *l'esperienza morale si riferisce sempre al senso morale*, senza il quale essa non sarebbe niente di più che un insieme di fatti di natura e non di fatti morali. Essa suppone dunque, come del resto osserva espressamente M. BLONDEL (12), la realtà di un *ideale morale*, di cui

(10) Cfr. S. TOMMASO, I *Ethic.*, lect. 3: «Quae pertinent ad scientiam moralem maxime cognoscuntur per experientiam».

(11) Cfr. M. BLONDEL, *L'Action*, ed. 1893, p. XV: «Così, in mancanza di ogni discussione teorica, come pure nel corso di ogni investigazione speculativa sull'azione, mi si offre un metodo diretto e pratico di verifica: questo metodo unico per giudicare le costrizioni della vita e apprezzare le esigenze della coscienza è di concedermi semplicemente a tutto ciò che la coscienza e la vita esigono da me. Soltanto in questo modo manterrò l'accordo tra la necessità che mi costringe ad agire e il movimento della mia propria volontà; soltanto in questo modo, saprò se, in fin dei conti, posso ratificare, con un riconoscimento definitivo della mia libera ragione, questa necessità presupposta, e se tutto ciò che mi era parso oscuro, dispotico, cattivo, lo trovo chiaro e buono. Dunque, purché non si abbandoni questa retta via della «pratica» che si potrebbe abbandonare solo per inconseguenza, la stessa «pratica» contiene un metodo completo e prepara certamente una soluzione valida del problema che essa impone a ogni uomo».

essa rivela a poco a poco le esigenze alla coscienza, ma che, allo stesso tempo, la governa e la giudica.

9 - Abbiamo messo in rilievo, in *Metafisica* (IV, 92), quanto la posizione di M. BLONDEL differisca da quella di W. JAMES. Questo invoca, in morale come in logica, il *criterio del successo*, che è, come abbiamo notato, tra i più ambigui. Indubbiamente, la verità morale sarà rivelata o verificata dal successo, cioè, secondo l'espressione di James, dall'aumento del valore personale. Ma rimane da definire in che consista questo «valore personale», e ciò può farsi soltanto con un riferimento a una regola morale ideale della condotta umana. Altrimenti, il «successo» non qualificherà mai altro che una riuscita indifferente alle esigenze dell'ordine morale e talvolta anche assolutamente contraria alle regole della moralità (IV, 91).

Per quanto riguarda la *credenza* non si vede come potremmo opporla alla ragione, perché credere è ancora un atto della ragione (II, 448-450). Se la ragione discorsiva potesse soltanto giungere a distruggere le basi della morale e le fondamenta della società, se i principi dell'ordine morale e sociale potessero sperare di sussistere soltanto sfuggendo a ogni controllo razionale, il loro prestigio ne sarebbe assai compromesso. Il «cuore» ha indubbiamente le sue ragioni (PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg, n. 282), ma esse valgono soltanto nella misura in cui sono in qualche modo autenticate e giustificate dalla ragione.

Lo *storicismo* infine incontra le medesime difficoltà della teoria dell'esperienza morale. Poiché *se la storia potesse permetterci di trarre delle leggi dall'evoluzione sociale e politica, queste leggi non sarebbero mai altro che leggi positive* (vale a dire fatti generali), e non leggi morali. E anche converrebbe limitare accuratamente la portata e il valore di queste «leggi». Perché esse fossero rigorose bisognerebbe ammettere che lo storia si rinnovi costantemente simile a se stessa. Ora nulla è più contestabile, poiché *le ripetizioni che crediamo constatare nei fenomeni storici hanno, per una parte importante, un carattere accidentale o fortuito*, e non necessario. Indubbiamente, nella storia come altrove, le stesse cause producono gli stessi effetti. Ma quando potremmo essere sicuri che proprio le stesse cause siano all'opera, senza che intervenga alcun elemento nuovo, irriducibile ai precedenti? GEORGES SOREL su questo punto giustamente osservava (*Propos recueillis par Jean Variot*, Parigi, 1936, p.

12) Cfr. *L'Action* (Parigi, 1893), p. 30: «Il fatto morale, anche nel suo stadio più embrionale, non è un fatto come gli altri. Affinché la prima nozione della morale sia un fenomeno di coscienza, affinché l'idea stessa del diritto sia un fatto, affinché il sentimento dell'obbligazione pratica si levi come un imperativo davanti alla volontà, occorre anzitutto che noi abbiamo imparato a porre altrove che nei fatti il vero motivo della nostra condotta: solo per la mediazione d'una metafisica implicita il dovere si presenta alla coscienza come una realtà. Nel fenomeno d'una obbligazione cosciente (non importa se praticata, oppure no) si effettua una sintesi del reale e dell'ideale».

81): «Per poter trarre una legge storica di cui potrà profittare la sociologia, è evidente che bisogna riunire un fascio di fatti se non identici, per lo meno equivalenti, e mostrare il loro conformismo [intendiamo: *conformità*], l'identità delle loro cause, l'analogia delle loro conseguenze. Ma noi sappiamo che i fatti anche semplicemente equivalenti sono rarissimi. E quando se ne trovano, siamo forse sicuri di trovarci in presenza di due fenomeni assimilabili? Non si tratta forse spesso di una apparenza ingannatrice? Questi fenomeni che noi potremmo, apparentemente, credere simili, procedono talvolta da cause totalmente diverse, si pongono storicamente in quadri del tutto diversi, e ciò rende vana ogni simmetria».

10 - 2. I PRINCIPI DELLA SCIENZA MORALE - Quando affermiamo che la morale è una scienza, distinguendola così essenzialmente da ogni empirismo morale, vogliamo dire che essa è un *sistema di conclusioni sicure, fondate su principi universali* (I, 121). Il senso morale si pronuncia immediatamente sull'onestà degli atti umani, ma non è una scienza più di quanto il buon senso non sia la logica.

Quali sono dunque i principi sui quali deve fondarsi tutto il sistema della scienza morale? Abbiamo già esaminato i due caratteri essenziali della morale, scienza delle leggi ideali della condotta umana in quanto tale, e per conseguenza *disciplina al tempo stesso speculativa e pratica*. Questo doppio punto di vista implica il ricorso a due principi metafisici, che sono, da una parte, la natura umana, dall'altra parte il fondamento dell'obbligo morale.

a) *La natura umana*. Le leggi morali sono necessariamente funzione della natura dell'uomo, poiché *il fine e il bene dell'uomo, in quanto uomo, possono essere determinati soltanto in riferimento alla natura umana*. È evidente che le leggi della condotta saranno del tutto differenti se l'uomo sarà considerato un semplice animale o un essere dotato di anima spirituale, un essere votato all'annientamento totale oppure promesso all'immortalità. Vediamo così che i concetti di natura, di fine e di bene (che sono metafisici) coincidono e sono convertibili tra di loro (IV, 270). Il bene di un essere consiste nell'attuazione del suo fine, e questo fine stesso in quanto termine ultimo di tutte le sue attività molteplici e diverse, è definibile soltanto per mezzo della sua natura. E ciò faceva sì che Pascal scrivesse: «La vera natura dell'uomo, il suo vero bene e la vera virtù [...] sono cose la cui conoscenza è inseparabile». (*Pensées*, ed. Brunschvicg, n. 442).

Da ciò vediamo quello che dobbiamo pensare della massima: «Bisogna seguire la natura». Tale massima è giusta nel senso che *la regola della condotta umana può definirsi soltanto in funzione della natura dell'uomo*. La perfezione consisterà quindi nell'abbondare nel senso della natura, nel divenire pienamente, mediante lo sforzo, ciò che si è per natura. La natura sarà perciò costantemente il criterio o la norma (prossima) della moralità.

È necessario tuttavia precisare, poiché il concetto di «natura» comporta una certa ambiguità. Non che ci siano, parlando esattamente, due nature

nell'uomo, come viene talvolta detto distinguendo e opponendo natura sensibile e ragione. Ma sta di fatto che la natura umana è complessa, al tempo stesso sensibile e razionale, e che *un ordine deve essere stabilito e conservato tra le diverse espressioni della natura*.

Quest'ordine deve regnare; ciò risulta immediatamente dal fatto che l'assenza d'ordine (cioè d'un ordine voluto) sarebbe l'anarchia completa e porterebbe a lasciare libero corso alla tirannia delle tendenze più forti, che sono le sensibili, a danno delle tendenze razionali, e cioè avrebbe il risultato di mutilare la natura. Saremmo molto lontani, in questo caso, dal «seguire la natura».

Dovremo dunque definire la natura in ciò ch'essa ha di necessario e di universale, vale a dire definirla nella sua realtà metafisica, come un *ordine di diritto*. La ragione soltanto può arrivarci. L'empirismo vi fallisce necessariamente, non essendo capace di sorpassare il fatto per elevarsi fino al diritto. Dovremmo riprendere qui le medesime osservazioni presentate in Logica (**I, 61; IV, 35-36, 44**): se l'universale si riduce a una collezione di casi singoli, l'essenza (e il concetto che l'esprime) non significano più nulla di obbiettivo: deduzione e induzione (**I, 43**) non sono più allora che operazioni empiriche prive di ogni necessità, logica. Ed anche, *se il concetto di natura si riduce all'enumerazione di singoli comportamenti in una determinata classe d'individui, diventa impossibile dare un senso alle nozioni universali di fine e di bene*. Indubbiamente, l'empirismo potrà (facendo surrettiziamente appello alle evidenze razionali) proporre anch'esso un ordine. Questo ordine tuttavia resterà necessariamente contingente e arbitrario: non avrà che il valore di un fatto, e, in quanto tale, sarà sempre soggetto a contestazione e esposto a variazioni indefinite. In questo caso l'idea d'una morale, e, a maggior ragione, quella d'una morale *normativa*, non hanno più applicazione alcuna (13).

Diremo quindi che *bisogna seguire la natura, ma la natura com'è definita dalla ragione, sola capace di afferrare nel complesso fatto umano l'ordine di diritto che l'uomo deve attuare* per essere perfettamente se stesso, per essere pienamente e perfettamente umano.

Questa evidenza s'impone, del resto, talmente ai teorici nominalisti e positivisti che essi contraddittoriamente si sforzano di ristabilire, sotto una forma o l'altra, questa «natura umana» di cui pretendono fare a meno. COMTE arriva fino a scrivere che tutti i risultati del metodo comparativo in sociologia dovranno essere verificati *in riferimento alle leggi della natura umana* (cf. *Cours de philosophie positive*, 6 voll., Parigi, 1830 - 42, 50a lezione). L'insieme di

(13) PASCAL ha sottolineato con forza questa conseguenza: «La natura dell'uomo, scrive (*Pensées* n. 415), si considera in due modi: uno secondo il suo fine [cioè dal punto di vista metafisico] e allora egli è grande e incomparabile; l'altro secondo la moltitudine, come si giudica della natura del cavallo e del cane, in base alla moltitudine [cioè dal punto di vista empirico in base ai casi singoli]... e allora l'uomo è abietto e vile. Ecco le due vie che portano a giudicare diversamente e fanno disputare tanto i filosofi».

queste leggi, egli precisa, «sempre mantenutosi per tutto il corso dell'evoluzione sociale, fornisce all'analisi sociologica un mezzo generale di verifica». Vi è, in questo riferimento alla «natura umana» un curioso appello a un dato metafisico. A rigor di logica, la natura umana, dal punto di vista positivista, non può essere nulla di più che l'insieme dei fatti umani, tra i quali il vizio ha il suo posto come la virtù, il male come il bene, senza che si possa avere nessun criterio di discernimento suscettibile di fondare di diritto un giudizio di valore. *Definire, sotto il nome di natura umana», un ordine di diritto (o ordine ideale), è possibile solo se si trascende il fatto contingente e singolare, per astrarre, nell'esperienza stessa, il necessario e l'universale*, vale a dire la realtà (astratta) di una natura umana ideale, che fonda l'ordine umano della moralità.

È vero che l'illogismo di COMTE non è perfetto come si potrebbe pensare, poiché egli non trascura di sottolineare che si tratta, nel suo pensiero, della «teoria positiva della natura umana», che si riporta a una «nozione biologica» dell'uomo. In questo caso COMTE evita, sì, «lo scoglio metafisico», ma per andare a urtare contro quell'altra inconseguenza che è l'indicare con il nome di «natura umana» un aspetto dell'uomo che non ha nulla di specificamente umano. *Se la natura umana si riporta al biologico, non si tratta più di morale*. Questa, è nella sua forma tipica, la difficoltà capitale che fatalmente incontrano tutti i tentativi di morale empiristica e positivista.

11 - b) L'obbligo morale. Non basta alla morale di definire il fine ultimo e il bene perfetto dell'uomo, quali li mostra la considerazione della sua natura. Altrimenti, la morale non sarebbe che una scienza speculativa e non si distinguerebbe dalla psicologia. Poiché essa è invece essenzialmente una scienza pratica e riferentesi, a questo titolo, all' *attività umana*, bisogna anche che essa giustifichi l'obbligo in cui l'uomo si trova di orientare tutte le sue attività in funzione del suo fine ultimo.

Indubbiamente, la determinazione del fine ultimo dà al tempo stesso il fondamento *prossimo* dell'obbligo morale e del dovere, in quanto che essa fa afferrare il nesso intrinsecamente necessario che esiste fra l'azione umana e il conseguimento del fine ultimo. Ciò non può bastare, tuttavia, perché non si tratta ancora che di un *nesso logico* e di una *necessità condizionale*: noi constatiamo, mediante la determinazione del fine ultimo dell'uomo, che questo conseguirà il suo fine e otterrà il suo vero bene soltanto se agisce secondo un ordine definito. Rimane da sapere come e perché egli è obbligato a conformarsi a tale ordine e tendere al suo fine ultimo, vale a dire che bisogna determinare il *fondamento ultimo* (o la *fonte prima*) dell'obbligo morale, che fa del dovere non un semplice consiglio (o una ingiunzione ipotetica: «agisci in questo modo, se vuoi conseguire il fine della tua natura»), ma un *ordine assoluto* « agisci in questo modo, perché devi conseguire il fine della tua natura»). Soltanto così il dovere s'imporrà in modo categorico e incondizionatamente al rispetto dell'agente morale. Inversamente, *in mancanza di questa giustificazione suprema dell'obbligo morale, il dovere potrà apparire come un consiglio di prudenza e di saggezza; come la formula dell'onore o della dignità personale, ma non co-*

me un ordine propriamente detto, che si imponga alla coscienza senza replica né scappatoia.

Non ci pronunciamo ancora sul problema se il fine dell'attività umana debba o no essere distinto dalla pratica del bene. Gli STOICI e KANT rispondono negativamente: i primi identificano il fine ultimo dell'uomo con la virtù; KANT l'identifica con la volontà buona. Per essi, il dovere trova quindi il suo fine in se stesso (*il dovere per il dovere*). È questo un problema che dovremo esaminare. Per intanto possiamo constatare che tutti i moralisti che riconoscono la specificità della morale ammettono la necessità di assegnare al dovere un fondamento assoluto. Qualunque sia il modo con il quale può essere considerato e perseguito il fine ultimo dell'uomo, *la morale, come scienza dell'attività pratica, ha l'obbligo al tempo stesso di determinare oggettivamente la natura del fine ultimo e di giustificare l'obbligo in cui si trova l'uomo di tendere a questo fine*. Questi sono i due principi della morale, e ambedue sono metafisici.

B. LE «MORALI SCIENTIFICHE»

12 - Quando parliamo di «scienza morale», non intendiamo questa espressione come sinonimo di «morale scientifica». Con questo ultimo termine, infatti, si intendono indicare dei *sistemi di morale aventi per carattere* (o per ambizione) *di conformarsi al tipo comune alle scienze della natura* e, di conseguenza, di enunciare leggi morali positive basate sull'esperienza. Queste dottrine, che dovremo esaminare oltre sotto il loro aspetto positivo, comportano tutta una critica della morale speculativa, della quale dobbiamo prima studiare gli elementi principali (cfr. LÉVY-BRUHL, *La Morale et la Science des Moeurs*, Parigi, 1903, pp. 5-25).

1. CRITICA DELLA MORALE TEORICA

a) *Esposizione*. Tutti i positivisti sono d'accordo nell'affermare che *le morali teoriche sono inutili*. Infatti, essi dicono, per differenti che siano per i loro principi (dovere, interesse, piacere, felicità, utilità sociale, onore, ecc.), esse sono unanimi sui grandi doveri dell'uomo. Epicuro, per esempio, che non riconosce altro principio che il piacere sensibile, è d'accordo con Zenone, che ammette soltanto la ragione, nel predicare la virtù più austera. Ciò proverebbe che *i principi non hanno qui che una parte decorativa* e intervengono soltanto dopo, per giustificare come possono regole pratiche che s'impongono da sé e che valgono senza di essi (cfr. RAUH, *L'expérience morale*, Parigi, 1903, pp. 20 sg.) (14).

14) Cfr. E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 30: «Si può dire che non esiste un solo sistema in cui (la morale) non sia rappresentata come il semplice sviluppo d'una idea iniziale che la conterrebbe tutta in potenza [...]. Per quanto riguarda in particolare

D'altra parte, *questi stessi principi sono il più delle volte postulati gratuiti*, come quello che afferma l'esistenza di un Legislatore supremo, o *immaginazioni ontologiche* prive di valore positivo, come quella natura umana universale, di cui la storia dei costumi e la sociologia dimostrano il carattere arbitrario stabilendo l'irriducibile varietà dei tipi psicologici nel tempo e nello spazio (15).

b) *Discussione*. Non dobbiamo qui discutere il principio fondamentale di questa critica, che altro non è se non il *nominalismo empiristico*. Questa discussione è di spettanza della critica della conoscenza ove essa è stata abbondantemente fatta. Ma dobbiamo sottolineare, come già abbiamo fatto sopra, che *se i concetti metafisici sono senza valore, non è possibile alcuna morale teorica* (vale a dire scienza morale).

Dal punto di vista dei fatti, osserveremo che se l'etnografia rivela la realtà di tipi psicologici diversissimi, questi tipi si inscrivono pur sempre in seno a una specie umana: *i positivisti più decisi non esitano a distinguere l'uomo dall'animale, quale che sia l'aspetto sotto cui egli si presenta*. In particolare, la presenza nell'uomo, anche nelle infime società, di un certo senso morale, di una idea del bene e del male, basta a caratterizzare universalmente una specie che si afferma dovunque e sempre come ragionevole e morale (*Homo sapiens*).

L'asserzione poi che tutte le morali teoriche, quali che siano i loro principi, coincidono nella determinazione dei doveri, è ben lungi dall'essere esatta. Infatti, è certo che *le dottrine morali comportano tra di loro molte divergenze su punti importanti*, per esempio, relativamente alla morale sessuale, al suicidio, all'ascetismo, alla carità, ai rapporti delle persone e dello Stato, ecc. E anche, *l'accordo delle morali, nella misura in cui esiste, si spiega abbastanza come un effetto dell'evidenza che accompagna le prescrizioni fondamentali del senso morale*, esattamente come l'accordo delle teorie logiche sulle regole essenziali delle operazioni della mente, è esso stesso un effetto dell'evidenza propria dei primi principi speculativi. Questa osservazione, ben lungi dal

le regole giuridiche e morali, esse non avrebbero, per così dire, una esistenza per sé, ma sarebbero soltanto questa nozione fondamentale applicata alle particolari circostanze della vita e diversificata secondo i casi [...]. I moralisti non sono ancora pervenuti alla semplicissima concezione che, come la nostra rappresentazione delle cose sensibili proviene da queste cose stesse e le esprime più o meno esattamente, la nostra rappresentazione della morale proviene dallo spettacolo stesso delle regole che funzionano sotto i nostri occhi e le raffigura schematicamente; che, di conseguenza, queste stesse regole e non la visione sommaria che noi ne abbiamo, formano la materia della scienza, così come la fisica ha per oggetto i corpi quali essi esistono, non già l'idea che se ne fa il volgo. Il risultato è che si prende per base della morale quello che ne è soltanto la cima, cioè il modo in cui essa si estende fin nelle coscienze individuali e vi risuona».

15) Cfr. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 57: «Non è più possibile oggi contestare che non solo il diritto e la morale variano da un tipo sociale all'altro, ma anche che variano per uno stesso tipo, se vengono modificate le condizioni dell'esistenza collettiva».

compromettere la nozione d'una scienza morale (o d'una scienza logica), basterebbe al contrario a stabilirne il valore, poiché mettendo in luce il gioco dei principi nell'attività morale e logica, essa stabilisce la realtà di un *ordine di diritto* capace di fondare una scienza autentica.

2. LA MORALE POSITIVA

14 - a) Esposizione. L'idea fondamentale dei moralisti positivisti è stata di *far entrare la morale nel diritto comune delle scienze della natura*. Tale è l'evidente significato delle definizioni della morale come «fisica dei costumi» o «biologia dei costumi» (AUG. COMTE, STUART MILL, SPENCER), o anche come «arte (o tecnica) sociologica» (DURKHEIM, LÉVY-BRUHL). Per questi pensatori, *la morale non può risultare che dall'esperienza*, che sola permette di definire ciò che è buono o cattivo per la specie umana e di formulare, per il fatto stesso, le leggi della prosperità individuale e sociale (16). In questa concezione, non può trattarsi di dedurre la morale da principi metafisici, ma soltanto di indurla a partire dall'esperienza scientificamente interpretata. *Il bene e il male non sono più degli assoluti: sono dei fatti suscettibili di determinazione empirica, come la pesantezza o l'elettricità*, i quali, a questo titolo, sono i soli capaci di far conseguire l'unanimità del genere umano (17).

La tesi che abbiamo riassunta è comune a tutte le dottrine positivistiche, ma nel particolare, queste differiscono sensibilmente tra di loro. Così COMTE, STUART MILL e SPENCER ammettono, dal punto di vista biologico o sociologico, l'esistenza di un *tipo* ideale di perfezione umana, che deve essere posto in atto per mezzo dell'avvento del positivismo, all'ultimo stadio dell'evoluzione sociale (*Loi des trois états*, I, 148). DURKHEIM, invece, respinge categoricamente questa concezione, rimproverandole di sacrificare al profetismo e allo spirito metafisico, dal momento che pretende di formulare ciò che deve essere, mentre la scienza non può che attenersi al fatto. Così, per lui, la morale consisterà soltanto nel codificare in qualche modo ciò che è ammesso dall'ambiente sociale, e l'obbligatorietà che ne caratterizzerà i precetti sarà solo, in fondo, la costrizione esercitata sull'individuo dalla società. Da questo punto di vista, *il bene e il male sono ciò che la società decreta*. «Non bisogna dire, scrive

16) Cfr. COMTE, *Cours de Philosophie positive*, 6 voll., Parigi, 1830-42, 48a lezione: «La filosofia positiva rappresenta i fenomeni sociali come modificabili secondo le indicazioni razionali della scienza. Essa si riserva la direzione intellettuale di questo intervento di cui essa circoscrive i limiti». Cfr. lo stesso punto di vista in MAURRAS, *Enquête sur la Monarchie*, Parigi, 1924, p. 287: «La politica determina le condizioni generali del bene pubblico nei gruppi naturali formati dagli uomini. Essa deriva quindi, come questi gruppi, da un insieme di leggi naturali. Date queste leggi che essa si occupa di discernere e formulare con tutta la nitidezza della scienza, essa traccia e illumina la condotta dei politici quasi come la fisiologia e la patologia ispirano e dirigono la condotta dei medici».

17) Cfr. COMTE, *Discours sur l'esprit positif*, Parigi, 1844, cap. II, § 48.

DURKHEIM (*De la division du Travail social*, Parigi, 1893, p. 86), che un atto offende la coscienza comune perché è criminale, ma che è criminale perché offende la coscienza comune», né che «noi lo puniamo perché è un delitto, ma che è un delitto perché noi lo puniamo». Tuttavia, DURKHEIM propugna la formazione di un'arte o di una *tecnica sociologica*, destinata a orientare l'attività umana nel senso che più le è favorevole in funzione dei fini ch'essa deve perseguire (18). Deve infatti esserci, nel campo morale come nell'ordine fisiologico, uno *stato di salute* che tutti sono d'accordo nel considerare desiderabile: questo stato di salute, morale e sociale, sarà il fine dell'arte sociologica (cfr. *Règles de la méthode sociologique*, Parigi, 1895, pp. 59-73).

15 - b) Discussione. Le tesi positivistiche si fondano su di una *assimilazione fallace dell'ordine morale all'ordine fisico*. In realtà, questi due ordini sono essenzialmente diversi e assolutamente irriducibili tra di loro. Infatti, le leggi fisiche non fanno che enunciare fatti generali e costanti (**I, 118**). Esse esprimono ciò che è e suppongono la necessità nel gioco dei fenomeni: su ciò si fondano le diverse tecniche dell'ordine materiale, che ci insegnano che ponendo un dato antecedente, il conseguente seguirà necessariamente. La parola «legge» è quindi impiegata qui soltanto in senso improprio, perché *non vi può essere legge, per parlare esattamente, che laddove sono ragione e libertà* (19). È vero che le regole della tecnica sono imperative; a titolo, tuttavia, puramente condizionale: esse impongono un modo d'agire soltanto in funzione di fini ch'esse non potrebbero prescrivere. (Se si vuol fare bollire dell'acqua, bisogna scaldarla fino a 100°; se si vuol far cadere la febbre bisogna prendere quella determinata dose di chinino). Ma di questi fini, né la scienza né le sue tecniche possono imporre il conseguimento (20). Così, *i precetti della tecnica sono im*

18) DURKHEIM usa indifferentemente i termini *arte* e *tecnica*. Ciononostante converrebbe porre differenza tra di essi. La *tecnica*, infatti, si colloca tra la scienza e l'arte come intermedia. Essa è una *sistemazione razionale delle regole in vista di certi fini speciali* e a questo titolo si avvicina all'arte. Ma d'altra parte, come la scienza, essa si riferisce alla conoscenza del *come*, sostituendo alla questione (specificamente scientifica) dell'antecedente, quella del *mezzo* atto a produrre un determinato risultato, vale a dire che non si tratta più, come nella scienza, di efficienza pura, ma di *finalità*. La *tecnica* sta perciò tra il *conoscere* e l'*agire*, mentre l'*arte* è tutta volta verso l'*attuazione pratica* e riguarda il campo del singolare e del contingente.

19) È la giusta osservazione di NIETZSCHE (*Menschliches, Allzumenschliches*, Chemnitz, 1878, 1. II, cap. I, n. 9; cfr. tr. it., in *Opere complete*, 11 voll., Milano, 1926-27): «Quando parlate con tanta estasi delle «leggi della natura», dovete ammettere o che tutte le cose naturali obbediscono alla loro legge per effetto di una libera sottomissione, alla quale si sono esse stesse assoggettate, e, in questo caso, dovete anche ammirare la moralità della Natura, oppure che un Creatore meccanico abbia dotato il meraviglioso orologio del mondo di un'anima viva. Così per mezzo del termine «legge» voi fate della Natura una cosa umana, e questo è l'ultimo rifugio della fantasticheria mitologica».

20) Un'obiezione di questo genere G. BELOT opponeva a DURKHEIM nelle sue *Etudes de morale positive* (Parigi, 1917), p. 35.

perativi soltanto apparentemente: quando enunciano un «bisogna», è soltanto per stabilire il nesso necessario dell'antecedente e del conseguente, vale a dire che essi impongono mezzi e non fini, procedimenti e non doveri.

Siamo perciò agli antipodi dell'ordine morale. *Le leggi, in questo campo, dicono ciò che deve essere e mirano espressamente al conseguimento di determinati fini*. Per di più, lungi dal supporre la necessità nell'agente morale, esse implicano formalmente la sua libertà, perché, mirando a fini e non a puri mezzi, *esse non hanno senso che in funzione di questa libertà, che orientano e legano*. È perciò impossibile ridurre la morale a una fisica o a una biologia dei costumi: tali espressioni, di fatto, sono prive di senso e equivalgono rigorosamente a quella di «quadra tura del circolo».

I positivisti convengono del resto, come abbiamo visto, che i loro concetti introducono una nozione del tutto nuova della morale, poiché questa, quale essi la propongono, non può comportare nessun bene assoluto, né, in conseguenza, nessun obbligo categorico. *Si tratta di sapere se la morale è suscettibile di questa trasformazione radicale e se la nozione d'un bene relativo, variabile e contingente, conserva ancora un senso*. COMTE, STUART MILL e SPENCER hanno visto la difficoltà, e, per ovviarvi, hanno immaginato una sorta di bene ideale, di natura biologica. Sennonché da una parte, come abbiamo osservato, è impossibile riportare il momento morale al momento biologico, poiché con ogni evidenza, la morale mira a definire un genere di perfezione che sorpassa quella di un bell'animale, membro di una specie fiorente, e per di più, in quest'ordine biologico, non si possono trovare che tecniche o precetti condizionali, ma non quelle ingiunzioni categoriche, miranti a fini da conseguire, che caratterizzano universalmente il fatto morale e la specie umana.

Quanto all'*arte sociologica* di DURKHEIM, essa non fa altro che aggiungere altri equivoci a quelli di cui è carica la morale positivistici. Essa essendo una tecnica implica, infatti, che il campo cui viene applicata sia sottoposto al determinismo e che costituisca un sistema di fenomeni dove noi possiamo disporre, a nostro piacimento, degli antecedenti in vista di produrre questi o quei dati conseguenti. Ora ciò non è attuabile nel campo dell'agire umano, dove la contingenza (apparente o reale) rappresenta una parte capitale. D'altra parte, *supponendo che sia possibile definire uno stato di salute morale e sociale, la tecnica potrà direi ciò che dobbiamo fare per ottenere e conservare la salute, ma non renderla obbligatoria*. L'ipotesi stessa invece è irrealistica, poiché sta di fatto che il metodo di DURKHEIM è assolutamente incapace di discriminare la salute dalla malattia, il normale dal patologico.

In realtà DURKHEIM pretende ricondurre il normale al generale (21). E

21) Cfr. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 70: «Chiameremo normali i fatti che presentano le forme più generali e daremo agli altri il nome di patologici [...]. Si potrà dire che il tipo normale si confonde con il tipo medio e che ogni scarto da questo modello

subito si presentano molte difficoltà. Prima di tutto, *la riduzione del «sano» al «normale»* è ambigua. Se infatti la salute è riportata al normale (o alla media) e il patologico all'eccezionale, il genio, anche il semplice talento, la virtù eroica, nonché la virtù costante e salda, la sopportazione fisica, rientreranno immediatamente nella categoria del patologico. Inversamente, quelle determinate mode, quelle determinate forme di alimentazione, quelle determinate pratiche che il fisiologo come il moralista condannano, per DURKHEIM, essendo comuni e «normali», saranno il tipo stesso della salute. È chiaro che il punto di vista di DURKHEIM giungerebbe fino a sopprimere ogni progresso e a canonizzare le pratiche e i costumi meno difendibili. Senza contare che, con singolare paradosso, l'arte sociologica diverrebbe senza oggetto. DURKHEIM del resto si rende conto che il suo metodo non conduce a nulla di praticabile e s'immagina di trarsi d'impaccio invocando, non più la «normalità di fatto», ma la «normalità di diritto» (*Règles*, p. 79), vale a dire ciò che è utile e vantaggioso per una società o per un individuo *provvisi di determinati fini*. Ma come ammettere che questa sia una soluzione? *Non solo l'arte pratica non può imporre dei fini, ma anche, per definire o semplicemente scoprire i fini umani, bisogna trascendere l'ordine empirico*, dove non si potrebbero scoprire che finalità particolari e contingenti. Con ciò ritorniamo alle osservazioni che facevamo riguardo alle esigenze metafisiche di una morale autentica. Non riconoscendo queste esigenze, il positivismo, in qualunque modo si presenti, non può proporre che una pseudomorale, incapace di definire il bene e il male, e più incapace ancora di dare un senso alla parola dovere (22).

G. GUYAU (*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Parigi, 1884) affermava che «la scienza dissolve la morale» mostrando come si sono formate, nel corso dell'evoluzione umana e in virtù di circostanze puramente contingenti, le leggi della morale. In realtà, *la scienza non distrugge affatto la morale*, nel senso in cui l'afferma G. GUYAU, *perché se essa prova la realtà di una evoluzione dei costumi, essa stabilisce al tempo stesso il fatto universale della moralità*, cioè di una nozione del bene e del male, tanto poco riducibile ai costumi umani che, al contrario, ne comanda l'evoluzione: *non è l'evoluzione che spiega la moralità, ma questa che spiega le vicissitudini dell'evoluzione morale dell'umanità*. È invece vero che la scienza *positivistica* riducendo la moralità ai costumi, vale a dire il diritto al fatto, la causa all'origine, e l'essenza alle contingenze empiriche, «distrugge la morale». Se io devo ammettere che i doveri morali non hanno altra fonte che le compulsioni sociali, e che la proscriz

della salute è un fenomeno morboso». DURKHEIM spiega in seguito perché preferisce definire il normale mediante il generale piuttosto che mediante l'utile. È vero, egli osserva, che il più generale è in pratica il più utile; ma il criterio dell'utile rimane insufficiente, poiché se il normale è utile, è possibile che l'utile non sia normale (p. 79).

22) Cfr. R. LACOMBE, *La morale sociologique de Durkheim. Étude critique*, Parigi, 1926.

ione dell'incesto, per esempio, proviene soltanto da antiche credenze totemiche, come potrei evitare di scoprire, in questi doveri, pregiudizi di cui posso liberarmi senza scrupolo, a mio piacere e seguendo gli impulsi dell'istinto, unica legge di condotta? In questo modo non solo viene distrutta la morale teorica, ma naufraga anche la stessa vita morale.

§ 2 - *La morale come scienza pratica*

16 - Abbiamo stabilito al tempo stesso che la morale è una scienza e che non vi può essere «morale scientifica». Adesso dobbiamo vedere tutto ciò che implica il carattere pratico che specifica la morale.

A. IL CONCETTO DI SCIENZA PRATICA

Questo concetto riveste qui grande importanza, perché esso solo permette, condotto al grado voluto di precisione formale, di acquisire una idea esatta della morale come scienza, dei suoi limiti, e anche dei problemi che le appartengono.

1. SCIENZA SPECULATIVA E SCIENZA PRATICA - Le scienze speculative e le scienze pratiche si distinguono per i loro fini. Le prime mirano a conoscere solo per conoscere e raggiungono il loro oggetto solo a titolo di puro intelligibile, mediante astrazione dall'esistenza concreta (**IV, 134-135**). *Le scienze pratiche cercano di conoscere, non solo per conoscere, ma per agire e, per il fatto stesso (ogni operabile essendo necessariamente cosa singolare e concreta) mirano al loro oggetto, in modo più o meno diretto, sotto il suo aspetto di realtà concreta.*

2. IL PUNTO DI VISTA DELL'OPERABILE IN QUANTO TALE - Tra scienza speculativa e scienza pratica vi è una differenza essenziale, risultante dalle stesse condizioni oggettive, poiché *la distinzione si stabilisce dal punto di vista dell'oggetto, formalmente preso, per il quale è essenziale se sia riportato o no all'azione*, se sia preso di mira o no come operabile. L'atteggiamento del soggetto che studia non basta perciò a modificare la natura della scienza: la geometria non diviene scienza pratica quando è studiata in vista d'un esame, né la medicina diviene scienza speculativa quando è studiata senza tener conto della pratica. Ne consegue che *ogni scienza che ha per oggetto (materiale) un operabile, ma che lo considera formalmente soltanto sotto un aspetto teorico, come una essenza da analizzare e definire (tale è lo studio che il fisico fa del microscopio), e il cui fine e metodo restano speculativi, è una scienza propriamente speculativa, e che ogni scienza che ha non solo per oggetto un operabile (oggetto materiale), ma che lo prende di mira formalmente come operabile (oggetto formale) è necessariamente una scienza pratica e non può avere che un metodo pratico, quale che sia il fine cui lo scienziato mira personalmente.*

B. DIVISIONE DELLA SCIENZA PRATICA

17 - Parliamo di *scienza* pratica, e di conseguenza di *conoscenza*, e non di operazione, poiché si tratta di scienza (o teoria), ma di una scienza che si riferisce formalmente a un'operabile, poiché si tratta di scienza *pratica*. Ora gli operabili, in quanto tali, possono essere considerati sotto due aspetti dall'intelletto pratico, cioè secondo che essi riguardano *da lontano o da vicino* l'operazione stessa. Donde la divisione della scienza pratica in speculativamente pratica e praticamente pratica.

1. LE SCIENZE SPECULATIVAMENTE PRATICHE - Si dà questo nome alle *scienze che sono ordinate all'operazione, ma in modo lontano*. Esse considerano l'oggetto operabile in quanto tale, non ancora per produrlo, ma soltanto per analizzarlo e determinarlo *concettualmente* dal punto di vista dell'operazione. Queste scienze non sono dunque integralmente e perfettamente pratiche (anche se sono tali essenzialmente) perché *esse non considerano che nel modo speculativo l'oggetto di operazione*. Così avviene, per esempio, della medicina teorica, o anche, come vedremo oltre, della filosofia morale.

2. LE SCIENZE PRATICAMENTE PRATICHE - Sono quelle scienze che *considerano da vicino l'operazione, non ancora per produrla effettivamente* (cosa che riguarda l'arte o la prudenza e non la scienza), *ma per determinarne le necessità concrete*, mentre le scienze speculativamente pratiche si limitano all'analisi ontologica dell'oggetto. Queste ultime, tuttavia, rimangono pratiche in quanto che l'analisi ontologica cui esse procedono è fatta proprio in vista dell'operazione, mentre le scienze formalmente speculative, che si servono ugualmente dell'analisi ontologica, astraggono da ogni idea d'operazione e mirano puramente e semplicemente a conoscere per conoscere.

18 - 3. ANALISI E SINTESI - Come tipi di scienze praticamente pratiche possiamo citare la medicina pratica e il gruppo delle scienze umane (23). Queste scienze procedono eminentemente per via di composizione e di sintesi, cioè *si tratta per esse di comporre e accordare i fattori molteplici e diversi*

23) Consideriamo qui l'espressione «scienze morali» (o «umane») nel suo senso tecnico e rigoroso, come definizione delle scienze che hanno lo scopo di *dirigere l'azione morale*. In senso molto largo e del resto improprio; abbiamo visto che vengono comunemente definite con questo termine le scienze concernenti l'uomo: psicologia, economia, sociologia (**I, 196-198**). Mantenendo questa espressione consacrata dall'uso, occorre osservare che queste scienze o sono puramente speculative (*psicologia e sociologia*) o non concernono la realtà morale *in quanto tale* (*economia*). Le scienze morali autentiche e propriamente dette sono necessariamente pratiche, perché mirano essenzialmente a *dirigere* nel senso del suo fine ultimo *l'attività morale* dell'uomo.

che sono necessari simultaneamente alla perfezione della diagnosi (medicina pratica) o all'integrità dell'atto morale (casistica). I concetti di cui qui ci serviamo non sono puri intelligibili come nelle scienze puramente speculative, né nozioni relative all'azione, ma riferite, mediante l'analisi speculativa delle cause della moralità, ai principi metafisici che le comandano, come nel caso delle scienze speculativamente pratiche, bensì concetti (poiché siamo ancora sul piano dell'universale) adattati immediatamente ai bisogni dell'azione.

I due tipi di scienze pratiche enunciano dunque *giudizi speculativo-pratici*, poiché gli uni e gli altri si pongono sul piano dell'universale (trattandosi di scienze). Ma nella scienza speculativamente pratica, il carattere pratico del giudizio rimane lontano, in quanto che questo giudizio non si riferisce alle esigenze concrete dell'azione. Al contrario, *il giudizio delle scienze praticamente pratiche* benché resti speculativo in quanto che non comanda immediatamente l'azione, *è più rigorosamente pratico, per il fatto che si stabilisce in funzione del reale concreto*. Per esempio, la casistica morale mira espressamente a casi concreti, dei quali si sforza di afferrare speculativamente gli aspetti molteplici in vista di formulare un giudizio pratico relativamente a questi casi. Ma essa resta tuttavia sul piano del sapere: spetterà propriamente al direttore spirituale (o a colui che s'interroga su ciò che deve fare *hic et nunc*) di regolare l'operazione, vale a dire di decidere ciò che *un tale* (e non un altro) deve fare in quel determinato caso particolare. Quindi non si tratta più di sapere, ma di agire: dalla scienza siamo passati nel campo dell'arte e della prudenza (24).

Tra l'arte e la prudenza, da una parte, e le scienze anche praticamente pra

24) J. MARITAIN ha precisato con esattezza tali questioni. Cfr. *Les degrés du savoir*, Parigi, 1932, pp. 622-24: «La conoscenza pratica [...] è come un grande flusso intelligibile che scende particolarizzandosi, restringendosi sempre più, fino al contatto dell'atto concreto e singolare da compiere *hic et nunc*, nella varietà indefinita delle circostanze contingenti. Nel contatto immediato dell'azione la giusta conoscenza pratica non è più ciò che si chiama un sapere, una scienza: perché a questo livello il suo oggetto è non solo un oggetto pratico o da farsi, ma anche un oggetto pratico preso nella sua stessa singolarità, nel suo rapporto con i fini attualmente voluti dalla mia persona incomunicabile. La giusta conoscenza pratica come regolatrice immediata dell'azione, è la virtù della prudenza. Essa giudica, essa comanda ciò che bisogna fare *hic et nunc* [...]. Tra la prudenza e il sapere speculativamente pratico c'è una zona di conoscenza intermedia? Sì [...], è la scienza pratica nel senso stretto della parola, diciamo il sapere *praticamente pratico*. È ancora una scienza, perché, se è molto più particolarezzata della teologia morale o del l'etica, se considera il particolare dei casi, lo fa tuttavia ancora riferendosi, come a suo oggetto proprio, all'universale e alle ragioni d'essere. Ma [...] adesso, non si tratta più di spiegare, di risolvere una verità, anche pratica, nelle sue ragioni e i suoi principi. Si tratta di preparare l'azione e di assegnarne le regole prossime. E poiché l'azione è una cosa concreta che deve essere pensata, nella sua concretezza anche prima di essere posta, nell'essere, la conoscenza, ora, invece di analizzare, compone, intendo dire per quanto riguarda la maniera secondo cui si stabilisce tra essa e l'oggetto la relazione di verità». Vedere, in questo stesso senso J. MARITAIN, *De la Philosophie chrétienne*, Parigi, 1933, pp. 101-166, e *Science et Sagesse*, Parigi, 1935, pp. 228-386.

tiche, dall'altra parte, c'è evidentemente una differenza essenziale. Ma sembra anche che sia possibile considerare come specificamente distinti i due gruppi delle scienze pratiche, in ragione del loro modo specificamente differente di conoscere il loro oggetto. *Le scienze morali speculativamente pratiche considerano il loro oggetto (cioè l'atto umano) in funzione dei principi universali che gli assicurano la sua rettitudine morale. Le scienze praticamente pratiche, considerando il loro oggetto nelle sue esigenze concrete (benché non assolutamente singolarizzate, cosa che riguarda la prudenza), si servono di concetti fondamentalmente pratici*, vale a dire la cui verità si definisce, non più in rapporto ai principi universali dell'azione, ma in rapporto alle esigenze concrete di questa. Per ciò stesso, i concetti del moralista pratico potranno essere speculativamente inesatti, senza per questo cessare di essere praticamente giusti e validi. J. MARITAIN (*Les degrés du savoir*, Parigi, 1932, p. 647 sg.) dimostra che il vocabolario di SAN GIOVANNI DELLA CROCE è anzitutto quello di un «pratico della contemplazione» e deve essere interpretato in funzione della pratica. SAN GIOVANNI DELLA CROCE definisce, per esempio la contemplazione come un «non agire» (*Llana de amor viva*, strofa 3, verso 3, ed. crit. 5 voll. Burgos, 1929 - 31; cfr. tr. it. Firenze, 1949), mentre San TOMMASO la definisce come l'attività suprema (II.a II.ae, q. 179-180). Speculativamente è giusta l'espressione di SAN TOMMASO, poiché dal punto di vista antologico la contemplazione è infatti la forma più alta e perfetta dell'attività. Ma praticamente, SAN GIOVANNI DELLA CROCE, che si pone dal punto di vista dell'esperienza mistica, ha ragione di qualificare la contemplazione come un «non agire», poiché essa è sospensione di ogni attività *di tipo umano*.

C. ARTE E PRUDENZA

19 - 1. L'ORIENTAMENTO VERSO IL CONCRETO - Possiamo vedere, da quanto detto sopra, che *una conoscenza pratica è tanto più perfettamente pratica quanto più si riferisce a un oggetto concreto, vale a dire preso nella sua realtà esistenziale*, con tutte le circostanze che lo definiscono come dato singolo. La scienza più pratica è quindi anche la più sintetica.

Da ciò consegue che le *scienze speculativamente pratiche* che si attengono, per il loro modo di conoscere, a un grado di astrazione ancora assai elevato, *non possono significare che una sorta di arresto provvisorio imposto al moto normale dell'intelligenza pratica, che, di per sé, tende al concreto interamente determinato*. Del resto ciò è quanto il senso comune riconosce spontaneamente, rifiutando nell'ordine pratico i giudizi teorici, poiché sente che un giudizio deve tener conto, per regolare validamente l'azione, di tutti i fattori che entrano nella realtà esistenziale. È questo un eccesso che tenderebbe a rendere impossibile non solo ogni filosofia morale ma anche ogni scienza morale praticamente pratica. Tuttavia la diffidenza, manifestata in tal modo, parte da un sentimento giusto delle esigenze di una conoscenza pratica. Questa, infatti, non si compie, secondo la sua propria perfezione, che nell'arte e nella prudenza (25).

ARISTOTELE, pur facendo della morale una scienza e anche, in un certo senso, la prima delle scienze (cfr. *Eth. ad Nic.* I, cap. II, 1094 a 26 segg.), ha d'altra parte un sentimento tanto vivo del carattere pratico di questa scienza che sembra talvolta ridurla a una semplice tecnica dell'azione (*ibid.* II, cap. II, 1103 b 34 - 1104 a 10; IX, cap. II, 1164 b 27 e segg.). Cfr. su questo punto J. SOULHIÉ e G. GRUCHON, ARISTOTELE, *L'Éthique Nicomachéenne*, 1. II e II, tr. e comm. Parigi, 1929, pp. 3-8, cfr. tr. it. Bari, 1913 e Padova, 1944.

2. LE VIRTÙ OPERATIVE - Poiché il sapere autenticamente pratico si definisce in relazione all'operabile, esso avrà il suo stato di perfezione soltanto nel modo di conoscenza che si esercita immediatamente sul singolare perché solo il singolare è operabile. *La scienza, anche praticamente pratica, conserva una certa generalità: essa regola l'azione da vicino, ma senza andare fino all'individualità perfetta, poiché concerne i mezzi non assolutamente immediati dell'operazione. Quando il singolare è in questione, non può più trattarsi di scienza, ma soltanto d'arte o di prudenza, vale a dire di virtù operative il cui ufficio non è più di conoscere, ma puramente e semplicemente di dirigere l'azione nel campo del contingente, determinando razionalmente sia la cosa da fare (arte), sia l'atto morale da compiere (prudenza o saggezza pratica).*

20 - 3. NATURA DELLA PRUDENZA - L'arte e la prudenza si riferiscono dunque ad un operabile considerato immediatamente in quanto tale. Ma *l'arte* (medicina, arti propriamente dette, tecniche varie), col fornire regole immediatamente applicabili e applicando le ai casi singoli, si limita a far *giudicare* ciò che conviene o no di produrre (**IV, 222**): non può determinare il *volere*. Al contrario, *la prudenza* applica ai casi singoli della vita morale le regole della scienza morale, al tempo stesso *determinando un giudizio sull'atto da produrre e spingendo il volere ad agire conformemente a questo giudizio*. Così la prudenza, ove l'intelligenza si fa discepola dell'amore, è, essa sola, assolutamente pratica (cfr. S. TOMMASO, *De Virt. in com.*, a. 7, in c.) (v. Fig. I).

4. IL GIUDIZIO PRUDENZIALE - La prudenza, come l'arte, è una *virtù intellettuale (habitus, IV, 240)* e, a questo titolo, essa dice sempre il vero nella misura in cui il suo giudizio procede dalla retta volontà. Con ciò ritorniamo al concetto di verità pratica che abbiamo già incontrato nel definire la scienza praticamente pratica. *Il giudizio prudenziale, se procede da una volontà bene orientata, può indubbiamente errare dal punto di vista speculativo, ma non quanto alla direzione da imporre all'azione.*

Forse si potrebbe ritenere che così ci si trovi di fronte a un circolo vizioso,

25) Cfr. S. TOMMASO, II.a II.ae, prologo: «Sermones morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particulari sunt».

in quanto che la prudenza è incaricata di assicurare il retto orientamento del volere e questo di garantire la rettitudine del giudizio prudenziale. Ma non è così, poiché la retta direzione della volontà concerne i *fini* di questa, vale a dire la conformità del volere alla legge oggettiva universale che gli viene manifestata con il giudizio speculativo pratico, - mentre il giudizio prudenziale è relativo ai *mezzi* da mettere in opera in un dato caso concreto.

Il pensiero di PASCAL: «La morale e il linguaggio sono scienze particolari, ma universali» (ed. Brunschvicg, n. 912) va nello stesso senso delle osservazioni precedenti. PASCAL osserva giustamente che la morale è una «scienza particolare», in quanto essa non può compiersi che nella azione regolatrice dell'attività concreta, ma ch'essa non cessa di essere «universale», in quanto le spetta, a titolo di *scienza*, di dirigere l'attività morale in funzione delle norme supreme della condotta. Il linguaggio presenta qualche cosa di analogo: è una «scienza universale», in quanto che i termini di cui si serve (i concetti) sono nozioni generali; ma è anche una «scienza particolare», poiché deve costantemente esprimere, con questi termini universali, situazioni, esperienze e cose concrete (26).

§ 3. - *La morale, come sapere filosofico*

A. LA FILOSOFIA MORALE

21 - La filosofia morale appartiene evidentemente al gruppo delle scienze speculativamente pratiche. Vedremo le conseguenze che ne derivano.

1. IL SAPERE FILOSOFICO - Ora possiamo comprendere meglio le nostre considerazioni all'inizio di questo studio, relativamente al carattere filosofico della scienza morale, Se è proprio della filosofia spiegare tutto con le cause prime e i principi primi dell'ordine naturale (**I, 4-5**) la filosofia morale dovrà applicarsi a risolvere tutti i concetti di cui fa uso nell'evidenza metafisica costituita dai principi supremi che regolano tutta l'estensione dell'ordine morale. Per

26) Il commento di L. BRUNSCHVICG (PASCAL, *Pensées et Opuscules*, p. 143, n. 2) a questo testo appare molto discutibile. L. BRUNSCHVICG, infatti, interpreta che, secondo PASCAL, così come tutti hanno un linguaggio, senza che tutti abbiano lo stesso linguaggio, così «ognuno deve avere una morale», benché questa non sia «la stessa per ognuno». Questa spiegazione è molto dubbia. Poiché se «ognuno ha la sua morale», non si vede come ciò sia sufficiente per fare della morale una scienza universale. Per di più, è difficile attribuire a PASCAL l'opinione che la morale è universale solo nel senso che ci sono altrettante morali quanti individui: se, come abbiamo visto prima (**10**), la vera Morale si definisce, per PASCAL, in funzione del fine della natura umana, non ci sarà veramente per tutti gli uomini che una sola Morale, universale nei suoi principi, ma variabile infinitamente nelle sue applicazioni concrete.

di più, tutti gli oggetti ai quali si riferisce staranno al terzo grado d'astrazione, che è quello dell'astrazione formale e propriamente metafisica (IV, 153); In tal modo *tutta la filosofia morale sarà sospesa e dipendente dal principio supremo della moralità (bisogna fare il bene e evitare il male) e riguarderà non un dato uomo, ma universalmente la creatura ragionevole.*

2. IL SAPERE PRATICO - Tuttavia la filosofia morale è una scienza pratica, non solo perché si riferisce ad operabili (gli atti umani), ma perché mira a dirigere l'azione. Soltanto, *questa direzione rimane necessariamente lontana, poiché la filosofia morale riguarda molto più il fine degli atti morali che non i mezzi da impiegare.* Quando essa considera questi ultimi, non si pone dal punto di vista dell'operazione concreta, ma unicamente dal punto di vista della connessione dei mezzi con il fine ultimo.

La precedente osservazione non pare tuttavia che basti a far afferrare tutta l'ampiezza pratica della filosofia morale e sembra che sia necessario procedere ancora oltre. Poiché la filosofia morale, per il fatto stesso che è orientata a dirigere l'azione (quantunque da lontano), non può essere concepita come una semplice scienza speculativa delle finalità umane naturali. Dobbiamo anche ammettere che essa deve mirare a destare e attivare il desiderio del bene, a conferirgli, mediante i lumi ch'essa fornisce, più interesse e attrattiva. Di conseguenza, *non sarebbe sufficiente intendere la morale come una scienza normativa nel senso che essa si formuli all'imperativo definendo dei doveri: essa deve anche esercitare una funzione motrice, richiesta dalle necessità di una regolazione perfetta dell'agire umano,* che, fino dal piano intelligibile delle essenze, deve risultare potentemente interessato al conseguimento dei fini morali. In ciò consiste il valore autentico di uno studio filosofico della morale; senza di che, ancora più del resto della filosofia (e nel senso inteso da P ASCAL), varrebbe essa più di un'ora di fatica?

Del resto, come giustamente osserva Y. SIMON (*Critique de la connaissance morale*, pp. 95-96), nella misura stessa in cui la filosofia morale si riconosce ordinata, già sul piano, che è quello dell'universale, a muovere la volontà (con una mozione che propriamente sarà quella del fine), essa starà in guardia molto attentamente verso le «vedute teoriche» (o *a priori*), mentre, al contrario, si preoccuperà sempre delle complessità dell'attività concreta (che tuttavia non la concerne immediatamente), e con ciò stesso, potrà conservare ai suoi giudizi il margine di indeterminatezza imposto loro dalla loro generalità.

B. LA MORALE NATURALE

22 - Per il fatto stesso che parliamo di *filosofia* morale noi parliamo di una morale naturale, vale a dire fondata su principi dell'ordine *naturale* e miranti a ordinare un'attività naturale. Tuttavia si tratta di sapere se tali condizioni siano date nella realtà.

1. LA SCIENZA MORALE INTEGRALE - La scienza morale, intesa secondo tutte le esigenze del suo concetto, si riferisce non solo alle cose, per qualificarle dal punto di vista del bene e del male, ma al *buon uso della libertà*, che si tratta di regolare in funzione del fine ultimo dell'uomo. Ne consegue, che *la morale non può fare astrazione né dal fine ultimo della vita umana*, che è di fatto, nello stato presente dell'umanità, d'ordine soprannaturale, - *né dalle condizioni concrete dell'umanità*.

2. LA SUBALTERNAZIONE ALLA TEOLOGIA - Si vede perciò che *una filosofia morale puramente naturale non può costituire una vera scienza pratica*, e che non vi sarà filosofia morale adeguatamente intesa che mediante subalternazione alla teologia (27).

a) *La morale della natura pura*. Una filosofia morale che si organizzasse in funzione unicamente d'un fine ultimo puramente naturale e mirasse a uno stato d'esistenza puramente naturale, non sarebbe una vera scienza pratica, perché non concernerebbe che *l'essenza astratta dell'uomo e non l'uomo esistenziale e concreto*, il solo che agisca, e pertanto sarebbe una scienza formalmente speculativa. Con questo non vogliamo dire che non possa esserci una morale filosofica, e per conseguenza naturale. Si tratta semplicemente di riconoscere *che una morale di questo genere è essenzialmente incompleta e non può esistere che per astrazione*, a titolo di parte di una scienza morale adeguatamente intesa, e che essa sarà quindi incapace, con i propri mezzi, di preparare realmente e efficacemente (non fosse altro che da lontano) l'attività concreta dell'uomo.

Ciò che permette di considerare *per astrazione* le finalità e le attività naturali dell'uomo, è il fatto che *queste finalità e queste attività, come anche del resto il fine ultimo naturale dell'uomo, non sono aboliti dall'ordine della soprannatura, ma assunti e elevati dall'organismo soprannaturale della grazia*. Ma d'altra parte, se è vero che «astrarre non è mentire», lo è alla condizione di ben avvertire e nella misura in cui lo si fa, che si tratta di una astrazione. Osserveremo in seguito come il fatto d'ignorare (accidentalmente, come i moralisti pagani, sistematicamente, come numerosi moralisti moderni) il fatto soprannaturale della natura ferita e riparata, conduce a prendere l'astratto per il reale e a falsare tutte le prospettive in fatto di morale.

b) *La filosofia morale adeguatamente intesa*. Da quanto detto prima risulta che *una filosofia morale adeguatamente intesa non può esitare che per subalternazione alla teologia*, poiché soltanto così essa potrà tenere conto al tempo stesso dell'essenza dell'uomo e del suo stato di fatto, cioè dell'ordine naturale e della grazia.

27) Una scienza è subalternata a un'altra, detta subalternante, quando essa non può esistere *come scienza*, cioè avere tutto ciò che le è necessario per essere adeguata al suo oggetto, senza i lumi che riceve dalla scienza subalternante.

Una scienza morale così intesa resterà distinta dalla teologia morale, perché ad essa spetta (giacché la grazia non distrugge la natura, ma la perfeziona e la eleva) di trattare dell'agire umano, in quanto tale, che la teologia morale, invece, non può considerare. *Il suo oggetto formale proprio sarà costituito dagli atti umani, considerati soprattutto nei loro rapporti ai fini temporali e alle opere temporali, cioè a tutto ciò che concerne il diritto e la giustizia, ma considerati al tempo stesso, benché indirettamente, come impegnati in un ordine soprannaturale che risuona, per trasformarli, fino nella loro più intima strutturazione.*

Lo strumento proprio della filosofia morale adeguatamente intesa sarà dunque sempre la ragione naturale, ma innalzata e rischiarata dai lumi che riceve dalla Rivelazione e dalla teologia (28).

§ 4 - Metodo e divisione

A. METODO

23 - Il metodo che dobbiamo seguire appare definito, nelle sue grandi linee, dalle riflessioni che abbiamo fatte riguardo alla natura della filosofia morale. Ci basterà perciò riassumerne gli elementi essenziali, riguardanti le parti rispettive dell'esperienza, della ragione e della fede in filosofia morale.

1. L'ESPERIENZA - L'esperienza interviene, in filosofia morale, sia al principio che al termine della scienza.

a) *L'esperienza iniziale.* La morale, essendo scienza delle regole ideali che dirigono l'uomo verso il suo fine ultimo, non può evidentemente dispensarsi dal ricorrere alla esperienza che ci introduce alla *conoscenza dell'uomo*. Socrate aveva ragione, da questo punto di vista, di fare del «Conosci te stesso» la base della morale (29). Ma questa esperienza, come abbiamo già detto (**10**), è di natura metafisica, vale a dire che essa è essenzialmente quella di una ragione applicata al reale concreto per afferrarvi, con il giuoco dell'astrazione formale (condizionata, beninteso, dallo studio dei costumi e delle abitudini, delle religioni e del diritto, delle forme sociali e politiche, e in genere di tutte le condizioni di fatto, interne e esterne; della vita morale dell'uomo), *essenze e nature universali e necessarie* (**I, 123**). (Cfr. ARISTOTELE, *Eth. ad Nicom.*, I, cap. VII, 1096 a 21-b 9).

b) *L'esperienza terminale.* L'esperienza, in morale, deve ancora ritrovarsi

28) Cfr. J. MARITAIN, *La Philosophie chrétienne*, pp. 136-149.

29) Cfr. S. TOMMASO, *In I Ethic.*, lect. 4: «Oportet illum qui sufficiens auditor vult esse moralis scientiae quod sit manu ductus et exercitatus in consuetudinibus humanae vitae et justis et universaliter de omnibus civilibus, sicut sunt leges et ordines politicorum».

al termine della scienza, perché la morale, essendo per essenza una scienza pratica, è necessariamente volta all'operabile, cioè al *concreto*. La determinazione dei doveri dell'uomo, come individuo e come membro di una società, non può evidentemente compiersi senza ricorrere alla esperienza, perché i doveri dell'uomo sono in funzione delle condizioni nelle quali si sviluppa la sua attività. Indubbiamente, non spetta alla filosofia morale come sapere filosofico, e ancor meno come sapere naturale, di dirigere immediatamente l'azione. Questa resta tuttavia il suo termine e il suo fine, tanto che *le regole ideali enunciate dalla filosofia dovranno sempre comportare un riferimento al concreto, che è il campo dell'accidentale e del contingente*. Ogni moralista, anche soltanto filosofo, può eccellere nella sua scienza solo se è largamente attento, come alle realtà intelligibili, così pure alle contingenze dell'ordine morale, individuale e sociale. (Cfr. ARISTOTELE, *Eth. ad Nicom.* I, cap. III, 1094 b 27-1095 a II).

24 - KANT al contrario ritiene che la filosofia morale «applicata all'uomo, non mutua affatto elemento alcuno alla conoscenza di ciò che egli è (Antropologia) «e deve essere interamente *a priori*. (Cfr. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *K. Gesammelte Werke*, 22 voll., Berlino, 1902 - 55, IV, cfr. tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Padova 1946, 2a ed.). Le ragioni che egli propone a sostegno della sua opinione sono le tre seguenti:

Anzitutto scrive KANT, «tutti i concetti morali sono interamente *a priori* e hanno la loro fonte e la loro sede nella ragione [...]: questi concetti non possono essere astratti da nessuna conoscenza empirica e per conseguenza contingente». Ritroviamo qui la teoria fondamentale del criticismo kantiano relativamente alla formazione dei concetti. Abbiamo dimostrato (IV, 114) che essa non è che una forma del *postulato nominalistico* aggravato da una pura e semplice petizione di principio. Tuttavia la tesi di KANT *riguardo al carattere assolutamente a priori* dei concetti morali è basata su questo postulato gratuito e di conseguenza cade con esso.

La seconda ragione, secondo KANT, è che l'apriorità perfetta dei concetti morali è la sola capace di assicurare la dignità a questi concetti e di garantire loro la funzione di principi supremi, poiché tutto ciò che vi si aggiunge d'empirico «è altrettanto di sottratto alla loro vera influenza e al Valore assoluto delle nozioni». È certo, come abbiamo notato, che l'empirismo è incapace di fondare una scienza autentica, la morale meno di un'altra, non potendo giustificare l'obbligo. Ma da questo a dire che ogni riferimento all'esperienza contamina la morale c'è una bella differenza. *La morale, concernendo gli atti umani, non può fare astrazione dalle finalità umane, le quali sono fatti di esperienza anche se questi fatti, in ciò che hanno di universale e di necessario, non sono accessibili che alla ragione*. I concetti della morale sono dunque al tempo stesso empirici, (per la loro origine) e razionali (per la loro forma) senza che la loro origine empirica pregiudichi la loro universalità e la loro necessità, né che il loro carattere razionale (o metafisico) escluda il loro valore sperimentale (IV, 139-140).

La terza ragione, per KANT, è che la morale nel suo concetto adeguato, deve applicarsi «a ogni essere ragionevole in generale». A questo titolo, «essa

deve essere trattata del tutto indipendentemente dall'antropologia, come filosofia pura, vale a dire come metafisica»: tutte le leggi morali devono essere dedotte «dal concetto universale di essere ragionevole in generale». Soltanto in quanto *applicata* all'uomo la morale dovrà ricorrere all'antropologia. Si vede facilmente quanto v'è di strano in questa concezione della morale come relativa all'essere ragionevole in generale. Potremmo prima di tutto osservare che proprio mediante l'esperienza (psicologica, sociologica, storica) e non a priori noi formiamo il concetto di un essere ragionevole, che per noi è prima di tutto l'uomo, individuale e sociale. Ma, inoltre, la morale ha per oggetto non il ragionevole in generale, ma *l'animale ragionevole*. E, poiché l'idea di «ragionevole» astrae dal concetto di una natura corporea, non si tratterebbe più, passando all'uomo, di una semplice «applicazione» dei principi a priori della morale dell'*ens rationale*, ma di una morale *specificamente distinta*.

Queste osservazioni dimostrano quanto è poco giustificata la nozione kantiana di una «metafisica dei costumi» prescindente da qualsiasi Contatto con l'esperienza. Vedremo, del resto, in seguito, che questa morale rimane, nel suo principio essenziale, estranea alla realtà umana, ch'essa ha misconosciuto al punto di partenza. Esse sembra fatta per un uomo che abbia lasciato il corpo nel guardaroba della filosofia.

25 - c) Natura dell'esperienza in morale. Possiamo osservare che l'esperienza da cui parte il moralista che cerca di definire la natura morale dell'uomo non può essere quella di una natura pura, che non esiste. Né i moralisti pagani dell'antichità, né i moralisti cristiani che hanno voluto, come CARTESIO, scrivere «anche per i Turchi» (*scribo etiam Turcis*) vale a dire per «un uomo puramente uomo» hanno descritto questo *Homo naturalis*, che, di fatto, è soltanto una *essenza fittizia*. L'uomo, che un CONFUCIO, un SANKARA, un SOCRATE, un EPITTETO, un MONTAIGNE, un CARTESIO, un KANT o un NIETZSCHE cercano di conoscere è *l'uomo esistenzialmente dato*, cioè *quello che è posto sotto il regime della grazia*.

Ora, come ha dimostrato PASCAL, mettendo in evidenza come l'uomo, fuori dei lumi della Rivelazione, non possa apparire che come un «mostro» e un «soggetto di contraddizione» (30), se non si tiene conto di questo fatto nascono numerosi inconvenienti. O si farà di questo «mostro» una natura, alla

30) PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg, n. 434, p. 531: «Che chimera è l'uomo? Che novità, che mostro, che caos, che soggetto di contraddizione, che prodigio! Giudice di tutte le cose, debolissimo verme della terra, depositario del vero, cloaca d'incertezza e d'errore, gloria e rifiuto dell'universo». BOSSUET, *Sermon sur la mort* in *Oeuvres complètes*, 10 voll., Barle-Duc, 1877 (2° punto) sviluppa lo stesso tema, familiare del resto ai moralisti cristiani: «Chiedete ai filosofi profani che cosa è l'uomo; gli uni ne faranno un dio, gli altri un niente; [...] un terzo gruppo non sapendo più che dire riguardo alla causa di questo miscuglio, risponderà che [la natura] si è divertita a unire due pezzi che non hanno relazione fra di loro, e che, in tal modo, per una specie di capriccio, ne ha fatto questo prodigio chiamato l'uomo.»

quale si attribuirà ora una depravazione che le è soltanto accidentale, ora una sublimità (come di essere capace, di per se stessa, di amare Dio sopra ogni altra cosa) (31) che, di fatto, esiste soltanto in virtù della carità. Oppure si pre tenderà, come CARTESIO, ROUSSEAU e KANT, di ricondurre questo «mostro», se così si può dire, all'allineamento di una natura astratta veramente intelligibile, per mezzo di riforme esterne all'uomo: riforma del metodo, che produrrà «la più alta e più perfetta morale» (CARTESIO, *Préface des Principes de la Philosophie*, in *Oeuvres de D.* a cura di ADAM e TANNERY, 11 voll., Parigi, 1897-1909), - riforma della società, che restituirà l'uomo alla sua bontà nativa (ROUSSEAU), - riforma della filosofia e della ragione, che assicurerà il «regno dei fini» (KANT). Così la natura deve bastare a tutto. *Si tratta di vedere se queste teorie hanno relazione all'uomo reale o non sviluppano che una finzione*, difficilmente applicabile al mondo dell'esistenza.

26 - 2. LA RAGIONE - La morale, quale che sia l'ufficio dell'esperienza nella sua costituzione, è tuttavia *subordinata alla metafisica*, perché i suoi principi non sono dell'ordine empirico (benché siano impegnati in quell'ordine empirico, dove li coglie la ragione metafisica), - né i *concetti* di cui essa fa uso (nozioni del bene e del male, della giustizia e del diritto, dei doveri e delle leggi, delle virtù morali, ecc.) sono di natura empiriologica, quantunque astratti dall'esperienza e orientati verso il concreto.

Metafisica per gli elementi o i materiali che essa mette in opera, la filosofia morale lo è anche a titolo di *saggezza*, cioè in quanto essa mira a sistematizzare l'insieme dei doveri e dei diritti riallacciandoli ai fini universali della moralità con legami necessari. Questo, che è il piano delle «ragioni d'essere», è metafisica per eccellenza.

Queste semplici osservazioni sarebbero sufficienti a dimostrare che non può esserci una *morale indipendente* dalla metafisica. Con questa espressione «morale indipendente» si è voluto, di fatto, soprattutto rilevare che la morale dovrebbe escludere ogni riferimento a Dio, legislatore e remuneratore supremo. Dimosteremo in seguito che una morale così concepita è impotente a giustificare il carattere normativo assoluto che caratterizza la morale (e che è imposto dalla coscienza morale). Vediamo anche, tuttavia, che in un senso in certo modo ancora più immediato, *non vi è morale indipendente dalla metafisica, perché senza metafisica, è impossibile definire che cosa è l'uomo, e quale è il fine dell'uomo, e in che cosa consistono il bene e il male morali*. La scienza morale diviene allora un sistema di *ricette* più o meno ingegnose (lasciate del resto alla libera scelta di ognuno) per trarre il miglior partito, almeno presumibile, da una esistenza priva di finalità e quindi vuota di significato.

31) Cfr. CARTESIO, *Lettre à Chanut*, 1 febr. 1647 (ed. Chevalier delle *Lettres de Descartes sur la Morale*, Parigi, Boivin. pp. 253-259).

27 - 3. LA FEDE - Quale sarà la forma della *subalternazione* della filosofia morale (presa adeguatamente) alla teologia? Il punto capitale qui è che questa subalternazione non deve far perdere alla filosofia il suo carattere di scienza che procede per via d'evidenza naturale, ma che *si tratta prima di tutto per la ragione naturale di beneficiare dei lumi che la teologia deve essa stessa alla Rivelazione*, come di un complemento, senza per questo porsi dal punto di vista specificamente proprio della teologia, cioè quello di Dio che si rivela.

Entro questi limiti, la filosofia morale dovrà considerare il *fine ultimo* dell'uomo, da una parte quale *soprannaturale di fatto*, - e questo è il *complemento* conferito alla ragione dalla teologia - ma al tempo stesso e prima di tutto come un *compimento della natura umana*, - onde la filosofia morale rimarrà sul piano razionale. Si osserverà anche che, per il fatto della luce che il concetto di fine soprannaturale proietta su tutto il comportamento concreto dell'uomo, tutto ciò che concerne le virtù come anche i doveri dell'uomo come persona e come essere sociale, deve apparire sotto un aspetto, accessibile anche alla ragione naturale, ma singolarmente ingrandito e soprattutto più chiaramente intelligibile. Perché è proprio vero, come PASCAL. insistentemente afferma, che il mistero che l'uomo è a se stesso si risolve adeguatamente solo con la fede.

B. DIVISIONE

28 - La morale comprende due parti principali: la *morale generale* e la morale speciale. La morale generale stabilisce i *principi generali della moralità*, vale a dire tratta del fine ultimo dell'uomo (poiché, nell'ordine pratico, è il fine che serve da principio), - degli atti umani e delle loro regole, che sono le leggi. La *morale speciale* applica i principi universali della moralità alle *diverse forme dell'attività umana*, vale a dire determina i doveri individuali e sociali dell'uomo.

La morale viene anche comunemente divisa in *etica* e *diritto naturale*. Questa designazione non comporta alcun inconveniente nella misura in cui equivale alla divisione in morale generale e morale speciale. Tuttavia, di fatto, GROZIO e KANT l'hanno utilizzata soltanto per dimostrare ch'essi consideravano l'etica e il diritto naturale come due scienze distinte, semplicemente coordinate tra di loro. Per GROZIO, infatti, l'etica si limita a enunciare le regole che governano i costumi degli individui cioè essa determina in cosa consiste *l'onesto*, mentre il diritto naturale ha per oggetto i doveri risultanti dalle relazioni mutue degli individui, cioè il *giusto*. Ora, secondo GROZIO, l'onesto e il giusto (o il legale) non coincidono necessariamente, poiché il giusto può non essere onesto: come l'onesto può non essere giusto. Dovremo al contrario dimostrare che l'etica fonda il diritto naturale, il quale mantiene il suo carattere di diritto solo comunicando con essa. Per questo riteniamo che *l'etica e il diritto naturale sono inseparabili e non formano realmente che una sola scienza*, ammettendo tra di loro soltanto la distinzione che esiste tra principi e conse-

guenze. Anche per questa ragione preferiamo dividere la filosofia morale in morale generale e morale speciale.

LIBRO PRIMO

MORALE GENERALE

La morale generale ha per oggetto di determinare le *condizioni generali* della rettitudine morale degli atti umani. La prima e universale condizione di questa rettitudine è che gli atti umani siano ordinati al *fine ultimo* dell'uomo. Dovremo quindi prima di tutto definire in cosa consiste questo fine ultimo come pure la *legge morale* e i *doveri e diritti* che ne risultano. Dovremo poi considerare gli atti stessi con i quali l'uomo, obbedendo alla legge morale, si orienta verso il suo fine ultimo: studieremo questi atti al tempo stesso nel loro *essere fisico*, che risulta dalla volontà libera (poiché i soli atti *umani* sono quelli che procedono dal libero arbitrio), e nel loro *essere morale*, considerato oggettivamente e soggettivamente, e infine nelle *proprietà* derivanti dalla loro qualità morale.

CAPITOLO PRIMO

IL FINE ULTIMO (32)

29 - Sappiamo dalla metafisica (**IV, 253**), che i concetti di fine e di bene coincidono, il fine e il bene essendo oggettivamente una sola e medesima cosa, e che il fine e il bene d'un essere sono in funzione della sua natura. Noi partiamo da questa nozione della finalità universale, perché in essa la finalità morale trova il suo fondamento metafisico. Essa, infatti, rende conto della *struttura della volontà*, determinata da una parte necessariamente dal bene, a titolo di natura sottomessa, come tutte le nature, al determinismo del fine, libera tuttavia,

32) Cfr. ARISTOTELE, *Eth. ad Nicom.*, I, cfr. ed. comm. di CARLINI, Bari, 1913, di DAL SASSO, Padova, 1949. S. TOMMASO, I.a II.ae, q. 1-5. - S. AGOSTINO, *De Beata vita. De Ordine*, testo, trad. e note di R. JOLIVET, Parigi, 1939. - SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, disp. 7, sez. 1, n. 3. - OLLÉ-LAPRUNE, *Le prix de la vie*, 21a ed., Parigi, 1906. - M. BLONDEL, *L'Action*, Parigi, 1893, trad. it., Torino, 1950. - CL. PIAT, *La Morale du Bonheur*, Parigi, 1911. - FOUILLÉE, *Critique des systèmes de Morale contemporains*, Parigi, 1883. - BROCHARD, *Etudes de philosophie ancienne et moderne*, Parigi, 1912. - E. THAMIRY, *Les fondements de la Morale*, Parigi, 1928. DELBOS, *La Philosophie pratique de Kant*, Parigi, 1905. - SCHILLER, *Humanism, Philosophical Essay*, Londra, 1903; *L'Humanisme*, tr. fr., Parigi, 1909. - R. LACOMBE, *La méthode sociologique de Durkheim*, Parigi, 1926. - ÉT. GILSON, *Les moralistes chrétiens. Saint Thomas*, Parigi, 1924. - ÉT. ROLAND, *La loi de réalisation morale d'après saint Thomas*, Parigi, 1935. - P. LAMY, *Le problème de la destinée*, Parigi, 1917. - Dom. O. LOTTIX, *Principes de Moralité*, 2 voll., Parigi, 1947. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, t. 1, p. 261-523. - MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Parigi, 1951. - *Immanuel Kant, Vol. commemorativo* (1924) a cura del P. Gemelli, Milano, 1921. - S. VANNI-ROVIGHI, *Introduzione a Kant*, Milano, 1951. - VIALATOUX, *La morale de Kant*, Parigi, 1956.

come facoltà, nella scelta dei mezzi per il conseguimento del fine ultimo. Il principio della finalità universale permette anche di determinare la gerarchia dei fini ai quali l'attività morale si ordina, perché l'ordine metafisico, che si definisce con l'unità (IV, 201), subordina i fini secondari a un fine ultimo, che dovrà ritrovarsi, per spiegarli e giustificarli, in tutti i passi della volontà. *L'ordine degli atti umani sarà dunque, in certo modo, predeterminato dalla costituzione metafisica della volontà e, per conseguenza, la finalità metafisica sarà realmente il principio direttivo dell'attività morale.*

Tale ci appare la via da seguire nel nostro studio: dopo avere stabilito che l'ordine della moralità dipende necessariamente dal *fine ultimo*, ove l'uomo troverà il compimento e la perfezione della sua natura, cioè il suo *bene sommo* e la sua *felicità perfetta*, determineremo in cosa consiste concretamente questa *perfezione* che costituisce il sommo bene dell'uomo (33).

ART . I - Esistenza del fine ultimo

§ 1 - Il determinismo del fine

30 - 1. FINALITÀ DELL'ATTIVITÀ UMANA - Consideriamo ora degli *atti umani*, cioè quelli propri dell'uomo in quanto essere ragionevole e che, di conseguenza, procedono dalla sua intelligenza e dalla sua libera volontà. Non possiamo evidentemente confonderli con quelli di cui l'uomo è l'autore inco-sciente o irresponsabile e che, a questo titolo, sono dell'uomo soltanto materialmente. Ora noi diciamo che *tutti gli atti umani sono necessariamente ordinati a un fine*. Infatti, non vengono fatti a caso, perché dipendono al tempo stesso dall'intelligenza, che esclude il caso, e dalla volontà, che ha per oggetto il bene. Questi due punti sono stati messi in luce dalla psicologia dell' intelligenza (III, 367 - 368) e della volontà (III, 511-513).

2. LA CONOSCENZA DEL FINE - Il fine degli atti umani è conosciuto come fine. Ciò è proprio degli atti umani. *L'uomo non cerca il suo fine come la pietra o come r animale: egli lo persegue coscientemente con l'intelligenza ch'egli possiede del rapporto dei suoi atti con il suo fine*. Ciò equivale a dire che egli possiede la *nozione di fine* e la *nozione di bene*, nozioni che si identificano nella realtà, poiché la volontà non può essere mossa che dal bene e non trova il fine o il termine del suo moto che nel conseguimento del suo bene. *Così il fine o il bene sono al tempo stesso il principio e il termine degli atti umani: il principio*, perché il fine voluto o la volontà di conseguire il fine determina

(33) Cfr. S. TOMMASO, I.a II.ae, q. 2, a. 7, ad resp.: «Beatitudo est aliquid animae; sed in quo consistit beatitudo est aliquid extra animam»

l'attività umana (*finis in intentione*), il *termine*, perché al conseguimento del fine tendono tutti i passi e tutte le aspirazioni dell'uomo (*finis in executione*) (IV, 270).

§ 2. - *Il fine ultimo*

31 - Abbiamo visto che, in ogni suo atto deliberato, l'uomo persegue un fine. Constateremo adesso che questa attività dell'uomo non può spiegarsi che con l'attrattiva d'un fine *ultimo* o di un bene *sommo*, desiderato per se stesso, come termine assoluto di tutte le aspirazioni dell'uomo.

1. NECESSITÀ DI UN FINE ULTIMO - Diciamo che l'uomo agisce soltanto in vista di un fine. Ma questo stesso fine è un fine ultimo oppure non è che un mezzo in relazione a un fine ulteriore? In quest'ultimo caso è evidente che il fine non è voluto per se stesso, ma trae la sua efficacia da un bene ch'esso deve procurare. A sua volta quest'ultimo o dipenderà da un bene più generale o sarà il fine ultimo e il bene supremo dell'attività umana. *In ogni modo, dovremo arrivare a qualche bene supremo, a qualche fine ultimo che rappresenti la parte di causa prima in rapporto a tutti i fini particolari* (34). Poiché è impossibile fermarsi a metà strada, né è possibile andare all'infinito (il che sarebbe la stessa cosa): *o non vi è nessun fine, né per conseguenza nessun bene, né desiderio, né moto, o c'è un fine ultimo. Qui infinitum faciunt auferunt naturam boni*. Qui, come per l'efficienza (IV, 268-269) le cause seconde, che sono i fini particolari vengono spiegate soltanto con l'influsso di una causa assolutamente prima, cioè di un fine ultimo e di un bene supremo.

E proprio ciò ci obbliga a respingere l'opinione di KANT secondo la quale il fine ultimo non può essere distinto dalla retta ordinazione degli atti umani, cioè dalla volontà buona (35). Infatti, nell'ipotesi kantiana, il fine ultimo sarebbe sia la retta ordinazione di un atto, sia quella di tutti gli atti insieme. Ora,

34) Cfr. S. TOMMASO, I.a II.ae, q. 1, a. 6: «Necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter finem [...]. Ultimus finis hoc modo se habet in movendo sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causae secundae non movent nisi secundum quod moventur a primo movente, unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile quod est ultimus finis».

35) Cfr. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1a sez. ed. DELBOS, p. 99; cfr. tr. it., 3a ed., Torino, 1923. Dopo aver stabilito che l'azione umana può avere un valore morale soltanto se è compiuta non solo conformemente al dovere, ma per rispetto al dovere, Kant scrive: «Una azione compiuta per dovere, trae il suo valore morale *non dal fine* che deve essere raggiunto con essa, ma dalla massima secondo la quale essa è decisa; essa perciò non dipende dalla realtà dell'oggetto dell'azione, ma unicamente dal *principio del volere* secondo il quale l'azione è prodotta senza riguardo a nessuno degli oggetti della facoltà di desiderare [...]. Essa perciò non può essere altro *che nel principio della volontà*, astrazione fatta dei fini che possono essere realizzati da tale azione.»

nell'uno e nell'altro caso, non ci sarebbe più fine ultimo. Nel primo caso, il fine ultimo essendo ottenuto con un atto della volontà buona, gli altri atti, cioè tutto il resto dell'attività morale, sarebbe privo di fine e di ragione. Nel secondo caso, non vi sarebbe neanche fine ultimo dell'attività umana, perché, da una parte, questa attività non è mai terminata (o, in altre parole, non è mai data come un tutto completo), e d'altra parte gli atti successivi e diversi dell'uomo, in quanto tali, non possono avere che valore di mezzi: *è metafisicamente inintelligibile che la successione e il divenire siano ordinati a se stessi, vale a dire abbiano il loro fine in se stessi*, poiché, essendo potenza, essi sono per l'atto (*potentia dicitur ad actum*: **IV, 176**) che è il loro termine e il loro fine. Perciò, se il fine dell'attività morale non risiede che nella volontà buona, questa attività non ha più fine ultimo, mentre, come anche KANT ammette, la moralità non può assolutamente comprendersi senza un fine che la specifichi in tutta la sua estensione.

2. UNICITÀ DEL FINE ULTIMO - Il fine ultimo non può essere molteplice. Esso rappresenta, infatti, in relazione a tutti gli atti umani, la parte di *causa prima* e racchiude tutti i beni particolari che l'uomo può desiderare. Se, d'altra parte, il fine risulta dalla natura, di cui esso definisce il bene supremo (ognuno agisce secondo ciò che è, **IV, 82**), *non vi può essere che un fine là dove non c'è che una natura*. Il fine ultimo potrà e dovrà riflettere le complessità della natura, ma sarà necessariamente unico, perché l'unità di natura implica l'unità di fine.

32 - 3. LA DETERMINAZIONE AD OPERA DEL BENE - Abbiamo osservato in Psicologia (**III, 512**), che la volontà, appetito razionale, è determinata in modo necessario dal bene (*voluntas ut natura*), nel senso ch'essa non può niente desiderare né perseguire che sotto l'aspetto del bene. In virtù di questa legge di natura, *il bene è dunque l'oggetto adeguato della volontà* e possiamo dire, con Socrate, che «nessuno fa il male volontariamente» (SENOFONTE, *Mem. Socr.*, III, X, 4-5, II ed., Torino, 1896; Berlino, 1955). Se il bene offerto alla volontà fosse buono universalmente e sotto tutti gli aspetti, la volontà tenderebbe necessariamente verso di esso; in tutti i beni parziali e imperfetti che essa persegue, ha sempre in vista questo bene perfetto e assoluto; da esso procede tutto il suo moto.

Possiamo così comprendere che *è la stessa cosa dire che il bene è l'oggetto necessario della volontà e dire che è il fine assolutamente ultimo della volontà*. Infatti, il fine ultimo non può essere l'oggetto di una scelta, poiché risulta dalla natura, che è data e non scelta. Tutto ciò che è oggetto di scelta non è che fine intermediario (o mezzo) e suppone un fine ulteriore e ultimo, non scelto, ma assolutamente necessario. L'ufficio proprio della ragione pratica essendo di regolare moralmente gli atti, consisterà quindi nello scegliere *i mezzi o fini intermediari* con i quali l'inclinazione implicita e necessaria al fine ultimo risulterà trasformata in una volontà esplicita e liberamente ordinata.

Non è necessario che il fine ultimo sia sempre l'oggetto di una intenzione *esplicita*. Il più delle volte esso non è perseguito che in modo implicito e confuso, in quanto è presente *virtualmente* nei fini intermediari che ci si propone chiaramente. Ma è sempre presente almeno virtualmente in ogni atto libero, perché i fini intermediari non possono avere efficacia che in funzione del fine ultimo, donde proviene tutto il moto della volontà.

Art. II - Il fine ultimo soggettivo

33 - L'uomo cerca necessariamente il bene o la perfezione, che è il suo fine ultimo, e tutto ciò che egli vuole o persegue, lo persegue e lo vuole solo in funzione di questo bene perfetto, che gli appare come la forma stessa della sua beatitudine. Sono, dunque, per lui una cosa sola cercare il bene e cercare la felicità *Il bene supremo dell' uomo si confonde quindi con la beatitudine*. Tuttavia se tutti gli uomini desiderano necessariamente la felicità come il bene supremo, non sono tutti unanimi nel porre la felicità negli stessi beni concreti. Alcuni pensano di trovarla nei beni corporali, altri nell'esercizio delle facoltà intellettuali, altri nella virtù, altri nell'insieme dei beni finiti, ecc. Dobbiamo dunque distinguere *due sorta di fini ultimi, o, più esattamente, due aspetti dello stesso fine ultimo: l'aspetto soggettivo, consistente nella felicità in generale o beatitudine, e l'altro, l'aspetto oggettivo, consistente nel bene concreto, nel cui possesso l'uomo deve trovare la felicità cui aspira.*

§ 1 - Il bene e la felicità

1. LA PERFEZIONE SENTITA :E GUSTATA - Per l'uomo, essere intelligente e cosciente di ciò che egli è per natura e di ciò che persegue con la sua attività, *la perfezione deve coincidere con la felicità perfetta*, poiché la perfezione è non solo il bene, ma anche il *suo* bene, cioè *il bene conosciuto, amato e gustato nella piena coscienza del suo accordo con il fine della sua natura*. «La felicità, dice LEIBNIZ, è per le persone ciò che la perfezione è per gli esseri». (*Discours de métaphysique*, § XXXVI, ed. LESTIENNE, Parigi, 1929, p. 92).

La felicità: questo è dunque il fine ultimo soggettivo, l'aspetto sotto il quale ogni bene, preso come fine, è considerato e voluto. Quali che siano i beni concreti in cui l'uomo pensa di trovare il suo compimento e il suo riposo, essi gli appaiono necessariamente come fonte di beatitudine e con essa si identificano. *Questo fine ultimo soggettivo, l'uomo lo vuole con una tendenza istintiva e fatale: l'uomo non può rinunciare alla felicità più che possa rinunciare all' essere.*

2. NATURA DELLA BEATITUDINE - La beatitudine può dunque essere definita, con BOEZIO, come «un bene il cui possesso non permette di desiderare altro», vale a dire come «la somma di tutti i beni», o meglio ancora, come «uno stato costituito dalla compresenza di tutti i beni») (36).

La definizione di BOEZIO è mutuata da CICERONE, per il quale la beatitudine è: «secretis malis omnibus, cumalata bonorum omnium complexio» (*Tuscul. Disp. in Opera Omnia*, 15 voll., Lipsia, 1878 segg., V, 10). SAN TOMMASO (Ia, q. 26, a. 1) propone la stessa definizione applicandola all'essere ragionevole: «bonum perfectum intellectualis naturae». Invero, il riferimento alla «natura intellettuale» non fa che precisare la condizione implicita della felicità, che, quale *perfezione sentita e gustata*, non può appartenere che a una natura capace di conoscere riflessivamente il bene e la perfezione. *La felicità, nella sua ragione formale, è quindi propria degli esseri intelligenti*. Perciò San TOMMASO scrive, in un altro passo (Ia II. ae, q. 1, a. 8), seguendo Sant'AGOSTINO (*Lib. Octoginta trium quaestionum* in Migne, P. L., voll. 32-47 Parigi, 1845-49): «Non cadit in animalia expertia rationis ut beata sint». Vediamo con ciò che la definizione che determina la felicità (considerando il suo effetto necessario) come «ciò che appaga completamente l'appetito o il desiderio» è valida solo nella misura in cui è intesa della «natura intellettuale».

§ 2 - La moralità della felicità

34 - L COINCIDENZA DEL BENE E DELLA FELICITÀ - Che la beatitudine sia il fine ultimo dell'uomo l'hanno ammesso all'unanimità tutti i filosofi del tempo antico, del Medioevo e dell'epoca moderna, fino a KANT. Tutti sono d'accordo nell'identificare la felicità e la saggezza, la perfezione e il bene. Rimane evidentemente da definire in cosa consistano concretamente il bene e la felicità dell'uomo (37). Il principio comune che domina tutte le ricerche e tutte le discussioni dei filosofi come dei teologi (38) è che *la perfezione dell'uomo, se è possibile, coinciderà necessariamente con la felicità perfetta*.

Di questo, l'esperienza e la ragione danno testimonianza nello stesso senso. *L'esperienza dimostra che l'uomo è felice nella misura in cui ottiene ciò che gli appare sotto l'aspetto del bene* e tanto più felice quanto più perfetto e più stabile è il bene che acquista. La ragione, d'altra parte, *stabilisce che l'ordine delle cose esige che sia così, vale a dire che vi sia accordo e proporzione tra quello che l'uomo è oggettivamente e quello che è soggettivamente*, tra la

36) BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, Palermo, 1940 (cfr. tr. it., Firenze, 1941), III, prosa 1, 1-4: «Id autem est bonum, quo quis adepto nihil ulterius desiderare queat. Quod quidem est omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens, cui si quid abforet, summum esse non posset, quoniam relinque retur extrinsecus, quod passet optari. Liqueat igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum».

37) SENECA (*De Vita beata*, cap. 1) sottolinea questo doppio punto di vista: «Vivere, Gallia frater, omnes beate volunt: sed ad pervidendum, quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant [...]. Decernatur itaque et qua tendamus et qua».

38) Cfr. J. ROHMER, *La finalité morale chez les théologiens, de saint Augustin à Duns Scot*, Parigi, 1939.

perfezione del suo essere e la coscienza di questa perfezione (Cfr. ARISTOTELE, *Eth. ad Nicom.*, I, cap. IV, 1095 a, 17-20).

35 - 2. IL PUNTO DI VISTA KANTIANO - KANT, e, dopo di lui, vari moralisti moderni si sono levati contro questa dottrina e hanno preteso che la moralità venisse viziata nella sua essenza stessa dalla concezione della felicità come fine ultimo.

a) *Critica del concetto di beatitudine*. Il fine ultimo, osserva KANT, deve per definizione, essere voluto e perseguito per se stesso assolutamente. A questo titolo, esso è l'oggetto d'un *imperativo categorico*, che cioè comanda senza condizione. Ora la felicità non può avere questa proprietà essenziale d'essere voluta assolutamente per se stessa. Certamente, possiamo supporre *a priori* che la felicità è un fine reale in tutti gli esseri ragionevoli, perché tutti se la propongono in virtù d'una necessità naturale. Ma questo fine non è e non può essere ultimo, poiché non dice nulla di preciso: «Il concetto di felicità è un concetto così indeterminato che, nonostante il desiderio che ogni uomo ha di riuscire a essere felice, nessuno può mai dire in termini precisi e coerenti ciò che veramente desidera e vuole». La ragione è che *gli elementi che compongono il concetto di felicità sono tutti dell'ordine empirico e in conseguenza non possono essere l'oggetto d'un volere assoluto*, ma soltanto proporsi a titolo di *mezzi* o di *consigli*, come «imperativi della prudenza», cioè della «abilità nella scelta dei mezzi che ci conducono al nostro massimo benessere». «Non vi è dunque, conclude KANT, nessun imperativo che possa comandare, nel senso rigoroso del termine, di fare ciò che rende felice, perché la felicità è un ideale, non della ragione, ma dell'immaginazione» (39).

Si sa (**IV, 340**) che KANT ammette tuttavia che la felicità deve risultare dal compimento del dovere e che egli su ciò si fonda per affermare l'immortalità dell'anima. Ma questo non è per lui che un puro *postulato* della ragione pratica, cioè una credenza che è impossibile dimostrare razionalmente. Viene richiesta dalla legge morale, ma in se stessa rimane oggetto di fede.

36 - b) Discussione. Tutta l'argomentazione di KANT si fonda sulla critica del concetto di felicità, in cui egli non vede che una nozione «oggettivamente

39) KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2a sez., ed. DELBOS, pp. 127-133. *Kritik der Praktischen Vernunft*, in Ks. *Gesammelte Werke*, 22 voll., Berlino, 1902-55; cfr. tr. it., Bari, 1909; la parte, I. I, cap. I scolio 2: «Nonostante che il concetto di felicità serva dovunque di fondamento al rapporto pratico degli oggetti con la facoltà di desiderare, non è che il titolo generale dei principi soggettivi di determinazione, e non determina nulla specificamente, il che è tuttavia la sola cosa di cui si tratti in questo problema pratico e il solo modo di risolverlo. Ognuno pone la sua felicità in questo o in quello secondo il suo sentimento particolare di piacere o di pena, e lo stesso soggetto proverà bisogni differenti secondo le variazioni di questo sentimento, e in tal modo una legge, *soggettivamente necessaria* (come legge di natura), è, *oggettivamente*, un principio pratico interamente contingente»

contingente», che contiene solo elementi empirici, riportantisi tutti al «benessere», cioè alla soddisfazione della sensibilità. Ora, indubbiamente, bisogna ammettere con KANT che se il concetto di felicità non potesse ricevere determinazione che in riferimento all'ordine sensibile, la beatitudine non potrebbe aver ragione di fine ultimo per un essere ragionevole. Ma l'ipotesi non può essere sostenuta. Da una parte, infatti, è certo che la beatitudine alla quale, come ammette KANT, l'uomo tende per una «necessità di natura», è così lungi dal ridursi essenzialmente a elementi empirici (vale a dire sensibili) che l'uomo sente d'istinto, secondo la sentenza di PLATONE, che «tutto il sensibile insieme non è degno di una grande serietà». *Di fatto, la beatitudine alla quale l'uomo aspira come al suo fine ultimo include, nella sua illimitata ampiezza, tutti i beni, o, meglio ancora, tutto il bene che compie la perfezione dell'uomo.*

ROSMINI (Cfr. *Principi della scienza morale*, Ed. Naz., Milano, vol. XXI) sembra adottare il punto di vista kantiano nella critica dell'idea di felicità e dell'eudemonologia. Egli esige che si distingua tra la morale e l'eudemonologia, cioè «la scienza che insegna all'uomo a formare la propria felicità», in quanto, dice, «la ricerca della propria soddisfazione è effetto d'un istinto necessario e, come tale, non dipende dall'ordine ideale ed assoluto, ma solamente dall'ordine reale e soggettivo». In ciò non v'è nulla di morale, perché un fatto fisico di per sé non comporta, né obbligazione né merito mentre la morale è la sfera dell'idealità, della razionalità e della libertà. In realtà queste osservazioni non sono in concordanza piena con la concezione kantiana. Infatti, da una parte ROSMINI ricusa d'ammettere che la coincidenza della perfezione e della felicità sia soltanto un *postulato* della ragion pratica. D'altro lato, ROSMINI, vuol solo distinguere ben a ragione, come abbiamo fatto pur noi di anzi (33) il bene soggettivo e il bene oggettivo e mostrare che la felicità non si può separare dalla perfezione morale, finché l'intenzione propriamente morale è quella che mira primariamente ed essenzialmente al bene morale in cui la felicità deve essere necessariamente compresa (40). Cfr. M. F. SCIACCA, *La filosofia morale di A. Rosmini*, Roma, 1938, pp. 95 segg.

È dunque impossibile, d'altra parte, dire che la *nozione di felicità* è (benché soggettivamente necessaria) oggettivamente contingente o indeterminata.

Essa è al contrario *oggettivamente determinata* ai due livelli dove la si incontra: *al livello della tendenza di natura*, dove essa si presenta come includente il bene perfetto, colmante le aspirazioni della volontà: *la sua «indetermina*

40) ROSMINI aggiunge che KANT commette l'errore di considerare la volontà come inviolabile, come se la volontà individuale, in quanto tale, potesse fondare la moralità. Più generalmente, l'imperativo morale kantiano resta inesplicabile, poiché tutto si riduce al soggetto: volontà, legge, ragione, cosicché la volontà dell'agente morale diviene il fine stesso della moralità. Infine, fondando tutta la sua morale sulla dignità della persona, KANT non spiega questa dignità, che, per di più, è un motivo *interessato* (in contraddizione con la dottrina di KANT).

zione» a questo livello non è che la forma della sua pienezza, come, nell'ordine speculativo, l'indeterminazione del concetto di essere (IV, 164); al livello scientifico della precisione formale, dove la ragione definisce, in conformità con le *esigenze oggettive dell'essere ragionevole*, in che consista concretamente la beatitudine (41).

Anche per questo la felicità è realmente fine ultimo, al titolo stesso per cui l'istinto naturale e la ragione lo colgono e lo definiscono come coincidente con il bene perfetto.

La critica kantiana della beatitudine come fine ultimo ha spesso rivestito, dopo KANT, una forma un po' diversa; l'essenziale d'essa consiste nel dire che la felicità essendo un fine interessato distrugge necessariamente tutto l'ordine morale, sostituendo la ricerca di ciò che appare *soggettivamente piacevole* e soddisfacente a quella di ciò che è *oggettivamente buono* e che, come tale, esige un rispetto incondizionato. Le osservazioni precedenti ci permettono di risolvere questa difficoltà. Abbiamo visto infatti che la felicità non può essere altro che l'aspetto soggettivo della perfezione attuata. Oggettivamente, essa è il bene e la perfezione stessa. *Non si può quindi realmente dissociare la felicità dalla perfezione e dal bene, anche se lo si possa praticamente, cercando la felicità in beni che non possono darla. Ma in quest'ultimo caso, si sacrifica la felicità al tempo stesso che il bene.* In quanto al fatto che la felicità costituisce un fine «interessato», non può essere un motivo di scandalo, perché questo fatto si accorda con le esigenze assolute dell'ordine morale, come con quelle dell'ordine ontologico. Infatti, *non solo è giusto che il bene faccia la felicità dell'essere ragionevole, ma è anche metafisicamente necessario*, perché l'essere ragionevole non può che volere la perfezione del proprio essere, la quale implica (perché egli è intelligente) la *coscienza* di questa perfezione attuata. Ora, è proprio questa stessa coscienza ciò che si chiama felicità. Così, moralmente e ontologicamente, felicità e bene sono indissolubilmente legati: sono due aspetti di una sola e medesima realtà.

37 - 3. FELICITÀ E OBBLIGO - L'obiezione kantiana contro la finalità della felicità può essere proposta da un altro punto di vista. La felicità, si dice, non può essere fine ultimo, perché il fine ultimo che specifica l'ordine morale è necessariamente obbligatorio. Ora è *impossibile concepire che la felicità sia*

41) Cfr. S. TOMMASO, I.a II.ae, q. 5, q. 8: «Beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem beatitudinis. Et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius quod totaliter eius voluntati satisfecit [...]. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat. Et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt».

obbligatoria. Non si può rinunciare al bene, che è oggettivo, ma si può sempre rinunciare alla felicità, che è pura soggettività.

La risposta richiesta da questa difficoltà è che in realtà la felicità, in senso rigoroso, non è obbligatoria, ma non per questo cessa di essere fine ultimo. Infatti, non può essere oggetto d'un vero obbligo, perché è l'effetto, secondo una espressione comune a ARISTOTELE, a San TOMMASO e a KANT, di una «necessità di natura» e «*non vi può essere obbligo di ciò che è necessario*» (l'uomo non è «obbligato» a respirare). Per questo, si può ugualmente dire che il bene in generale, oggetto *necessario* della volontà, non è obbligatorio: la volontà, come natura, persegue necessariamente il bene e la felicità e trae il suo moto dall'attrattiva della felicità e del bene.

Essi sono quindi, l'uno e l'altro, fini ultimi, il bene o la perfezione anzitutto e assolutamente, la felicità secondariamente, a titolo di conseguenza necessaria della perfezione attuata. Ma, come tali, essi non sono obbligatori, perché non sul fine ultimo cade propriamente l'obbligo; non vi è obbligo che laddove v'è capacità di scelta e di libertà. Obbligatorio è, non il fine ultimo stesso, ma *l'orientamento cosciente e libero* dell'attività umana verso il fine ultimo. In altri termini, *solo la volontà come facoltà (III, 512)* può essere soggetto dell'obbligo e soli i mezzi per il conseguimento del fine ultimo possono essere oggetto o materia d'obbligo. Questo, KANT non l'ha compreso: facendo della buona volontà il fine ultimo assoluto dell'ordine morale (42), egli misconosce l'essenza della finalità morale e sostituisce un mezzo (o piuttosto un fine intermediario) al vero fine (43).

Si può così vedere l'equivoco implicito nell'affermazione che è possibile «rinunciare alla felicità». *Non si può rinunciare alla felicità o al bene più di quanto non si possa rinunciare all'essere*. Rinunciare alla felicità non può quindi mai significare che rinunciare a *quella data forma* di felicità o a *quei dati beni* particolari. Chi parla di rinunciare alla felicità o al bene in generale, pone ancora la sua felicità e il suo bene in questa rinuncia.

42) Cfr. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II sez., ed. DELBOS, p. 177: «La volontà assolutamente buona, il cui principio deve essere un imperativo categorico, sarà perciò indeterminata riguardo a tutti gli oggetti; non conterrà che la *forma del volere* in generale, e ciò come autonomia: cioè, l'attitudine della massima di ogni buona volontà a erigersi a legge universale è anche l'unica legge che impone a se stessa la volontà di ogni essere ragionevole, senza far intervenire surrettiziamente come principio un movente o un interesse qualunque».

43) La buona volontà non è un puro mezzo, perché essa possiede la sua propria bontà, grazie alla quale può essere fine dell'attività morale, ma non fine ultimo, perché essa è ordinata alla perfezione come al proprio fine, che la specifica in ultima istanza.

Art. III - Il fine ultimo oggettivo

38 - Il problema che ora si presenta è di sapere qual è, fra tutti i beni che sollecitano l'uomo, quello che gli recherà la felicità perfetta alla quale tendono tutti i suoi desideri. Quale è, *oggettivamente*, il vero bene, fonte della vera felicità? Qui i filosofi si dividono e le loro opinioni sono anzi così diverse che M. VARRONE, secondo Sant' AGOSTINO (*De Civitate Dei*, XIX, cap. 1, in in Migne, P. L., voll. 32-47, Parigi, 1845-49), ne contava fino a ottantotto. Di fatto molte di queste opinioni non differivano tra di loro che in qualche sfumatura e si può, tenendosi all'essenziale, riportarle a qualche gruppo, secondo che il bene sommo dell'uomo è posto nel godimento dei *beni materiali e corporali*, - o dei *beni spirituali*, - o dei *beni morali*. Esamineremo queste differenti concezioni, riprese da numerosi moralisti moderni, dopo aver stabilito, con ragioni oggettive, quale è concretamente il bene sommo dell'uomo.

§ 1 - Le condizioni generali del bene sommo

Qui occorre innanzitutto precisare la natura del nostro metodo, che deve evitare al tempo stesso l'empirismo e l'*a priori*. Abbiamo citato sopra (**35**) un testo in cui KANT osserva che se ogni uomo desidera naturalmente il bene sommo, nessuno può dire, in modo coerente e preciso, ciò che desidera e ciò che vuole. Dovremmo dunque pensare, secondo KANT (e conformemente ai suoi principi), che la nozione del bene sommo non sarebbe valida che se fosse determinata per via empirica. Ora proprio questo è il metodo che non si deve impiegare, perché è chiaro che non si approderebbe a nulla di solido in morale non più che nel resto della filosofia, se si pretendesse fondare le dottrine su opinioni empiriche. In realtà, *non si tratta di sapere quale contenuto ognuno dà di fatto al concetto di bene sommo, ma quale contenuto ogni uomo, che adopera la propria ragione, deve dare a questo concetto e a quello di felicità perfetta, che con questo fa tutt'uno, perché esso sia intelligibile*, cioè composto di elementi coerenti. In altri termini, qui come altrove in filosofia, noi cerchiamo l'*universale* e il *necessario*.

Questo non è procedere assolutamente *a priori*, contrariamente a quel che ne pensa KANT, il quale non conosce nessuna via di mezzo tra l'empirismo puro e il puro *a priori* (**IV, 113-114**). Noi partiamo, infatti, da una *finalità reale e oggettiva, iscritta nella natura dell'uomo*, essere ragionevole, con la quale essa coincide, e che abbiamo caratterizzata, secondo l'unanime esperienza degli uomini, come quella del bene perfetto, che porta con sé la felicità completa. D'altra parte intendiamo verificare nell'*esperienza* tutte le asserzioni con le quali tenteremo di definire il bene sommo nella sua realtà concreta e oggettiva. In tal modo, scartando l'empirismo che è incapace di trascendere l'accidentale e il contingente, siamo fedeli al metodo del realismo, il cui carattere proprio è di cercare, *nell'esperienza stessa*, attraverso le vie dell'induzione razionale, il necessario e l'universale (**IV, 144**).

A. IL CONCETTO DEL SOMMO BENE

39 - Il concetto del sommo bene, per essere intelligibile e coerente, deve rispondere a condizioni che conviene determinare prima con esattezza.

1. IL BENE ASSOLUTO, STABILE, ACCESSIBILE A TUTTI - Evidentemente il sommo bene che, per definizione, deve essere perfetto, non può consistere in un bene relativo, cioè ordinato esso stesso a un bene ulteriore, perché ciò che è relativo non basta a se stesso. *Il sommo bene dell'uomo deve perciò essere un assoluto* e soltanto in quanto tale esso sarà propriamente fine ultimo.

D'altra parte *il sommo bene dovrà escludere ogni specie di male*, perché il male è incompatibile con la perfezione del bene e della felicità. È anche necessario che sia *fermo e stabile* senza di che il suo possesso sarebbe misto a inquietudine e non arrecherebbe la felicità perfetta. Infine, trattandosi del sommo bene cui l'uomo aspira in ragione della sua natura, vale a dire *in quanto uomo*, è necessario che questo sommo bene sia non già riservato a taluni come un privilegio, ma realmente *accessibile a tutti*.

2. IL SOMMO BENE DELL'UOMO - È chiaro che noi non tentiamo di determinare quale è universalmente il sommo bene, ma quale è il bene sommo *dell'uomo*. Ecco perché dobbiamo specificare, relativamente alla natura umana, le condizioni generali del sommo bene.

a) *L'assolutezza*. Diciamo che il sommo bene dell'uomo dovrà essere un assoluto, perché questo carattere è richiesto, per definizione, dalla qualità di *fine ultimo*. Ma *niente prova, a priori, che questo assoluto debba essere necessariamente l'Assoluto*, perché non è affatto evidente di per sé che il bene perfetto di un essere finito e corporale non possa essere che il Sommo Bene per essenza (IV, 363). Ciò è in questione e non dobbiamo pregiudicarlo.

b) *L'esclusione del male*. Quando affermiamo che il bene sommo dell'uomo deve escludere ogni specie di male, dobbiamo intendere questo termine «male» nel suo senso metafisico, che comporta essenzialmente *privazione* (IV, 207), cioè che *il bene sommo dell'uomo dovrà escludere ogni mancanza di ciò che è richiesto per la sua integrità perfetta, ma non includere tutta la perfezione possibile*. Sappiamo infatti che la mancanza d'una perfezione non richiesta da una natura (ciò che LEIBNIZ chiamava impropriamente il «male metafisico») non è un vero male (IV, 384).

c) *L'accessibilità*. Infine, se la perfezione deve essere accessibile a tutti, bisogna comprendere che ciò avviene nelle condizioni definite dallo stato della natura. *L'accessibilità del bene sommo può essere, senza che ciò sia contraddittorio alla sua essenza, gravata da condizioni più o meno onerose e non essere immediata*. Che di fatto per l'uomo sia così, lo dice l'esperienza. Ma qui, dove non si tratta che di prendere, se così si può dire, la misura esatta d'un concetto e di afferrarne le rigorose esigenze, nulla obbliga ad affermare che il bene sommo dell'uomo debba essere, sotto pena di contraddizione interna, immedia-

tamente e facilmente accessibile a tutti. Si richiede soltanto che ogni uomo, per il fatto stesso di essere uomo, sia capace di raggiungere la perfezione e la felicità completa il cui perseguimento necessario definisce la legge più profonda della sua natura (Cfr. ARISTOTELE, *Eth. ad Nic.*, I, cap. VII).

B. LA PERFEZIONE DELLA NATURA UMANA

40 - Da quanto precede consegue che non arriveremo a determinare validamente in che consista il bene sommo dell'uomo se non partendo dall'*analisi della natura umana*, perché sappiamo che ci deve essere proporzione tra la natura d'un ente e la perfezione che è il suo bene sommo e il suo fine ultimo (**IV, 206**). Questo punto di vista, che è il solo veramente oggettivo, ci impone le seguenti osservazioni:

1. LA CONOSCENZA E L'AMORE - Il sommo bene dell'uomo deve essere di tale natura da colmare in modo perfetto le aspirazioni più essenziali e più profonde della natura umana, cioè il *doppio bisogno di conoscere e di amare*. Sono infatti queste potenze che manifestano ed esprimono le finalità essenziali dell'uomo, essere sensibile ragionevole, nel quale la sensibilità, nell'ordine della conoscenza come in quello del desiderio, appare essa stessa al servizio della conoscenza intelligibile e dell'appetito razionale. *L'uomo non si compie pienamente che nel pensiero e mediante il pensiero, grazie al quale egli aspira a dominare l'universo afferrandolo nelle sue cause e nei suoi principi, e nell'amore e mediante l'amore, attraverso cui egli aspira a possedere il bene che concepisce per mezzo della ma intelligenza*. Per questo gli antichi dicevano che l'uomo è *additus naturae*: parte della natura per il suo organismo corporale, egli la trascende interamente per la ragione e l'amore (44).

Quando si parla d'intelligenza e di volontà, è chiaro che bisogna intendere qui *atti o operazioni* di queste facoltà. *Il sommo bene non può essere conquistato e posseduto che con atti*, perché è oggetto di desiderio e di tendenza e proprio per questo è cosa distinta dall'uomo. La sua acquisizione presuppone un moto, cioè il dispiegamento d'una attività e non si attuerà che con un atto d'appropriazione.

41 - 2. RELAZIONE DELLA CONOSCENZA CON L'AMORE - Possiamo tentare di precisare anche se il sommo bene dell'uomo debba consistere

44) È noto che PASCAL sviluppa questo tema in molti testi, tra i più celebri delle sue *Pensées*. Cfr. n. 346 (ed. Brunschvicg): «Il pensiero fa la grandezza dell'uomo»; n. 347-348: «L'uomo non è che una canna, la più debole della natura; ma una canna pensante [...]. Non devo cercare la mia dignità dallo spazio, ma dal regime del mio pensiero. Non avrei di più, se possedessi delle terre; con lo spazio l'universo mi comprende e mi inghiotte come un punto; con il pensiero, sono io a comprenderlo».

anzitutto e formalmente nella conoscenza o nell'amore. I filosofi e i teologi hanno optato ora per l'uno ora per l'altra. Pare tuttavia che il sommo bene e il fine ultimo dell'uomo si debba porre propriamente e essenzialmente nell'atto dell'intelligenza. Sappiamo infatti (III, 511-512) che all'intelligenza spetta di cogliere il suo oggetto, non solo come una realtà intelligibile, ma anche come significante un grado di bene. Ogni attività volontaria, e di conseguenza ogni atto di amore, può quindi dispiegarsi adeguatamente solo come una determinazione mediante il bene conosciuto. *L'amore presuppone perciò l'intelligenza e risulta dall'atto di conoscenza*, in quanto con questo atto il bene diventa intimamente presente al conoscente (III, 426) e, con ciò stesso, produce in lui il diletto e la gioia.

Perciò, *il sommo bene dell'uomo e la sua beatitudine vanno posti in un atto d'intelligenza*. Ma l'atto di volontà sarà nondimeno indispensabile alla perfezione della beatitudine, perché alla volontà appartengono il diletto e l'amore nei quali si consuma la beatitudine (45).

42 - La tesi intellettualistica che pone l'essenza del sommo bene e della beatitudine in un atto dell'intelligenza, è stata criticata principalmente da DUNS SCOTO. Per ben afferrare il senso della discussione di SCOTO, bisogna riferirsi ai principi della sua dottrina e particolarmente alla sua concezione della libertà. Scoto pensa che la libertà è compromessa quando la si concepisce, secondo la tesi tomistica, come un appetito razionale, cioè una facoltà che agisce in dipendenza della intelligenza. Ne deriverebbe infatti, secondo SCOTO, che la volontà, posta tra molti beni, sarebbe o determinata necessariamente a scegliere il migliore, o, in caso di uguaglianza, rimarrebbe in uno stato d'equilibrio che renderebbe l'azione impossibile. Bisogna dunque ammettere che *i nostri voleri sono realmente autonomi*, vale a dire che essi non si spiegano che per se stessi e non per l'intelligenza.

Ne deriva che la libertà non è più, per SCOTO, come per San TOMMASO, una proprietà del volere in relazione ai mezzi da impiegare per conseguire il fine che determina necessariamente la tendenza razionale, ma una proprietà essenziale ad ogni atto di volontà, in rapporto tanto al sommo bene, fine ultimo dell'uomo, che ai mezzi da mettere in opera per pervenire a quel

45) S. TOMMASO, I.a IIae. q. 3 a. 4: «Ad beatitudinem duo requiruntur: unum quod est essentia a beatitudinis, aliud quod est quasi per se accidens eius, scilicet delectatio ei adiuncta. Dico igitur quod, in quantum ad id quod est essentialiter beatitudo ipsa, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in actu voluntatis. Voluntas enim fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat, et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed motus ad finem. Delectatio autem advenit valutati ex hoc quod finis est praesens: non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit ipse finis praesens volenti».

fine.

Senza dubbio, osserva SCOTO, non si può volere il male in quanto male. Ma non ne segue che si voglia il bene necessariamente. Un «volere necessario» è, per SCOTO, una contraddizione in termini, perché ogni volere è, per essenza, spontaneo e libero. Non l'intelligenza dunque, ma la volontà sola sarà capace di attuare il possesso del sommo bene, che si definirà in termini di volontà e d'amore, non di conoscenza (cfr. D. SCOTO, in IV, dist. 49, ed. VIVÉS, Parigi, 1890-1900, q. 2).

La discussione della tesi scotistica esige un riesame di tutta la dottrina, cosa che qui non possiamo fare. Osserviamo solamente, per scartare una difficoltà che il volontarismo in generale fa valere spesso contro la tesi intellettualistica, che *allorquando si situa in un atto dell'intelligenza il sommo bene dell'uomo, non si vuol affatto dire che, in ogni ordine possibile, la conoscenza sia più perfetta dell'amore*. Noi vedremo, in realtà, che nell'ordine morale è preferibile amare che conoscere. Qui si tratta tuttavia di definire *la natura* del sommo bene dell'uomo e, da questo punto di vista, bisogna sostenere che il sommo bene e il fine ultimo dell'uomo devono consistere essenzialmente nella conoscenza, dal momento che, da una parte, *l'essenza del sommo bene non può consistere che nell'operazione più perfetta dell'uomo* e che questa operazione, assolutamente parlando, è quella dell'intelligenza, e perché, d'altra parte, *l'amore, per grande che sia, non può per se stesso far sì che il bene amato sia raggiunto e posseduto*. Al contrario, è assai evidente che l'amore e la gioia, conseguenze naturali del possesso del bene, sono parti integranti della beatitudine e del sommo bene (cfr. S. TOMMASO, S. c. G., III, c. XXV).

§ 2 - *La natura concreta del sommo bene*

43 - Da tutto ciò che abbiamo detto, risulta che *Dio solo può essere il sommo bene dell'uomo*, il che significa, in altri termini, che proprio per la conoscenza di Dio si attueranno nella loro pienezza la perfezione e la beatitudine dell'uomo. Ciò appunto noi adesso dobbiamo dimostrare da un duplice punto di vista: *negativamente*, stabilendo che né i singoli beni finiti, né la loro somma rispondono alle condizioni del sommo bene e della beatitudine; *positivamente*, provando che Dio solo attua in sé in modo adeguato tutto ciò che è richiesto dal sommo bene dell'uomo.

A INSUFFICIENZA DEI BENI FINITI

I differenti beni finiti, il cui godimento è accessibile all'uomo, si possono distinguere in beni materiali, corporali, spirituali e morali.

1. I BENI MATERIALI - I beni materiali corrispondono a quei beni che oggi si chiamano *valori economici* o, in generale, alle «ricchezze». Tutti questi beni sono esteriori all'uomo; compresi nel campo dell'*avere*, come tali, sono

talmente *sottomessi alle vicissitudini della fortuna e del rischio* ch'è evidentemente impossibile riporre in essi il sommo bene. È un adagio banale della saggezza comune il dire che «le ricchezze non fanno la felicità». Questi beni sono, d'altronde, per essenza, dei beni *utili*, beni cioè i quali non valgono che in funzione dei beni personali, corporali o spirituali, ch'essi servono ad acquistare. *Non possono pertanto aver mai ragione e dignità di fine ultimo, e neppure di fine propriamente detto.* Sono dei *puri mezzi*.

Le osservazioni riguardanti i beni materiali si applicano anche agli altri *beni esteriori* all'uomo, quali *l'onore, la gloria e la potenza*, beni che sono *sottomessi alla fortuna*, recano spesso con sé dei mali grandi e numerosi e possono, per di più, come le ricchezze, coesistere con la miseria morale (46).

44 - 2. I BENI CORPORALI - Annoveriamo tra questi beni la bellezza, la salute, la forza, la longevità, il piacere e la voluttà. Questi sono dei veri beni, perché perfezionano l'uomo secondo una parte della sua natura: essi si pongono per lui nel campo dell'essere e non più solamente nell'ambito dell'avere, come i beni materiali. *Possono perciò avere ragione di fini, ma solamente di fini intermediari e non di fine ultimo, perché non costituiscono il sommo bene.* Infatti, sotto un certo aspetto, questi sono ancora dei beni utili, in quanto sono subordinati al bene dell'anima. E evidente che se il fine ultimo dell'uomo consistesse nell'ottenere dei beni corporali, l'anima spirituale risulterebbe per ciò stesso ordinata al corpo, e l'uomo non si differenzerebbe essenzialmente dall'animale. D'altra parte, i beni corporali sono *fragili e corruttibili* e come tali non possono essere il sommo bene. In realtà, tutti questi beni sono ordinati alla perfezione dell'anima, cioè all'esercizio agevole e armonioso delle sue più alte operazioni, quali la conoscenza e l'amore.

45 - 3. I BENI SPIRITUALI - Noi chiamiamo così i beni dell'anima spirituale, e cioè *l'esercizio stesso delle facoltà superiori* dell'anima (atti di conoscenza e d'amore del vero e del bello) e i *beni acquisiti mediante l'esercizio di queste facoltà*, vale a dire la scienza, l'arte e la saggezza. Ora, nessuno di questi beni, per quanto alti possano essere, né la loro somma, possono costituire il sommo bene. Invero, l'esercizio delle facoltà superiori dell'anima procura sicuramente una gioia intensa e nobile; ma questo screzio dipende esso stesso da *condizioni esteriori* difficili e rare: lo sviluppo continuo dell'intelligenza, le gioie estetiche sono privilegi di un'*élite*. Si deve ancora aggiungere che *le gioie dell'attività spirituale traggono esse stesse il loro valore unicamente dagli oggetti che le determinano*, e che a rigore, secondo una logica conseguenza, in questi oggetti occorrerebbe situare il sommo bene.

46) Cfr. S. AGOSTINO, *De Beata vita*, IV. 25-27 in *Oeuvres de S. A.*, testo tr., e note, t., IV, p. 265 seg. ed. Désclée de Brouwer.

Questi oggetti tuttavia possono essere davvero il sommo bene dell'uomo? Ci si domanda se la contemplazione della verità acquisita dalle scienze umane e la gioia che ci viene dalla contemplazione estetica siano capaci di procurare all'uomo la perfezione della sua natura e la beatitudine. Senza alcun dubbio, la verità e la bellezza sono dei grandi beni perché contribuiscono a spiritualizzare l'uomo. Ma anche l'esperienza basta a mostrare tutto ciò che vi è d'imperfetto, d'incompiuto, di laborioso e di fragile in questi beni dello spirito. *Le scienze apportano più delusione che soddisfazione al nostro ardore di conoscere e di comprendere*, perché esse si arrestano alla superficie delle cose e non cessano, via via che progrediscono, di sollevare nuovi problemi che allontanano all'infinito la soluzione degli enigmi del mondo. Senza dubbio, come aveva già notato ARISTOTELE, la conoscenza di Dio unifica. in certa maniera il sapere e fornisce allo spirito un certo riposo, ma non il riposo perfetto nella luce, che è l'ambizione e la perfezione dell'intelligenza, essendo la nostra più alta conoscenza di Dio una confessione d'ignoranza (*docta ignorantia*, diceva Sant'AGOSTINO. IV, 355): noi non sappiamo e non possiamo sapere, con la ragione, ciò che Dio è in se stesso. Quanto ai *capolavori d'arte*, si deve riconoscere che essi, come le scienze, e sotto certi aspetti più ancora, non abbracciano l'ampiezza delle nostre aspirazioni, perché *la loro bellezza non è perfetta e senz'ombra*: la novità, così necessaria alle opere d'arte, prova assai bene che la loro bellezza è finita e, per così dire, esauribile. È una verità: il dilettantismo non appaga mai (47).

46 - 4. I BENI MORALI - Così noi chiamiamo la virtù. Parecchi moralisti, d'ispirazione stoica, hanno posto il sommo bene dell'uomo nella virtù. È vero che la virtù è il più grande bene della vita presente, poiché è per essa che l'uomo più autenticamente attua l'essenza della sua natura spirituale; ma la virtù non può essere assolutamente il sommo bene, poiché *la sua acquisizione e il suo permanere sono legati a numerosi mali*, in particolare ad uno sforzo penoso e perseverante che fa della virtù un bene arduo. Senza dubbio nulla vieta, come abbiamo già osservato, che l'appropriazione del sommo bene da parte dell'uomo esiga pena ed ostacolo. È evidente però che l'una e l'altro devono scomparire una volta conseguita il possesso del bene perfetto. Orbene, ciò non si riscontra per nulla nella virtù, che implica al contrario, nella sua realtà umana, una pena incompatibile col sommo bene.

La virtù, quali che siano le sue condizioni concrete, per sua propria essenza non può costituire il fine ultimo della volontà, per il fatto che essa è amata per la felicità e la perfezione che arreca. Certamente, noi dovremmo amarla, secondo l'espressione di ARISTOTELE, «quand'anche non ce ne venisse alcun vantaggio» (*Eth. ad Nicom.*, I, c. VI) ma *l'eccellenza propria della virtù non le impedisce di essere effettivamente relativa a un bene ulteriore*, perché una cosa

47) Cfr. M. BLONDEL, *L'Action*, (1893), pp. 3-18.

può insieme essere amata sia per se stessa che in vista di un'altra (48).

47 - 5. IL BENE SOCIALE - Non poche dottrine, soprattutto contemporanee e d'origine positivista, hanno voluto abbandonare il punto di vista personalistico nella determinazione del sommo bene, ch'esse hanno posto nell'*avvento di una società perfetta* (concepita secondo le loro teorie, del resto assai diverse tra loro). L'essenziale di queste dottrine consiste nell'affermare, con Augusto COMTE, che l'uomo è un essere innanzi tutto sociale e che, a dire il vero, «l'individuo non esiste»). Non si tratta quindi di perseguire una felicità individuale o personale, che non può esistere nella misura medesima in cui ad essa si aspira. Essendo l'individuo fa per la società, non potrà adempiere il suo destino ed essere felice che subordinandosi totalmente all'avvento dell'Umanità o, in generale, della società perfetta che è il vero fine della evoluzione umana e il termine ultimo del progresso (49).

Qui ci limitiamo ad osservare che l'uomo insorge con tutte le forze della sua anima contro queste tesi che pretendono ridurlo al livello o alla funzione di elemento anonimo nel seno del tutto. *L'uomo vuole ed insegue una felicità personale*. Il bene della società gli sembra non costituire un fine in sé, e meno

48) Cfr. S. TOMMASO, I *Sent.*, dist. I, q. I, a. 1, ad 3um: «Propter se dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod opponitur ad *propter aliquid* et hoc modo virtutes et honestum non propter se diliguntur, cum etiam ad aliud referantur. Alio modo dicitur propter se secundum quod opponitur ad per accidens et dicitur propter se diligere quod habet in natura sua aliquid movens ad diligendum: et hoc modo virtutes propter se diliguntur, quia habent in se aliquid unde quaerantur, etsi nihil aliud ab eis contingeret: non tamen est inconveniens ut aliquid propter se ametur et tamen ad alterum ordinetur»; II.a II.ae, q. 145, a. 3: «Ipsa virtus, quae secundum se honesta est, refertur ad aliud, sicut ad finem, scilicet ad felicitatem».

49) Cfr. A. COMTE, *Discours sur L'esprit positif*, c. III, n. 55: «Agli occhi della fede, soprattutto di quella monoteistica, la vita sociale non esiste, non avendo un suo proprio scopo: la società umana, pertanto, non può offrire immediatamente che lo spettacolo di un semplice agglomerato d'individui, la cui riunione è pressoché fortuita e passeggera e che, occupati come sono ciascuno della sua propria salvezza, non concepiscono la partecipazione a quella altrui che come un potente mezzo per meglio meritare la loro... La nostra rispettosa ammirazione andrà sempre alla prudenza sacerdotale che, sotto il felice impulso d'un istinto pubblico, ha saputo trarre da gran tempo un'alta utilità pratica da una filosofia tanto imperfetta. Ma questo giusto riconoscimento non può certo giungere fino alla accettazione del prolungamento artificiale di questo regime iniziale al di là della sua destinazione provvisoria, essendo finalmente venuto il tempo di un'economia più conforme all'insieme della nostra natura intellettuale ed affettiva. Lo spirito positivo, al contrario, è direttamente sociale, per quanto è possibile, e senza alcuno sforzo, in conseguenza della sua realtà caratteristica. L'uomo propriamente detto non esiste, non può esistere che l'Umanità, poiché tutto il nostro progresso è dovuto alla società, da qualsiasi punto di vista si voglia giudicare. Se l'idea di *società* sembra ancora un'astrazione della nostra intelligenza, ciò accade soprattutto in virtù dell'antica concezione filosofica; perché, a dire il vero, è all'idea d'*individuo* che appartiene un tal carattere, almeno presso la nostra specie».

ancora un fine ultimo, così che egli *si pone a servizio del progresso sociale e del bene comune solo in vista d'assicurare a tutti e a ciascuno una capacità più grande di accedere alla felicità personale*. I sociologi positivisti ci assicurano che vi è in questa posizione un errore ed una illusione. Vedremo se le cose stiano così. Non di meno è un fatto che coincide con l'esperienza universale del genere umano: la società è fatta per l'uomo e non l'uomo per la società.

48 - 6. L'INSIEME DEI BENI FINITI - Si potrebbe sostenere, infine, che se ognuno dei beni finiti, singolarmente considerato, non costituisce il sommo bene, la loro totalità potrebbe bastare a compiere il desiderio profondo dell'uomo. Innanzi tutto, sta di fatto che nessun uomo possiede e può possedere in una sola volta la totalità dei beni finiti. Si aggiunga che, *essendo intrinseca la loro insufficienza*, come si è visto, *bisogna abbandonare la speranza di sanarla grazie ad un accrescimento quantitativo*: tutti i beni finiti, presi in blocco, partecipano della fragilità e della relatività dei beni particolari di cui costituiscono la somma.

Convien inoltre aggiungere, per quanto riguarda questi beni finiti, considerati separatamente o nel loro insieme, che essi sono inficiati anche dalla deficienza d'essere *passeggeri e corruttibili*. Quali che siano i vantaggi d'ordine materiale e corporale, quale che sia l'eccellenza spirituale e morale, alle quali l'uomo può elevarsi, tutti questi beni sono destinati a perire con lui. Anche il loro possesso, con il benessere e la felicità che apporta, è sempre esposto alla sorda *angoscia* di dover perdere ciò che si ha. Niente di quanto è finito può essere il sommo bene: è per questo che l'uomo trasferisce d'istinto le sue speranze di perfezione e di perfetta letizia al di là di questa vita, in un mondo in cui crede che altri beni, perfetti e stabili, verranno a soddisfare le aspirazioni della sua anima e a segnare col suggello della perfezione il suo destino. S'inganna? Noi sappiamo di no, sia per mezzo della psicologia (**III, 651-652**) che dalla teodicea (**IV, 337-340**). Ma dopo aver constatato che non v'è materialismo di sorta che possa riuscire ad assegnare all'uomo un autentico bene supremo, ci resta da esaminare come e sotto qual forma l'uomo può sperare di attuare la perfezione della sua natura, nella quale consiste il suo sommo bene (50).

B. DIO, SOMMO BENE DELL'UOMO

49 - Dio solo è il sommo bene al quale l'uomo aspira con tutte le forze della sua anima. Questo noi dobbiamo innanzi tutto stabilire per vie positive, mostrando che *il possesso di Dio è per l'uomo la condizione necessaria della sua perfezione e della sua felicità*. Ci chiederemo in seguito se questa condizione necessaria sia anche una condizione *sufficiente*.

50) Sulla critica dei beni finiti, cfr. S. TOMMASO, S.c.G., III, c. XXVII -XXXVI.

1. LA CONDIZIONE NECESSARIA DELLA FELICITÀ - Possiamo provare che Dio è la condizione necessaria della perfezione e della felicità dell'uomo, mediante due serie di argomentazioni, di cui una, generale, parte dal concetto di Dio come fine universale, e l'altra parte dalla natura razionale dell'uomo.

a) *Il Bene assoluto e il Fine universale*. Dalla teodicea (IV, 363) sappiamo che Dio, principio primo di tutto ciò che è, è come tale fine ultimo assoluto di tutta la creazione; il che significa che tutto l'essere creato tende ad assimilarsi a Dio. *Omnia intendunt assimilari Deo*. Questa assimilazione avviene secondo il grado e secondo il modo propri alle differenti nature ed è tanto più perfetta (relativamente) quanto le nature sono più spirituali. Ne segue non solamente che è per l'intelligenza che l'uomo si avvicina di più a Dio, Intellezione sussistente (IV, 369), ma ancora che *l'uomo non può mai arrestare lo slancio del suo desiderio in alcun fine intermedio finito, perché egli conosce Dio mediante la sua ragione come Fine universale e come Causa prima delle sue aspirazioni alla perfezione e alla felicità* (51).

Si può precisare ancor di più il senso della finalità universale. Tutte le cose sono orientate verso Dio, come verso il loro fine ultimo assoluto. Questo orientamento tuttavia e l'assimilazione a Dio, che ne è il termine, non sono forse ordinati a qualche cosa di ulteriore? Se essi fossero un termine assolutamente ultimo, Dio diventerebbe un mezzo per le creature: ciò che è impossibile. *Il possesso di Dio e la beatitudine dell'uomo sono dunque ordinati ad un fine ulteriore, il quale è necessariamente il fine di tutta la creazione, cioè la gloria di Dio*. Infatti Dio, Atto Puro supremo e indipendente, crea liberamente, non per indigenza, ma per sovrabbondanza d'amore, in vista di far partecipi alla sua propria perfezione, sia materialmente (per l'essere che ricevono), sia formalmente (per la conoscenza e l'amore) quegli enti che egli chiama all'esistenza. Questi enti non gli aggiungono nulla, perché non dipendono che da lui, ma gli devono procurare quella *gloria estrinseca* che è il fine ultimo di Dio in quanto creatore.

Il fine ultimo dell'uomo è dunque, oggettivamente, Dio e l'assimilazione a Dio; ma, formalmente, è gloria di Dio (*clara notitia cum laude*), che l'uomo attua perfettamente divenendo simile a Dio e per questo supremamente felice. È evidente così che la finalità individuale, che ordina l'uomo alla beatitudine, non assume tutto il suo significato e il suo valore che se è situata nella trama

51) Cfr. S. TOMMASO. S.c.G., III, c. XXV: «Quum omnes creaturae, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut in finem ultimum: ad hunc autem finem pertingant omnia, in quantum de similitudine ejus aliquid percipiant, intellectuales creaturac aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt, scilicet per suam propriam operationem intelligendo ipsum: unde oportet quod hoc sit finis creaturae, scilicet intelligere Deum... Intellectus igitur quantumcumque modicum possit de divina cognitione percipere, illud erit sibi pro ultimo fine magis quam perfecta cognitio inferiomm intelligibilium».

continua della finalità universale, che unisce l'universo a Dio come al suo fine ultimo e l'ordina integralmente alla gloria del suo Creatore (52).

50 - b) *La perfezione dell'ente razionale.* Dobbiamo considerare come sommo bene dell'uomo l'oggetto senza del quale le potenze proprie dell'uomo, l'intelligenza e la volontà, non possono trovare la loro perfetta tranquillità. Dio, e solo Dio è un tal oggetto. Infatti l'intelligenza, in virtù della sua natura fondamentale, cerca di conoscere le cause ed i principi primi di tutto ciò che è, elevandosi progressivamente verso le cause più generali. È evidente che *questo movimento non può trovare il suo termine ultimo che nella conoscenza della causa prima universale, che è Dio.*

Si può rilevare anche che l'intelligenza e la volontà hanno una capacità illimitata: sono in realtà determinate dal vero e dal bene universale, di cui posseggono il desiderio innato. Ora, *il vero e il bene assoluti non si possono, per definizione, trovare fuori di Dio, che è, per essenza, Verità e Bontà (IV, 363).* Dio solo può dunque essere il sommo bene dell'uomo e l'oggetto che, posseduto, gli procurerà la felicità perfetta a cui aspira.

Si noterà ancora che il fine ultimo dell'uomo deve consistere solo nella sua operazione più perfetta, perché il bene di ogni natura, per definizione, consiste nell'atto proprio di questa natura. Ora l'atto proprio dell'uomo in quanto uomo non è d'ordine vegetativo e sensibile, ma d'ordine intellettuale (conoscenza e volontà). Di più: l'atto stesso dell'intelligenza è tanto più perfetto quanto più il suo oggetto è intelligibile. Ora, *l'oggetto più alto e più intelligibile che possa avere l'intelligenza umana è Dio.* La contemplazione di Dio è dunque necessariamente, sempre da questo punto di vista, il fine ultimo dell'uomo (53).

51 - 2. LA CONDIZIONE SUFFICIENTE DELLA FELICITÀ - Se Dio è il bene supremo dell'uomo, ne consegue che il fine ultimo dell'uomo non può essere che la conoscenza e l'amore di Dio. Ma di quale conoscenza si tratta? ARISTOTELE parla di una contemplazione di Dio come causa prima del divenire universale (54), senza giungere ad affermare che questa conoscenza

52) Cfr. S. TOMMASO. *Ila Ilae*, q. 83, a. 9: «Manifestum est autem quòd primo cadit in desiderio nostro finis, deinùe quae sunt ad finem. Finis autem noster Deus est. In quem noster affectus tendit dupliciter: uno modo quidem, prout volumus gloriam Dei; alio modo secundum quod volumus finem gloriae ejus. Quommodum primum pertinet ad dilectionem, qua Deum in seipso diligimus, secundum vero pertinet ad dilectionem qua diligimus nos in Deo».

53) Cfr. ARISTOTELE, *Eth. ad Nicom.*, I, c. VII, 1098 a. 15-21 e S. TOMMASO, *S.c.G.* III, c. XXV.

54) ARISTOTELE, *Eth. ad Nicom.*, X, c. VIII: «Ma ecco come convincerci che la perfetta felicità è una specie di attività puramente contemplativa... Se si toglie ad un essere vivente la facoltà d'agire, e più ancora quella di creare o di produrre, non rimane ancora la facoltà della pura contemplazione? Così l'attività di Dio, tanto eminente per la felicità che l'accompagna,

razionale basti assolutamente a procurare all'uomo la felicità perfetta (55). Sorge qui un problema: *di fatto*, l'uomo può essere perfettamente felice? Le condizioni assolute della sua felicità sono effettivamente attuabili?

a) *Il fine ultimo naturale*. Se ci si pone dal punto di vista puramente astratto e ipotetico d'una natura umana pura (22), la felicità e il bene perfetto dell'uomo saranno conseguiti dalla conoscenza più perfetta di Dio che si possa avere per via della *ragione discorsiva*, perché per natura, l'uomo non è un'intelligenza intuitiva, ma una ragione che si sviluppa nell'ombra dell'intelligenza (IV, 141-143). Questa conoscenza, di cui possiamo avere un'idea con l'esercizio della nostra stessa ragione applicata a conoscere Dio con i suoi propri lumi, sarebbe (nell'altra vita) quella che noi acquistiamo intorno a Dio come causa prima e fine universale attraverso l'analogia con le creature, ma sviluppata e resa più contemplativa, pur senza mai oltrepassare il livello dell'analogia né, per conseguenza, penetrare o desiderare di penetrare l'essenza pura di Dio (56), quale è in se stessa.

Non bisogna confondere il desiderio di conoscere la Causa prima in se stessa col desiderio della visione beatifica. È ben vero che questi due desideri sono *materialmente identici*, ma essi sono *formalmente distinti*. In realtà, il desiderio di conoscere la Causa prima in se stessa lascia completamente indeterminata *la maniera* in cui può attuarsi una tale conoscenza, laddove il desiderio della visione beatifica implica la fede in Dio la quale rivela che egli può divenire formalmente per la sua propria essenza il termine dell'intelligenza ed essere così conosciuto *faccia a faccia, tal quale egli è in se stesso*.

Non si può dubitare che la conoscenza naturale di Dio, seguita da un

non potrebbe essere che un'energia puramente contemplativa; e, per conseguenza, tra le facoltà umane, quella che ha maggiore somiglianza con essa è anche la sorgente d'una più perfetta felicità; e la felicità si estende ed aumenta d'intensità in proporzione della capacità di contemplare, che quanto più è posseduta in grado eminente, più rende felici, e non per accidente, ma in virtù della contemplazione, perché questa è di per sé di un così grande valore, che si potrebbe dire che la felicità è una specie di contemplazione».

55) Cfr. ARISTOTELE, *ibidem*, c. X.

56) Cfr. S.c.G., III, dove S. TOMMASO stabilisce (c. XLVIII) che, supposto lo stato di natura pura, la felicità che l'uomo potrebbe sperare d'ottenere dopo questa vita troverebbe il suo termine nella conoscenza di Dio secondo i modi delle «Sostanze separate» (cfr. *ibidem*, II, c. XCVI - CI), e cioè che le anime conoscerebbero Dio non più per interposizione del sensibile, ma attraverso la loro propria essenza ed in un modo perfettamente intuitivo. Ma questa conoscenza, aggiunge egli (c. XLIX), non sarebbe tuttavia la conoscenza di Dio quale egli è in se stesso e, per conseguenza (c. L), non potrebbe bastare, (per quanto perfetta fosse nei suo ordine puramente naturale), ad appagare il desiderio di conoscere Dio nella sua essenza: «Nos autem quantumcumque sciamus Deum esse, et alia quae supra dicta sunt, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam suam cognoscere; multo igitur magis substantiae separatae hoc naturaliter desiderant. Non igitur in cognitione Dei praedicta eorum desiderium quietatur».

amore ardente, che in una natura integra sarebbe consistito nell'amare Dio al di sopra di tutte le cose, non sia realmente principio di una felicità altissima. E non di meno è un fatto che *questa felicità non è perfetta e non colma assolutamente le aspirazioni dell'anima umana*. Le soddisfa nella misura in cui queste procedono da una *ragione* (perché, in quanto tali, ottengono con la conoscenza analogica di Dio tutto ciò che la ragione può desiderare), ma non in quanto procedono anche, e più profondamente, da una *intelligenza*, aperta, come tale, all'essere in tutta la sua ampiezza. *Vi, è in realtà nell'intelligenza un'ambizione, profondamente radicata nella sua natura, di tutto conoscere, la quale, seguita fino in fondo, condurrebbe l'uomo a desiderare di conoscere la Causa prima, non più solamente mediante i suoi effetti e per analogia con questi, ma ancora talquale è in sé*. Questo desiderio, che deriva dalla natura medesima dell'intelligenza, al di fuori della Rivelazione, non può essere nell'uomo che spontaneo, irriflesso, istintivo e deve apparire alla riflessione soltanto come condizionale ed inefficace, anche se naturale («io vorrei, se fosse possibile...»), perché supera evidentemente le possibilità *reali* della natura razionale, lasciata a se stessa (57).

52 - b) *Il fine ultimo soprannaturale.* Dalla Rivelazione cristiana sappiamo che il desiderio dell'intelligenza di vedere Dio tal quale è in sé, per sé condizionale ed inefficace, è divenuto non condizionale in quanto la grazia l'ha perfezionato per mezzo di un desiderio soprannaturale. *La beatitudine assoluta può essere ottenuta dall'uomo e consisterà essenzialmente nella visione intuitiva di Dio*, per la quale l'anima, la cui intelligenza sarà stata corroborata dal lume di gloria, contemplerà faccia a faccia l'essenza di Dio e parteciperà così alla vita della Trinità.

La felicità naturale non è dunque per l'uomo che una felicità teorica e fittizia. Sarebbe consistita, nello stato di pura natura, nella conoscenza razionale di Dio (58). *Nello stato soprannaturale, che è di fatto quello di tutta l'umanità, la felicità puramente naturale non esiste*, o più esattamente, il fine ultimo naturale dell'uomo non è realmente abolito, ma attuato in misura sovrabbondante dal fine soprannaturale, che si può perciò considerare come la più generosa manifestazione dell'amore di Dio, amore assolutamente gratuito, ed anche come *il*

57) S. TOMMASO, S.C.G., III, c. LIII: «Virtus intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam. Oportet ergo quod augeatur ei virtus ad hoc quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intentionem naturalis virtutis, quia talis visio non est ejusdem rationis cum visione naturali intellectus creati: quod ex distantia visorum patet. Oportet autem quod fiat augmentum virtutis intellectivae per alicuius novae dispositionis adaptionem».

58) In questo il desiderio naturale (condizionale ed inefficace) di vedere la Causa prima in se stessa sarebbe stata frustrato o per lo meno non sarebbe stato soddisfatto che in un modo estremamente inferiore. Ma, come osserva S. TOMMASO, il principio di finalità sarebbe rimasto salvo, perché esso non esige affatto che ogni desiderio condizionale sia realizzato.

supremo compimento della natura umana, al di là di tutto ciò che l'uomo non potrebbe esigere o anche soltanto desiderare se non oscuramente ed inefficacemente (59).

53 - 3. LA FELICITÀ TERRENA - Se la felicità perfetta non può essere raggiunta in questo mondo dal momento che, per le condizioni d'incarnazione che pesano sull'esercizio della nostra intelligenza, noi possiamo conoscere Dio solo per l'analogia delle cose sensibili, occorre *un fine ultimo, che consisterà nel preparare quanto meglio possibile l'anima umana alla contemplazione di Dio*. Questa preparazione s'attuerà per mezzo delle finalità molteplici dell'esistenza terrena e confluirà nell'acquisizione della virtù.

a) *Le finalità molteplici*. La vita umana comporta una intera gerarchia di fini molteplici e diversi che derivano dalle condizioni concrete nelle quali si esercita l'attività dell'uomo. Gli enti si ordinano al loro fine ultimo per l'intermediario dei loro fini prossimi. *Una varietà infinita di finalità particolari, che diversificano in certo modo il fine ultimo, si troverà dunque nella vita concreta degli uomini e modificherà immensamente le differenti vie umane, quanto alla loro materia, senza mancare di ordinarle tutte* (di diritto, almeno) *all'unico fine ultimo* temporale e sopraterminale. Ciò che importa, infatti, è salvaguardare sempre, almeno virtualmente ed implicitamente, come s'è già notato (32), la relazione obbligatoria al fine ultimo assoluto (60).

54 - b) La volontà retta e la virtù - Così, quali che siano, materialmente, le finalità diverse dell'esistenza umana, devono essere tutte informate dalla volontà retta che conferisce ad esse il loro orientamento al sommo bene. *Se la perfezione e il fine ultimo della nostra natura consistono nella contemplazione di Dio oltre i limiti del corso terreno della vita, il fine e la felicità di questo medesimo itinerario non possono consistere che nell'amore di Dio e nell'acquisizione della virtù*, che generano la gioia della buona coscienza. Per noi si tratta invero di *tendere* verso un oggetto che non possediamo ancora e, per ciò stesso, la perfezione quaggiù consisterà non tanto nel conoscere Dio (vista l'imperfezione di questa conoscenza) quanto nel porsi nella condizione di conoscerlo, dopo la morte, nel modo più perfetto possibile. Orbene, è proprio in questa condizione che ci pone la virtù.

Per quel che riguarda *gli altri beni finiti* (materiali, corporali, spirituali), si deve dire che essi sono fatti per aiutare l'uomo a svolgere il meglio possibile il

59) Cfr. S. TOMMASO, I.a, q. 12, a. 1 e 4; Ia IIae., q. 3, a. 8, q. 5, a. 1 e 5; IIa IIae, q. 2, a. 3; *De Veritate*, q. 8, a. 1 e 3; S.c.G., III, c. XLVIII, L-LII, LVII, LXIII, *In Boeth. de Trinit.*, q. 6, a. 4, ad 5.º, *Compend theol.* CIV-CVI.

60) Cfr. S. TOMMASO, II Sent., dist. 38, q. 1, a. 1: «Sic ergo dicendum est quod sicut rerum omnium unus est finis ultimus, scilicet Deus, ita et voluntatum omnium est unus ultimus finis, scilicet Deus. Nihilominus tamen sunt alii fines proximi et si secundum illos fines servetur debita relatio in finem ultimum erit recta voluntas, si autem non, erit perversa».

suo compito su questa terra, cioè per aiutarlo ad acquistare e a praticare la virtù. Sono dunque *desiderabili ed utili alla felicità terrena nella misura in cui sono ordinati*, per mezzo della virtù che essi condizionano e servono, *al sommo bene e al fine ultimo dell'uomo*, la contemplazione di Dio (61)

55 - Una difficoltà sussiste, relativamente alla possibilità per l'uomo di conseguire la perfezione della sua natura e d'ottenere la felicità perfetta. Noi abbiamo già detto che questa perfezione e questa felicità sono *al di là della vita terrena*. Ma è proprio qui la difficoltà: perché ci si può domandare se l'anima, separata dal corpo, col quale è nondimeno destinata ad essere sostanzialmente unita (**III, 622-623**), sarà ancora capace di una felicità perfetta. Se vi è veramente una beatitudine, bisogna che sia quella dell'uomo e non solamente quella dell'*anima*, che non è da sola tutto l'uomo.

A queste difficoltà si potrà trovare una risposta nelle osservazioni che seguono. Notiamo innanzi tutto che la vera perfezione dell'anima, la sua vera beatitudine è di natura intellettuale e non è rapportata all'anima come forma naturale del corpo. Quindi l'anima separata serberà la perfezione di natura secondo la quale le è dovuta la beatitudine, ancorché essa non abbia la perfezione totale di natura che le conviene come forma del corpo (S. TOMMASO, Ia IIae., q. 4, a. 5, ad 1.º). D'altra parte, le potenze vegetative e sensitive non sono che degli strumenti dell'anima razionale e, come tali, non hanno altro fine che il fine stesso di questa. Finalmente, è certo che l'anima, benché forma del corpo, non esige di essere unita ad un corpo che per esercitare, attraverso gli organi del corpo, la pienezza delle sue funzioni razionali. Nella misura in cui questa pienezza fosse acquisita senza il corpo, l'unione del corpo cesserebbe di essere assolutamente richiesta.

Rimane tuttavia che la resurrezione dei corpi (che è oggetto di fede e la cui necessità non può essere provata in maniera assoluta con la sola ragione naturale) apparirebbe, anche nella prospettiva della pura natura, conforme ad un tempo alle aspirazioni dell'anima e alla bontà divina (cfr. S. TOMMASO, S. c. G., IV, c. LXXIX).

§ 3 - Le teorie morali

56 - Per completare l'esposizione precedente, sarà utile un rapido sguardo storico-critico alle principali concezioni della vita morale che sono state proposte, nel corso della storia, da un punto di vista differente da quello che guida questo studio (62).

61) È ben questa la soluzione che ARISTOTELE (*Eth. ad Nicom*) stesso dava al problema della felicità terrena; ma, come osserva San TOMMASO (S.c.G., III, C. LXVIII), ARISTOTELE non pensava ad una vita ultraterrena e, a causa di ciò, non pervenne ad assegnare all'uomo una felicità perfetta.

62) Cfr. Otto DITTRICH, *Geschichte der Ethik*, Lipsia, 1926.

Possiamo raggruppare le concezioni morali in tre categorie, secondo la maniera con cui ciascuna concepisce il sommo bene dell'uomo e, per conseguenza, la regola della moralità. Alcune (*teorie edonistiche*) mettono il sommo bene nel piacere, altre (*teorie volontaristiche*) lo situano nella cultura e nel progresso dei sentimenti disinteressati e delle inclinazioni sociali, altre ancora (*teorie razionalistiche*) lo pongono nell'obbedienza al dovere conosciuto con la ragione.

Si adoperano comunemente, per designare queste tre categorie di dottrine morali, le espressioni di teorie utilitaristiche, teorie sentimentalistiche, teorie razionalistiche. Ma le prime due espressioni sembrano piuttosto non del tutto appropriate. Infatti, l'utilitarismo non abbraccia il primo gruppo di teorie tutto intero, ma solamente la morale di BENTHAM e di STUART MILL. Per converso, tutte le teorie di questo gruppo ammettono in comune che il piacere è il sommo bene: esse sono dunque, le une e le altre, essenzialmente edonistiche (***, piacere). Le teorie del secondo gruppo fanno, in realtà, appello ai sentimenti, ma ciò non basta a distinguerle dalle teorie edonistiche, che prendono pure per criterio un sentimento, il sentimento del piacere. In realtà, le teorie del secondo gruppo puntano sulle tendenze superiori della volontà, in cui vogliono trovare la legge dell'attività morale, indipendentemente da ogni intervento della ragione: esse sono dunque più propriamente volontaristiche.

A. TEORIE EDONISTICHE

57 - L PRINCIPIO DELLE TEORIE EDONISTICHE - Il carattere comune delle teorie edonistiche è di porre il sommo bene dell'uomo nel *godimento o piacere* e di fare, per conseguenza, del piacere il criterio del bene e del male: *è bene ciò che permette di godere; è male ciò che impedisce di godere e ciò che fa soffrire.*

2. LE DIFFERENTI TEORIE EDONISTICHE - Le teorie edonistiche si differenziano tra loro secondo il modo con cui pensano si debba tendere al piacere. Da questo punto di vista si possono distinguere quattro tipi di dottrine: l'edonismo puro, l'epicureismo, l'utilitarismo e l'evoluzionismo.

a) *L'edonismo*. Si chiama con questo nome la teoria del piacere allo stato puro. Sostenuta da GORGIA, da ARISTIPPO di Cirene e da altri, afferma che bisogna godere il piacere tutte le volte che si offre a noi. Un piacere perduto non si ritrova più. La regola è dunque il *godimento immediato*.

b) *L'epicureismo*. EPICURO respinge questo sistema di godimento immediato. Egli insegna che, proprio per meglio godere, bisogna scegliere tra i piaceri, secondo le seguenti regole: cogliere i piaceri che non sono seguiti da alcuna pena, quelli che non rischiano di privarci d'un piacere più grande, preferire i piaceri calmi ai piaceri violenti, eliminare ogni ricerca di piaceri artificiali. Insomma, EPICURO mira ad attuare uno stato di tranquillità (*atarassia*), più che un'attività di godimento.

EPICURO, che adotta l'atomismo di DEMOCRITO, è risolutamente *materialista*. L'anima è materia, infinitamente sottile, ma della stessa natura del mondo. Muore col corpo. Non vi sono dunque che piaceri sensibili e la vita più felice sarà quella che comporterà la più grande somma di piacere possibile. Tuttavia le regole della gerarchia dei piaceri conducono EPICURO a proporre una delle morali più austere, implicante la pratica del coraggio, della temperanza; della giustizia e di tutte le altre virtù, non per se stesse, ma come mezzi per arrivare a quello *stato di tranquillità o d'indifferenza* che è, per EPICURO, il vertice della felicità (cfr. LANGE, *Die Geschichte des Materialismus und seine Bedeutung in der Gegenwart*, 10a ed., 2 voll., Lipsia, 1921; *Histoire du matérialisme*, tr. fr., Parigi, 1910, p. 84-150; cfr. tr. it., Milano, 1932).

c) *L'utilitarismo*. I rappresentanti principali nel XIX secolo sono BENTHAM e STUART MILL. BENTHAM vuol dare un carattere scientifico all'epicureismo e, ad un tempo, renderlo meno austero: lo scopo della vita sta nell'ottenere la più grande somma possibile di piacere. Ma, per giungervi, conviene stabilire una specie di *aritmetica dei piaceri*, che per-metta di scegliere, tra i piaceri che si presentano, quelli che sono superiori per intensità, certezza, prossimità, durata, purezza, estensione e fecondità. A questa teoria è stato dato il nome di morale dell'interesse personale (cfr. BENTHAM, *Theories of Pains and Rewards*, Londra, 1811).

STUART MILL fa propria la teoria di BENTHAM, ma con la precisazione che bisognerà *tener conto non solamente*, come voleva BENTHAM, *della quantità del piacere, ma anche della sua qualità*, e che, *allorquando sorgerà un conflitto tra interesse generale e interesse particolare, sarà sempre quest'ultimo che dovrà essere sacrificato*. Di qui il nome di *morale dell'interesse generale* dato a questa teoria. (cfr. STUART MILL, *Utilitarianism*, Londra, 1863, tr. it., Torino, 1866).

58 - d) L'evoluzionismo. H. SPENCER pensa che la teoria evoluzionistica possa offrire una base alla morale, mostrando come i sentimenti altruistici nascano da sentimenti egoistici. I costumi umani, con le virtù che li distinguono, fanno parte integrante della storia naturale; *la morale non è che un'applicazione della biologia*. Partendo dall'animalità pura, l'umanità a grado a grado si sarebbe innalzata fino alla ragione e a tutte le virtù sociali: l'altruismo, anche nelle sue forme più elevate, sarebbe fatalmente derivato dall'egoismo primitivo.

L'egoismo, opina SPENCER, precede assolutamente l'altruismo perché «l'individuo gravita su se stesso». Prova ne è la lotta universale per l'esistenza, nell'ardente caccia al piacere, sommo bene dell'essere sensibile (63). Tuttavia, l'altruismo è pressoché contemporaneo all'egoismo: SPENCER vede una prova di ciò presso i protozoi, che si sacrificano per la loro progenie, presso gli uccelli, il cui attaccamento familiare non è meno ammirabile, ecc. Tutto questo ci dice che non bisogna separare la moralità umana dai costumi degli animali: i due regni, animale e umano, sono continui, dal duplice punto di vista dell'intelligenza e della condotta. Dobbiamo perciò cercare le origini della ragione nelle sensazioni, e l'origine e la spiegazione della moralità umana nei costumi degli

animali, con la sola differenza che *negli uomini l'altruismo diviene cosciente e si estende dalla famiglia (virtù domestiche), alla società (virtù sociali) e a tutta l'umanità (filantropia e carità)*. Il suo progresso ci indica la via nella quale noi dobbiamo cercare la perfezione e situare il dovere (64).

59 - 3. DISCUSSIONE - Nessuna di queste teorie può presentarsi come una vera morale. Si deve innanzi tutto osservare che *la regola del piacere è sornita di valore morale*. Infatti il piacere, immediato o differito, *non può presentarsi come obbligatorio*: il piacere sollecita coloro che vi inclinano, ma non s'impone alla ragione come la legge suprema delle nostre attività. D'altra parte, *i piaceri*, anche se saggiamente dosati, *non ci danno la felicità*. Sono, al contrario, sorgente d'inquietudine, perché, essendo finiti in se stessi e nella loro durata, lasciano assai più una sensazione di vuoto che un sentimento di pienezza. *I piaceri*, inoltre, come sottolinea con insistenza PLATONE nel *Filebo*, *si cambiano nei loro contrari*: il piacere tende infatti, di per sé, ad uno stato di esasperazione in cui si muta in dolore. Infine, *se il piacere è la regola suprema, ogni crimine è giustificato*, per il fatto che è servito a procurare una certa soddisfazione a chi l'ha compiuto, e il sacrificio della tranquillità, della fortuna, della salute e della vita per il bene altrui diventa la suprema sciocchezza. Certamente gli edonisti, e specialmente EPICURO e gli utilitaristi, ripudiano queste conseguenze; ma il peggior pericolo delle loro dottrine sta proprio nel dissimulare quelle conseguenze che logicamente implicano.

L'idea di piacere è chiara e semplice solo quando la si prende nella sua astratta generalità. Concretamente, essa abbraccia un caos di tendenze accidentali che variano secondo i caratteri ed i gusti individuali, secondo l'età, la situazione, l'umore del momento e secondo il grado di sviluppo mentale. È impossibile indicare un piacere determinato come principio pratico universale. Non ci si può più proporre come regola «ciascuno agisca, in ogni momento, in maniera da procurarsi il più grande piacere possibile», perché ciò equivarrebbe ad una così evidente rinuncia alla ragione che gli stessi edonisti più decisi hanno fatto marcia indietro dinanzi ad un simile principio d'azione. EGESIA di Cirene ne conclude che la vita, dal punto di vista del piacere, non vale la pena d'essere vissuta, perché il desiderio del piacere o è del tutto frustrato o, quando perviene al suo oggetto, si scopre ingannevole e doloroso.

Invece di sforzarsi di giungere al vero piacere, bisogna, aggiunge EGESIA, sbarazzarsi della pena e, perciò, della vita stessa. *La dialettica del piacere è dunque una dialettica di morte*.

63) Cfr. H. SPENCER, *Le basi della morale evoluzionistica*, III: «Ciò che è buono... si confonde universalmente con ciò che procura piacere».

64) L'esposizione più completa della morale di SPENCER si trova nei *Principles of Morality*, 2 voll., Londra 1892-1893, dr. tr. it., 4a ed., Torino, 1946. L'opera di M. GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Parigi, 1888, è d'ispirazione spenceriana.

60 - a) *Critica dell'epicureismo*. Le regole per giudicare i piaceri, proposte da EPICURO e da BENTHAM, non correggono il fondo dell'edonismo, dal momento che tengono per fermo il criterio della supremazia del piacere. *Il metodo preconizzato da queste teorie non comporta alcuna forza obbligatoria*: sono ricette per meglio godere, tali da non permettere di condannare colui che preferisce godere immediatamente tutti i piaceri che si presentano. Quanto all'utilitarismo di BENTHAM bisogna ancora osservare che l'aritmetica dei piaceri esigerebbe una contabilità ben complicata. *La ricerca del piacere sopprimerebbe il piacere!* E come valutare in cifre ciò che è essenzialmente qualità?

b) *Critica della teoria dell'interesse generale*. La teoria di STUART MILL non è più coerente delle precedenti teorie morali. Essa esige che si tenga conto delle qualità dei piaceri: *ma come valutare queste qualità senza un principio morale distinto dal piacere?* MILL afferma anche il primato dell'interesse generale: ma con qual diritto? *Se il piacere è la regola suprema, perché dovrei sacrificare il mio piacere al bene della società?* Non ne si vede una ragione.

È dunque impossibile porre il piacere, sotto qualsiasi forma, come regola di vita. Il piacere non è il bene e appare tale da dover essere giudicato secondo un principio superiore che sia un principio morale.

61 - c) *Critica dell'evoluzionismo*. La morale evoluzionistica manca di fine, di legge e di sanzione sufficiente. La morale evoluzionistica manca di un fine, perché *il piacere non può essere un fine ultimo*: la teoria di SPENCER urta, fin dall'inizio, in tutte le difficoltà che si riscontrano nelle teorie morali edonistiche. È vero che SPENCER subordina l'umanità presente all'avvento dell'umanità futura, ideale e perfetta. Ma senza considerare che questa umanità è una chimera, *non è certo razionale e coerente domandare, a esseri la cui legge fondamentale è il piacere, di sacrificarsi per degli esseri futuri, che non conosceranno* e da cui non hanno da attendersi ricompensa alcuna per il sacrificio compiuto.

In ogni caso, nulla può *obbligare* l'umanità presente a questo sacrificio. Se l'interesse ed il piacere devono servire da criterio del bene e del male, ciascuno cerca il suo interesse e trova il suo piacere dove gli pare. Spogliata d'ogni obbligazione, *questa morale non ha più una sanzione*; per provare un rimorso, bisogna che si abbia il sentimento d'aver violato una legge morale: ma se non c'è che la legge del piacere e dell'interesse, *la coscienza è spodestata* e le sanzioni della società non hanno, tutt'al più, che un valore penale.

Infine, la critica più generale che si possa opporre alla nozione stessa di morale evoluzionistica è che *se l'evoluzione è un fatto necessario, cioè una legge di natura, essa non ha nulla a che vedere con una norma morale*: non è una norma di condotta, avendo qualcosa di fatale; non è una norma morale, non richiedendo essa alcuna giustificazione che non sia autonoma; e non è neppure una qualsiasi relazione ad un bene oggettivo che le sia superiore. L'espressione «morale evoluzionistica» sembra proprio sia contraddittoria nei suoi stessi termini.

B. TEORIE VOLONTARISTICHE

62 - 1. PRINCIPIO DELLE TEORIE VOLONTARISTICHE

Queste teorie sono così designate perché domandano ai sentimenti, e particolarmente ai *sentimenti disinteressati o altruistici*, di fornire la regola della moralità. Esse differiscono dalle teorie utilitarie nel fatto che non si tratta più di procedere ad un qualsiasi calcolo dell'interesse o del piacere, ma solamente d'*obbedire ai sentimenti disinteressati* che portano l'uomo a sacrificarsi per un altro e a lavorare al bene comune della società e dell'umanità.

2. PRINCIPALI TEORIE VOLONTARISTICHE

a) *Morale del dovere*. Si classifica generalmente la morale di KANT tra le teorie razionalistiche. ma ciò sembra sia poco giustificato. Infatti, per KANT il principio della morale consiste nell'obbedienza a un dovere (imperativo categorico) che la ragione, non solamente non giustifica, ma di cui non può tentare la giustificazione se non vuol trasformarlo in un imperativo ipotetico, cioè senza distruggerlo. Questa morale è dunque di tipo nettamente volontaristico. *Il bene, così com'essa lo concepisce, non è qualcosa d'oggettivo, di razionalmente determinabile, ma puramente e semplicemente la volontà d'obbedire al dovere in quanto dovere*, senza che sia possibile sapere perché è dovere. Esso è oggetto di fede.

b) *Morale della benevolenza*. Secondo HUTCHESON solo il sentimento è capace di farci conoscere il dovere, perché la vita morale è fatta di sfumature che solo il sentimento può cogliere. La legge essenziale è il sentimento, il quale, in virtù d'una regola di benevolenza, è all'origine dei giudizi d'approvazione o di biasimo che noi diamo delle persone e delle cose. Dunque *la vera bontà morale consisterà, essenzialmente, nell'obbedienza a questa inclinazione disinteressata*, che a noi si rende manifesta per mezzo del *senso morale*. In esso troveremo inoltre la vera felicità, che accompagna sempre la pratica della benevolenza verso i nostri simili (cfr. HUTCHESON, *System of moral philosophy*, Glasgow, 1755).

c) *Morale della simpatia*. Adam SMITH non crede che il ricorso ad un puro sentimento possa fornire una base alla morale. Il sentimento d'umanità, cioè la benevolenza o la *simpatia*, da se solo, è ancora troppo prossimo al contagio emozionale degli animali. Il sentimento è un impulso irreflesso e parziale, angusto e ristretto. Perché sia efficace, occorre, dice A. SMITH, che sia *ad un tempo* razionalizzato, rettificato e indirizzato, cioè *costretto da qualche legge di giustizia e di reciprocità, che proceda dalla ragione stessa e che faccia della simpatia naturale un dovere*. Così intesa la simpatia abbraccia tutta la morale, che consisterà dunque *nel lavorare per sviluppare in sé la simpatia disinteressata, che ci fa gioire della felicità altrui*, favorendola e partecipandone, e che ci spinge ad agire in modo da meritare sempre da parte degli altri la simpatia più pura e più universale (cfr. A. SMITH, *Theory of Moral Sentiments*, Londra, 1759, cfr. tr. fr., Parigi, 1830).

63 - d) *Morale dell'Umanità*. A. COMTE assegna alla sociologia dinamica (**I, 216**) il compito di stabilire le leggi del progresso della società. Queste leggi, che definiscono il senso dell'evoluzione, sono le seguenti: *legge del progresso intellettuale* o legge dei tre stadi (**I, 125**); *legge del progresso dell'attività*: le attività pacifiche e industriali sostituiranno a poco a poco le attività di guerra e di conquista; *legge del progresso affettivo*, in virtù della quale i due sentimenti naturali dell'uomo, egoismo ed altruismo, si sviluppano in maniera tale che l'altruismo, prima più debole, finisce per dominare del tutto l'egoismo.

Il progresso affettivo, favorito dal progresso intellettuale e dal progresso delle attività umane con cui è solidale, costituisce la *legge fondamentale della morale* e tende a sostituire la *nozione del dovere a quella del diritto*, che è per se medesima anarchica in quanto pone l'individuo contro la specie. Così tutta la morale e tutto il dovere potranno definirsi come l'obbedienza alla «tendenza naturale a subordinare la soddisfazione degli appetiti personali al bene della specie intera, secondo la legge di predominio dei sentimenti altruistici». L'insegna di questa morale sarà: «Vivere per gli altri» .

e) *Morale della solidarietà*. Secondo questa concezione, i membri della società sono talmente legati tra loro dalla comunione d'interessi e di origini che devono essere considerati come i coeredi delle generazioni precedenti e i cooperatori d'una medesima opera, chiamati a condividere gli stessi vantaggi e gli stessi doveri. Vi è tra loro *quasi un contratto naturale*, di cui le leggi positive devono tradurre ed imporre le obbligazioni. Di là, infatti, derivano tutti i nostri doveri: i nostri *doveri individuali* perché per rendere agli altri quel che essi ci donano dobbiamo lavorare ad accrescere il nostro valore personale, ed anche e soprattutto i nostri doveri sociali, perché noi abbiamo un debito immenso verso la famiglia, la società e lo Stato e, per conseguenza, i nostri doveri verso questi gruppi sociali hanno una importanza ed una gravità particolari (cfr. L. BOURGEOIS, *La Solidarité*, Parigi, 1879).

f) *Morale della pietà*. È la teoria di SCHOPENHAUER. Il mondo è cattivo, egli dice, è tendenza verso un termine illusorio, conato vano, volontà frustrata, e in fin dei conti, pena e dolore. *L'ideale sarà, dunque, uccidere in noi ogni volontà e desiderio*, che sono sorgenti di sofferenza, rinunciare all'egoismo mediante la pratica di una pietà universale e profonda, che ci ispirerà la giustizia e la carità nei confronti di tutti.

g) *Morale dell'onore*. L'onore, così come lo concepisce la società e lo richiede la coscienza, può essere un principio morale? Certi moralisti l'hanno affermato (VIGNY). Non far nulla contro l'onore: non vi è, forse, in questo imperativo una regola sempre applicabile e suscettibile di portare fino all'eroismo la condotta umana?

64 - 3. DISCUSSIONE - L'obiezione generale, cui vanno incontro tutti i sistemi volontaristici, è questa: *il sentimento* ha, sì, la sua utilità in morale, per i soccorsi che reca all'azione, ma *non può tenere il posto di regola suprema della moralità*. Infatti, in sé considerato, il sentimento è cieco, capriccioso e mute-

vole. D'altra parte, *non può fornire una regola morale obbligatoria*, né, tanto meno, universale: osservazioni queste che s'applicano specialmente alla morale della benevolenza (HUTCHESON).

La *morale della simpatia* di Adam SMITH suggerisce altri rilievi. A. SMITH ha ben visto le insufficienze del puro sentimento, ma sostenendo che basta solo *razionalizzarlo*, egli fa appello, benché non voglia ammetterlo, ad un criterio morale esteriore al sentimento, senza esser capace di giustificare questo ricorso in un contesto in cui il sentimento conserva sempre il primato. È vero che la ragione non può escludere il sentimento, né il sentimento la ragione, e che si esige una reciproca armonizzazione, ma rimane il problema qual sia l'elemento essenziale di questa coppia indissociabile. È il punto in cui la concezione di A. SMITH, per altri aspetti vigorosa, mostra la sua fondamentale ambiguità.

Possiamo così brevemente riassumere le critiche particolari che si dovrebbero rivolgere alle altre teorie volontaristiche. Per quel che concerne la *morale di KANT*, che sarà discussa in seguito dal punto di vista dell'obbligazione morale, qui ci limitiamo ad osservare che *il sentimento d'un dovere senza contenuto e puramente formale è una chimera*. Ogni dovere risulta determinato oggettivamente, secondo un ordine morale al quale la volontà si riconosce soggetta e che è conosciuto mediante la ragione.

La *morale* d'A. COMTE dipende dal suo panteismo materialistico e ha ben poco valore. Questa dottrina si fonda su una *nozione falsa dei rapporti tra l'individuo e la società*, che conduce A. COMTE ad una negazione paradossale del valore dell'individuo. In realtà, la società non è un fine ultimo ma solamente un mezzo in vista del più grande bene della persona umana.

Il *solidarismo* insiste a giusto titolo sull'interdipendenza dei membri della società. Il suo errore tuttavia è nella pretesa di derivare dal fatto di questa solidarietà tutto il diritto e tutta la morale. Da una parte, infatti, *la solidarietà è un fatto sociale, ma non morale*, perché vi è una solidarietà nel bene e vi è pure una solidarietà nel male; dall'altra parte, *è impossibile ridurre tutti i doveri morali a doveri sociali*. L'uomo entra nella società e vi trova dei doveri da compiere e dei diritti da esercitare perché è un essere morale: è dunque l'etica, con la coscienza individuale, che fonda la morale sociale e il diritto.

Alla base della *morale della compassione* vi è una «metafisica del mondo come volontà», che è una delle più discutibili. D'altra parte si può giudicare che SCHOPENHAUER contraddice se stesso quando esalta la pietà universale: *se la personalità è il male, perché favorirla mediante la pietà?*

L'onore, infine, non sembra più efficace della pietà per fondare la morale. La *stima altrui* è un criterio capriccioso, incompleto, sovente erroneo e non raggiunge che gli atti esteriori. quanto *all'onore dinanzi alla propria coscienza*, o quest'onore si regola sulla legge morale, ed allora è questa che diviene la regola suprema della moralità (65), o non è che un principio vago, incapace di servire da criterio morale.

In definitiva, tutte queste teorie costituiscono soltanto delle *pseudo-morali*, nessuna delle quali è idonea a fornire un principio preciso, efficace ed universale di condotta morale.

C. TEORIE RAZIONALISTICHE

65 - 1. PRINCIPIO DELLE TEORIE RAZIONALISTICHE - Sotto il nome di teorie razionalistiche si raggruppano tutte le dottrine che fanno consistere il sommo bene nella *perfezione della nostra natura razionale* e che, perciò, domandano alla ragione di servire da regola della moralità.

Questo principio, comune alle teorie razionalistiche, può essere inteso in maniere assai diverse. Alcune dottrine, come quella di ARISTOTELE, insistono soprattutto sulla felicità che reca l'attività speculativa della ragione. Di qui il nome di *eudemonismo razionale* dato a questa dottrina. La felicità, dice ARISTOTELE, deve risultare per noi dal progresso e dalla perfezione dell'attività più nobile della nostra natura, dall'esercizio dell'intelligenza, che nella sua forma più alta, è contemplazione della verità e dell'oggetto più intelligibile, Dio. Necessariamente, la felicità s'accompagnerà a questa attività contemplativa, come alla giovinezza il suo fiorire.

Altre teorie, *d'ispirazione stoica*, situano il sommo bene dell'uomo nella *sottomissione perfetta all'ordine universale*, che è una Ragione oggettiva la quale si manifesta nella nostra ragione individuale e per mezzo di essa. Il principio di questa morale sarà: «Vivi conformemente alla natura».

Infine, diverse dottrine moderne, designate concretamente col nome di *morali indipendenti* (indipendenti dalla metafisica) o, anche, col nome di *morali razionalistiche*, affermano che *l'ordine morale ci è rivelato ed imposto dalla ragione umana* come l'ideale e la perfezione della nostra natura, e che non vi è da cercare più lontano o più in alto una -giustificazione del dovere, a noi reso manifesto dai progressi congiunti della scienza e della filosofia.

66 - 2. OSSERVAZIONI - Il principio della morale stoica e delle morali razionalistiche, affermando che bisogna *vivere secondo natura* e per questo obbedire alla legge della ragione, non può evidentemente non essere accettato: esso esprime uno degli aspetti essenziali dell'ordine morale. Il problema, piuttosto, è di sapere se questo principio basti a se stesso e se non richieda invece, d'essere *riferito a Dio, autore della natura e legislatore universale* per avere tutta la forza del suo significato e della obbligatorietà morale.

Quanto alla dottrina di ARISTOTELE, l'eudemonismo razionale costituisce certamente una morale d'altra ispirazione. Tuttavia è inficiata da un triplice

65) «Ogni persona d'onore, dice MONTAIGNE (*Essais*, 5 voll., Bordeaux, 1906-33. t. II, cfr. tr. it. Roma, 1953), sceglie di perdere piuttosto il suo onore che la sua coscienza».

difetto, che deriva innanzi tutto dall'assenza del concetto di creazione nel sistema aristotelico (IV, 29; 402). Da una parte ARISTOTELE non arriva a dare alla legge morale una forza realmente obbligatoria: essa si presenta come un *consiglio di saggezza* piuttosto che come un dovere in senso stretto. Inoltre, questa morale propone un ideale *accessibile esclusivamente ad un piccolo numero di privilegiati*, perché vi sono ben pochi uomini capaci di elevarsi a quella contemplazione serena e felice della verità che la filosofia promette e che pure non si può attingere che per qualche brevissimo istante. Infine, ARISTOTELE *sembra concepire il sommo bene in una maniera troppo soggettiva*, perché definisce la felicità mediante uno stato di perfetto godimento. Senza dubbio si tratta di una gioia spirituale, che Sant'AGOSTINO chiamerà stupendamente *gaudium de veritate*; bisognerà, però, convenire con lo stesso ARISTOTELE (*Eth. ad Nic.*, X, c. X) che la gioia connessa all'attività razionale dello spirito è fragile e breve, e soprattutto che la verità, nella prospettiva aristotelica, non è che un *mezzo* in vista della felicità, la quale diviene così nella sua forma soggettiva, il vero fine dell'attività umana (66).

67 - 3. LA MORALE TOMISTICA - Il tipo più perfetto e più coerente d'una morale razionale è fornito dalla dottrina di San TOMMASO, il quale, utilizzando i lumi che gli venivano dalla Rivelazione cristiana, corregge e completa ARISTOTELE, in una propria prospettiva, sostituendo all'eudemonismo aristotelico un finalismo oggettivo, e proponendo una morale che soddisfa tutte le giuste esigenze delle altre teorie morali.

a) *Il finalismo oggettivo della morale tomistica*. L'eudemonismo razionale viene profondamente trasformato nei tre punti che abbiamo notato. San TOMMASO mostra infatti che *il bene morale è obbligatorio*, in quanto esprime un ordine di diritto, voluto da Dio, creatore e legislatore della nostra natura; che *la perfezione e la felicità devono essere accessibili a tutti* e richiedono, per compiersi nella loro pienezza, la immortalità dell'anima e le sanzioni della vita futura: che *la perfezione umana consiste nell'avvicinarsi a Dio, fine e bene oggettivi dell'uomo, mediante la pratica delle virtù morali*.

b) *Carattere sintetico della morale tomistica*. Un carattere nettamente rilevato della morale tomistica è quello d'includere, senza alcun artificio, ma solo in virtù dei suoi principi, tutto ciò che vi è di giusto nelle differenti teorie morali. Da una parte, essa riconosce effettivamente alla *ragione* il diritto e l'obbligo di determinare il dovere, ma si guarda bene dal condannare *il sentimento*; al

66) Cfr. S. TOMMASO, S. c. G., 111. c. XLVIII: «Quia vero Aristoteles vidit quod non est alia cognitio hominis in hac vita. quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia a quibus angustiis liberabimur, si ponamus, secundum probationes praemissas, hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente».

contrario, essa esige che i sentimenti, attraverso i quali si manifestano le nostre tendenze profonde, collaborino alla vita morale e, debitamente gerarchizzati dalla ragione, ricevano un giusto riconoscimento.

D'altra parte, questa dottrina, se esclude ogni possibilità di prendere il piacere per fine dell'attività umana, sostiene che *la felicità* è realmente l'aspetto soggettivo della nostra perfezione attuale; a questo titolo, in dipendenza cioè dal bene oggettivo che è Dio, fine ultimo universale, la felicità dovrebbe essere il frutto della nostra attività morale. Lo stesso *piacere* entra come elemento integrante nell'insieme dell'attività morale, non essendo di per sé cattivo: poiché è mezzo e non fine, deve soltanto subordinarsi ai fini ultimi della vita morale.

Infine, questa dottrina salvaguarda, come giustamente vogliono le teorie razionalistiche, *l'autonomia dell'agente morale*, sottolineando che la legge morale, alla quale costui è tenuto ad obbedire, non è un'ingiunzione arbitraria venuta dal di fuori, ma la legge stessa della sua natura, tal quale Dio l'ha creata, così che, obbedendole, è al voto profondo della natura, nello stesso tempo che a Dio, ch'egli obbedisce. Si può dunque dire che questa dottrina effettua la sintesi di tutte le esigenze della moralità.

CAPITOLO SECONDO

LE LEGGI DELL'ATTIVITÀ MORALE (67)

68 - L'uomo deve tendere alla perfezione della propria natura, nella qual cosa consiste il suo fine ultimo: quest'orientamento si attua per mezzo di quegli atti che egli compie in conformità con la regola o legge della ragione, il cui compito specifico è di adattare i mezzi ai fin. *Legge e fine si identificano, dunque, nella nozione comune di ragione*; infatti se si può dire che il fine,

67) Cfr. ARISTOTELE, *Eth. ad Nic.*, V, c. V-VII; *Politica*, I, c. V; III, c. II-VI. S. TOMMASO, I.a II.ae, q. 90-97; II.a II.ae, q. 57 sg. SUAREZ, *De Legibus*, in *Opera Omnia*, 28 voll., Parigi, 1856-61. TAPARELLI, *Saggio teoretico di diritto naturale*, Roma, 1855 (vedi 8a ed., 1949). CATHREN, *Moralphilosophie*, Friburgo in B., 1890, 6a ed., 1942; tr. it., Firenze, 1913-20. TARDE, *Les transformation du droit*, Parigi, 1893. VALENSIN, *Traité de Droit naturel*, t. I. O. LOTTIN, *Principes de Morale*, t. II, Lovanio, 1947. DEPLOIGE, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Parigi, 1923. RENARD, *Le Droit, l'Ordre et la Raison*, Parigi, 1924. DUGUIT, *Traité de Droit constitutionnel*, t. I, 3a ed., 1927. LUCIEN-BRUN, *Une conception moderne du droit*, Parigi, 1927 in «Archives de Philosophie», t. IV, p. 130-214. J. DABIN, *La Philosophie de l'ordre juridique positif, spécialement dans les rapports de droit privé*, Parigi, 1929, p. 1-454. LE FUR, *La Théorie du droit depuis le XVIII siècle*. WESTERMARK, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 2 voll., Londra, 1906-8; *L'origine et le développement des idées morales*, tr. fr., Parigi, 1928. SERTILLANGES, *Philosophie des Lois*, Parigi, 1946. H. ROMMEN, *Ewige Wiederkehr des Naturrechtss*, 2a ed., Monaco, 1947: *Le droit naturel, Histoire, Doctrine*, tr. fr., Parigi, 1945.

conosciuto ed additato dalla ragione, è regolatore dell'azione, dovendosi ogni regola d'azione stabilire necessariamente in funzione del fine da conseguire, si può per altro dire che la ragione è regolatrice dell'azione in vista del fine a cui tendere, dovendo ordinare i mezzi al fine, che, nell'ordine pratico, ha valore di principio. Si afferma così il *primato universale della ragione nel campo dell'attività* (68): tesi che sarà ora lumeggiata studiando la legge come manifestazione essenziale della ragion pratica e fondamento del diritto e del dovere.

Art . I - La legge in generale

69 - Innanzi tutto cerchiamo di definire la legge, con le sue proprietà ed i suoi effetti, e, in seguito, di determinarne le differenti specie.

§ 1. - Definizione

1. LA REGOLA DELL'ORDINE - Nell'accezione più generale, il concetto di legge designa la norma (o causa esemplare, (IV, 279) *alla quale le cose devono conformarsi in tutti i campi*: nel campo fisico, nell'ambito dell'arte, in quello dei costumi, ecc. Come tale, la legge significa un comando della *ragione destinato ad assicurare l'attuazione dell'ordine*, e cioè il perseguimento di fini determinati, come l'adozione di mezzi adatti a conseguire il fine e l'armonia e l'unità degli enti molteplici (69). Si definisce dunque la legge in ciò che ha di essenziale e, per conseguenze, di più universale, dicendo che essa è un *ordinamento della ragione*, per il fatto che la ragione tende sia ad attuare un ordine, sia a dare un ordine o comando: in questo duplice senso, l'ordine è opera della ragione.

Questa nozione della legge come opera della ragione è assai spesso mal compresa dai giuristi, non solamente da quelli che, sulla linea del *Contrat Social* di ROUSSEAU (in *Oeuvres complètes*, 13 voll., Parigi, 1910, tr. it., Bologna, 1949) fan derivare la legge dalla «volontà generale», ma anche da quelli

68) Cfr. S. TOMMASO, I.a, II.ae, q. 90, a. 1: «Lex quaedam regula est et mensura actuum secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur... Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium humanorum actuum: rationis est enim ordinare ad finem, qui est principium primum in agendis. In unoquoque autem genere id quod est mensura et regula illius generis: sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem».

69) Per ROUSSEAU, invece, la legge non procede che dalla volontà. Cfr. *Contrat social*, in *Oeuvres complètes*, 13 voll., Parigi, 1910; cfr. tr. it., Bologna, 1949, l. 11, c. VI: «quando è tutto il popolo che legifera in merito a tutto il popolo [...] allora la materia sulla quale si decreta è generale come la volontà che legifera: quest'atto io chiamo legge». J. DE MAISTRE *Étude sur la Souveraineté* Parigi, 1795, l. 11, c. IV) osserva con ragione che quello che ROUSSEAU chiama legge è esattissimamente ciò che cessa di poterne portare il nome.

che riconoscono nella legge l'enunciazione di un giudizio della ragione. Sembra ad alcuni che, imponendo la legge un'obbligazione, l'atto di volontà sia necessariamente costitutivo della legge stessa (70). Siffatto punto di vista era in certo qual modo difeso da SUAREZ (*De Legibus*, I, c. v), secondo il quale il comando in cui consiste la legge è essenzialmente un ordine della volontà conformantesi alla regola razionale. C'è forse un equivoco in questa tesi. È ben chiaro, infatti, che la legge non è solamente un atto di ragione, ma anche un atto di volontà ed è dalla volontà ch'essa trae immediatamente la sua forza di obbligazione. Sennonché *l'atto della volontà è manifestazione esteriore di un imperium, che nella sua essenza, è un atto col quale la ragione definisce l'ordine e i mezzi per conseguirlo*. Anche l'obbligo, come si vedrà più chiaramente, trova il suo fondamento nell'ordine scelto dalla ragione: *l'imperium* non lo crea, per parlare in senso proprio lo manifesta. La legge dunque, nella sua essenza, è una determinazione della ragione.

70 - 2. IL CONCETTO DI LEGGE - L'analisi precedente ci permette di definire la legge, in maniera più concreta, come «*un ordinamento della ragione, promulgato, in vista del bene comune, da colui che ha la cura della comunità*». San TOMMASO, I.a II.ae, q. 90, a. 1).

a) *L'ordinamento della ragione*. Abbiamo già mostrato il carattere essenzialmente razionale della legge: essendo norma e misura dell'essere e dell'agire, essa implica *percezione e definizione di rapporti*, ed è per eccellenza, opera della ragione (*sapientis est ordinare*). Ma di quale ragione si parla? Studiando la legge eterna vedremo che questa ragione non può essere che la *Ragione suprema, principio primo dell'ordine universale (IV, 348)* e che qualsiasi ragione legislatrice è necessariamente una emanazione o un riflesso della ragione suprema.

b) *Il bene comune e la promulgazione*. La legge ha per fine il bene comune e non il bene particolare del tale e del tal altro. Senza dubbio, essa vincola ogni individuo, ma *si rivolge a tutti, in vista del bene a tutti comune. Inoltre la legge dev'essere promulgata, senza di che non potrebbe obbligare*: essa è, infatti, essenzialmente una regola che si rivolge prima di tutto alla ragione e che non può essere praticata se non è sufficientemente conosciuta.

Potrebbe sorprenderci che la legge sia definita, nel suo senso generale, come una realtà sociale (mediante l'idea del bene comune, fine della legge) e anche (per mezzo dell'idea di promulgazione) come una realtà giuridica; ma

70) Cfr. J. DE VAREILLES, *Les principes fondamentaux du droit*, Parigi, 1889 p. 14: «La volontà del legislatore di obbligare i soggetti a seguire il giudizio della sua ragione è il secondo elemento essenziale della regola obbligatoria. Senza questa volontà il giudizio di ragione manifestato dall'autorità ai soggetti non sarebbe che un consiglio o una lezione. Quest'elemento è il solo che sia esclusivamente proprio al comando, è dunque il suo elemento costitutivo per eccellenza».

occorre capire bene quest'aspetto della legge. Innanzitutto, *il riferimento al bene comune non significa altro, qui, che il necessario rapportarsi diretto e indiretto della legge a Dio medesimo, fine ultimo di tutto l'universo*, e più particolarmente fine ultimo degli esseri ragionevoli. D'altra parte, la teologia naturale ci ha condotti a concepire l'universo come una comunità di cui Dio è il Capo, perché Creatore e Legislatore sovrano. Ne deriva che si può considerare la legge, in generale, come una realtà sociale, nel pieno senso della parola, cioè come *fondata da Dio in vista del bene comune e destinata ad ogni comunità di esseri*: la promulgazione della legge negli esseri non intelligenti coincide con le loro rispettive nature, mentre negli esseri intelligenti si rivolge alla loro ragione, per la quale essi prendono possesso della regola che deve illuminare e dirigere la loro attività verso l'ultimo fine (71).

c) *Il capo*. Si comprende ora che *la legge dev'essere proposta da colui al quale appartiene ordinare al bene comune*, che è il fine della legge. Non tocca a chicchessia legiferare, ma solamente a chi esercita l'autorità legittima e che, a questo titolo, ha l'obbligo e la missione di assicurare il bene comune di tutti.

Se ci si pone da un punto di vista concreto, il principio dell'obbligazione consisterà praticamente nell'*autorità del capo legittimo*. Il capo sarà dunque necessariamente distinto dal soggetto della legge cioè da chi vi è obbligato: per questa ragione il legislatore umano non può obbligare se stesso con le leggi positive ch'egli ordina (almeno in quanto queste leggi non siano semplici enunciazioni o dichiarazioni della legge naturale). *Se egli risulta obbligato dalla sua propria legge, essa non lo obbligherà mai in quanto legge, la quale non può avere per lui forza coattiva, ma ad altro titolo*. In generale, *nessuno può obbligare se stesso nel senso stretto della parola*. Allorquando diciamo di essere legati con un voto, un contratto o una promessa, non facciamo che riconoscere l'autorità della legge naturale (e, di conseguenza, l'autorità di Dio, legislatore dell'ordine naturale), la quale impone l'osservanza di questi impegni e il rispetto della parola data.

71 - 3. LE PROPRIETÀ DELLA LEGGE - Dalla definizione di legge derivano le quattro proprietà seguenti: la legge dev'essere possibile, giusta, utile e stabile.

La legge non può imporre che il *possibile*, perché essa è un comando della ragione e sarebbe assurdo comandare una cosa impossibile. La legge dev'essere ancora *giusta*, perché atto della ragione: una legge ingiusta è, dal punto di vista

71) Cfr. S. TOMMASO, I.a II.ae, q. 91, a. 1: «Nihil est aliud lex quam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Dea, sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, inde est quod hujusmodi legem oportet dicere aeternam».

della ragione, una nozione contraddittoria per cui la ragione nega se stessa, proponendo imperativi irrazionali. Tuttavia la legge ingiusta può esistere *di fatto*, imposta da chi esercita l'autorità: ma in questo caso essa viola la giustizia distributiva, fondando una giustizia meramente legale (o esteriore). Infine, la legge dev'essere *utile* al bene comune, altrimenti sarebbe irrazionale, e deve rimanere *stabile*, conservare cioè la sua potenza d'obbligazione per tutto il tempo in cui è in vigore, finché non sia revocata dal legislatore.

4. L'EFFETTO DELLA LEGGE - La legge, in quanto comando della ragione destinato a orientare verso il loro fine l'attività dei diversi esseri, tende, per definizione, al bene di questi esseri, poiché il fine e il bene, materialmente, s'identificano. *Se si tratta specialmente di esseri ragionevoli, noi diremo dunque che l'effetto della legge morale è di renderli virtuosi*, perché è per la virtù che l'uomo si prepara a conseguire il sommo bene, nella qual cosa si deve ravvisare l'effetto remoto della legge.

La legge ha pure un effetto più immediato, che è il suo *fine prossimo*, e che consiste nel *creare, nel soggetto della legge, una necessità di agire* (o d'agire in una certa maniera determinata). Per gli esseri non intelligenti questo impulso ad agire è fatale ed irresistibile, per gli esseri razionali è di natura morale e viene designato con la parola *obbligo* o *dovere*. Qui si tratta ancora d'una necessità, ed addirittura assoluta, poiché essa lega la volontà del soggetto della legge, foss'anche suo malgrado, ma *questa necessità è morale, non fisica, non procede cioè né da una determinazione intrinseca della natura, né da una costrizione esterna: essa si rivolge alla ragione e rispetta la libertà del soggetto della legge*. Il dovere è semplicemente l'obbligo in quanto conosciuto da colui che ne è il soggetto.

§ 2 - Divisione

72 - Ogni legge, s'è detto, è un ordinamento della ragione. A questo titolo, *la legge risiede essenzialmente nello spirito del legislatore*. Se si tratta del Legislatore universale, la legge del governo di tutte le cose, da cui derivano assolutamente tutte le altre leggi, sarà eterna come il pensiero divino. Ma in quanto essa ordina l'attività degli esseri, questa legge eterna è *partecipata e derivata* negli esseri che ne sono i soggetti. Come tale, la legge può essere naturale e positiva.

1. LA LEGGE NATURALE - Per legge naturale s'intende *legge che si esprime nella natura e mediante la natura stessa del soggetto della legge*. Ciò può avvenire in due modi, materialmente e formalmente.

a) *Materialmente*. La legge naturale governa materialmente gli esseri non intelligenti mediante la *tendenza* che li orienta necessariamente verso il loro fine, sia meccanicamente (*leggi fisiche*), sia istintivamente (*istinto*).

b) *Formalmente*. La legge naturale si rivela formalmente agli esseri intelligenti per mezzo della *conoscenza* che essi hanno di ciò che è o non è conforme alla loro natura (*legge morale naturale*).

2. LA LEGGE POSITIVA - La legge positiva è quella che è *proposta specialmente dal legislatore per esplicitare o determinare la legge naturale*. La legge positiva è soltanto *accidentalmente positiva*, quando proibisce o prescrive degli atti che sono già prescritti o proibiti dalla legge naturale (come il Decalogo); è *essenzialmente positiva* nel caso contrario.

Art. II - La legge naturale

73 - I problemi relativi alla legge naturale sono quelli del suo concetto, della sua esistenza e delle sue proprietà.

§ 1 - Concetto

A. LEGGE ETERNA E LEGGE NATURALE

Il nome di legge naturale serve a designare una *legge* che è conosciuta dal lume naturale della ragione come derivante dalla natura delle cose, che procede da Dio autore della natura e che governa l'attività dell'uomo dirigendola verso il suo ultimo fine. Designata anche col nome di *diritto naturale* (*jus naturale*), essa può dunque essere definita una *partecipazione della creatura razionale alla legge eterna*.

1. IL RAPPORTO ALLA LEGGE ETERNA - Il nostro punto di partenza stava nel determinare il fine ultimo della natura umana; la nostra ricerca presupponeva l'esistenza di un Dio personale, creatore e conservatore dell'universo, conformemente alle conclusioni della teodicea. Sappiamo, infatti, che nulla esiste in virtù del caso, che ogni cosa occupa il posto che le conviene ed ha un fine determinato da conseguire in accordo con la sua propria natura, che tutti questi fini particolari sono essi stessi ordinati al fine universale, che è la gloria di Dio. *La creazione dell'universo appare dunque come l'effettuazione d'un piano eterno in cui tutto è perfettamente ordinato*: una legge, eterna come il pensiero divino e immutabile come la saggezza di Dio, presiede a quest'universo e conduce ogni essere al fine voluto dalla sua natura e dalla sua funzione nel tutto (72). Negli esseri inanimati lavora una forza cieca e la relazione tra il fine e i mezzi è puramente meccanica: presso gli animali regna l'istinto, grazie al quale la legge si adempie sotto l'influsso di una necessità interna. Là non si trovano né meriti, né demeriti e, per conseguenza, né dovere né diritto.

Nell'uomo la legge non è più meccanica, né istintiva, ma morale. Essa obbliga la volontà, pur lasciando al libero arbitrio la scelta tra il bene e il male, senza di che il merito e il demerito non sarebbero comprensibili. *La legge mo-*

rale naturale non è dunque che la legge eterna in quanto regolatrice dell'attività umana. Ne risulta una radicale differenza tra ciò che è conforme all'ordine e ciò che vi si oppone, cioè tra il bene e il male. Lo stesso ordine finale si presenta come una legge per la creatura razionale, perché è essenzialmente un ordine divino, una partecipazione all'Intelligenza suprema, principio del governo di tutte le cose.

74 - 2. LA RAGIONE DIVINA - Bisogna bene afferrare tutto il significato di questa dottrina. Se la legge eterna si identifica con la ragione di Dio, si apparenta alle idee divine, eterne e immutabili, comprese nella Ragione divina (o Verbo divino, secondo la Rivelazione cristiana) (**IV, 372**). Queste idee, che sono la Legge divina, sono dunque non solamente di Dio: esse sono Dio. Ne consegue che *la legge eterna altro non è che Dio medesimo, il quale con la Sua Ragione ogni cosa, come l'ha creata, la governa.*

Siamo ben lontani dalla concezione stoica della legge, intesa come una specie di *Fato* o di *Decreto impersonale* che s'imporrebbe a Dio stesso. In realtà, *la legge eterna, quale noi la concepiamo, è legata all'idea di creazione e fa tutt'uno con la saggezza di Dio*, che muove e ordina verso i loro fini tutti gli enti creati. Per questo Sant'AGOSTINO e San TOMMASO affermano che Dio ha «concreato» a un tempo e la legge naturale e gli enti chiamati all'esistenza, per cui si può dire che la legge eterna è in qualche modo «trascritta» o «inscritta» nella ragione umana: essa è *la ragione divina che s'irradia in noi per modo di partecipazione* (73).

75 - 3. IL VOLONTARISMO - Alla concezione della legge naturale come partecipazione, alla legge eterna s'oppongono le dottrine volontaristiche, le quali fanno della legge naturale (o diritto naturale) una creazione arbitraria di Dio. È il punto di vista di CARTESIO, come pure dei filosofi nominalisti medievali (74) e dei giuristi che, al seguito di Ugo GROZIO, fondarono, nel XVII e XVIII secolo, la scuola denominata «Scuola del Diritto della natura».

a) *L'arbitrio divino.* Abbiamo visto (**IV, 360**) che CARTESIO dai principi nominalistici della sua dottrina, è indotto a concepire Dio come una libertà infinita, nel senso che Dio sarebbe *creatore, non solamente delle esistenze, ma delle essenze stesse*. «Quando si consideri attentamente l'immensità di Dio -

72) Cfr. S. TOMMASO, *Iae Iae.*, q. 93, a. I: «Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva actuum et motionum»; a. 4: «Lex aeterna est ratio divinae gubernationis»; a. 5: «Lex aeterna est ratio summa». S. AGOSTINO (*Contra Faustum*, XXII, 27 in PL, voll. 32-47, Parigi, 1845-49), aveva proposto una definizione che San TOMMASO riprende frequentemente: «Ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans».

73) Cfr. Ét. GILSON. *L'esprit de la philosophie médiévale*, Parigi, 1932, t. II, pp. 129-133; cfr. tr. it., Brescia, (Morcelliana), 1947 pp, 227-230.

scrive CARTESIO (*Rép. aux sixième objections* in *Oeuvres de D.*, ed. a cura di ADAM e TANNERY, 11 voll., Parigi, 1897-1909; cfr. tr. it., 3a ed., Bari, 1954) - si vede chiaramente che è impossibile che non vi sia nulla che non dipenda da lui, e non solamente tutto ciò che sussiste, ma ancora che non vi è né ordine, né legge, né ragione di bontà e di verità che non ne dipenda». Se gli angoli del triangolo sono uguali a due retti, se due e due fan quattro, se è giusto rendere a ciascuno il suo, ciò non è per una ragione necessaria ed assoluta derivante, in ultima istanza, dall'essenza stessa di Dio, ma unicamente perché Dio l'ha voluto. Avrebbe potuto volere il contrario e in questo caso sarebbe stato vero, per esempio, che due e due fan cinque, che l'egoismo è un dovere e che il delitto è una virtù. Bisogna dunque dire che Dio è l'autore delle verità eterne e che ha stabilito queste verità (o leggi) nella natura «come un re stabilisce le leggi nel suo regno» (*A Mersenne*, 15 aprile 1630) (75). Affermare che la volontà divina si conforma alla ragione divina, assumendone le leggi, equivale a «parlare di Dio come d'un Giove o d'un Saturno e assoggettarlo allo Stige e al destino» (*ibidem*) (76).

Il celebre giurista PUFFENDORF, nel XVII secolo, riprese questa dottrina, che era stata già proposta sul piano giuridico da GROZIO nel suo trattato *De jure belli ac pacis* (Parigi, 1626). PUFFENDORF (*De jure naturae et gentium*, Lund, 1672) pose il principio che le *entità morali* (*entia moralia*), o idee dei rapporti che regolano i costumi e le azioni degli uomini, *sono il prodotto di una libera creazione di Dio*. Per via di queste entità morali Dio regola l'uso della libertà dell'uomo e le prescrive dei limiti. I doveri e i diritti che ne risultano formano ciò che si chiama il «diritto naturale». Il diritto positivo si costruisce secondo lo stesso modello: come i rapporti che costituiscono le leggi morali degli enti non esistono che per divina istituzione, così le leggi che governano gli Stati non esistono che per l'istituzione di persone morali che posseggano il diritto e abbiano il dovere di imporre certe obbligazioni. Tal è il principio del

74) Con perfetta logica, NICOLA D'AUTRECOURT, seguendo OCKAM, nega il valore del principio di finalità e afferma che la tavola dei valori, dal punto di vista razionale, è illusoria, Cfr. *Chartularium Univ. Par. II*, 577 (10): «Non potest ostendi evidenter nobilitas unius rei super aliam».

75) Il volontarismo di CARTESIO differisce da quello di Duns SCOTO, il quale, come s'è già visto, in realtà, sostiene il primato della volontà sull'intelligenza, ma afferma che la legge eterna (come quella naturale che ne deriva) risulta da un giudizio immutabile di Dio conforme al bene e al vero conosciuti dall'intelligenza divina (*Op. exon*, I, dist., q. 4), Cfr. S. BELMONT, *Le rôle de la volonté dans la philosophie de Duns Scot*, Parigi, 1911.

76) Abbiamo dimostrato in teodicea (IV, 370) che questa difficoltà sorge solo per un vero e proprio controsenso. Dio *non è assoggettato alle verità eterne come ad una legge che gli debba essere esteriore e che lo domini*. Le verità eterne, o essenze, non sono che la sua stessa essenza infinita in quanto partecipabile: esse traggono dunque il loro *essere* dall'essere divino, di cui sono una partecipazione finita, ma la loro *attualità* eterna dipende dall'intelligenza divina in cui sussistono da tutta l'eternità.

«diritto delle genti» (*jus gentium*), il quale, come il diritto di natura, implica che *non vi è nulla di giusto o d'ingiusto prima che sia istituito*: il bene o il male risultano, tanto nell'ordine naturale che nell'ordine giuridico, dalla sola volontà del legislatore.

b) *Osservazioni*. Queste teorie dipendono da principi metafisici che sono stati discussi altrove. Qui conviene osservare che il concetto d'un diritto naturale risulta sì mantenuto, ma a prezzo d'una trasformazione radicale. Da una parte, infatti, si farà consistere la morale in una sottomissione passiva alla *volontà divina*, e non più nel conformarsi attraverso l'obbedienza ai precetti della legge naturale, alla Ragione divina eterna: pertanto *il principio per eccellenza della moralità non è più la legge, in quanto espressione della retta ragione, ma la legge in quanto espressione d'un mero comando*, valido assolutamente per sé, secondo la celebre formula: *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*.

D'altra parte, il volontarismo propone una nozione così poco intelligibile di diritto naturale «giuridico», che in essa il «giuridico» finirà coll'escludere il «naturale». L'idea di diritto di natura, come la propone GROZIO, sembrerebbe rafforzata dal fatto che la derivazione della legge dalla volontà del legislatore è necessariamente netta, precisa e definitiva e suscettibile di applicazioni molteplici e diverse. Si pretende di trovare nel diritto naturale un sistema immutabile, completo e compiuto fino al particolare, di regole precise, che basterebbe esprimere in regole giuridiche. La natura diventa un «codice» (diritto naturale giuridico) (77). Noi vedremo che questa concezione è errata sia dal punto di vista storico, che mostra in quanti diversi modi può essere attuata una stessa idea morale, sia dal punto di vista filosofico, che ci obbliga ad ammettere la variabilità e la contingenza nella natura umana. L'evidenza di questa variabilità e di queste variazioni di fatto del diritto finirà per ritorcersi contro la nozione mal compresa di diritto naturale e per generare il *positivismo giuridico*, per il quale l'idea di diritto naturale non è che una finzione senza consistenza.

Infine, nel XVIII secolo, una certa concezione della «natura» contribuirà a rovinare l'unità interna della morale e del diritto. Essendo lo stato di natura concepito come assolutamente anteriore allo stato sociale e politico, la morale si restringerà esclusivamente al campo individuale della «virtù», che è tutto interiore e privato, mentre il campo della giustizia che comprende tutti i rapporti *ad alterum*, sfuggirà alla giurisdizione della moralità e diverrà interamente autonomo.

77) Per questo molti storici del diritto attribuiscono alla Scuola del diritto naturale, e specialmente a GROZIO, la scoperta, se non del diritto naturale, almeno della sua vera nozione. Si comprende meno la confusione, che si riscontra in molti sociologi contemporanei (cfr. P. CUCHE, *Conférences de philosophie du droit. Le mirage du droit naturel*, Parigi, 1928, p. 25 sg.), tra questa concezione e quella di San TOMMASO.

B. I PRINCIPI DELLA LEGGE NATURALE

76 - Poiché la legge naturale, per essenza, ordina l'uomo al suo fine ultimo, i principi della legge naturale avranno per oggetto ciò che è puramente e semplicemente il fine dell'attività umana (cioè il bene umano), in rapporto al quale tutto il resto ha valore di mezzo. L'insieme di questi principi costituirà formalmente una serie di *giudizi pratici universali*, poiché, da una parte, essi enunciano le leggi dell'attività umana (e in questo sono *pratici*), e, dall'altra parte, si rapportano a tutto il campo dell'attività umana e a tutte le attività umane, cioè si riferiscono al valore di tutto l'uomo e di tutti gli uomini, e sotto questo aspetto sono *doppiamente universali*.

1. IL PRIMO PRINCIPIO.

a) *Natura*. Il primo principio della legge naturale e, per ciò stesso, di tutta la virtù morale è quello che *definisce in modo universale, e prima di ogni determinazione specifica, l'ordinarsi dell' agire umano al suo fine ultimo*. Questo principio si enuncia così: «Bisogna fare il bene ed evitare il male».

Che questo principio sia realmente primo, risulta innanzi tutto dal fatto che *procede dai primi concetti dell'ordine pratico o morale, che sono i concetti del bene e del male*, essendo il bene ciò a cui tende l'attività pratica e il male ciò che si oppone al bene. Il principio «bisogna fare il bene ed evitare il male» risulta immediatamente da questi due concetti come il principio di non contraddizione nasce immediatamente dai concetti di essere e di nulla, che sono i primi concetti della ragione (**IV, 208**). Il primato assoluto del principio del bene s'impone ancora per questa considerazione; *la legge generale del bene si estende a tutto, spiega tutto*, dà la spiegazione ultima di tutto e non suppone alcun altro principio pratico che sia più semplice e più chiaro (78). Per ultimo, il primato del principio del bene si rende manifesto per il *suo carattere immediato ed intuitivo*, che non comporta alcuna giustificazione, così come per il primo principio dell'ordine speculativo.

Si vede in qual senso è vero dire che il primo principio dell'ordine pratico è innato o a priori. È tale nel senso che è *evidente per sé ed è immediatamente colto nei concetti di bene e di male*, che sono i dati assolutamente primi dell'attività pratica, e non, come vuole KANT, nel senso che risulterebbe da una necessità puramente soggettiva (forma a priori). Bisogna, al contrario, dirlo *perfettamente ed essenzialmente oggettivo, poiché la sua specificazione dipende dal concetto di bene, che è astratto dall'esperienza*. L'apriorità e l'innatezza

78) Cfr. S. TOMMASO, I.a II.ae, q. 94, a. 1: «Hoc est primum praeceptum legis quod bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia alia facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana».

significano dunque, qui, come nel caso dei primi principi speculativi, l'immediatezza della percezione e dell'esercizio del principio del bene (III, 483), al quale, da questo punto di vista, conviene essere chiamato *naturale*, in quanto esprime, con un'assoluta spontaneità, i dati naturali della intelligenza.

77 - b) *Il senso morale*. Il primo principio dell'ordine pratico è per eccellenza costituito di ciò che si suole chiamare *senso morale*, cioè del *sentimento immediato e assoluto della legge regolatrice della coscienza e dell'azione pratica*. Senza dubbio, il senso morale non è limitato esclusivamente al primo principio, avendo per oggetto ugualmente ogni principio pratico immediatamente evidente. Ma, come tutti i principi dell'ordine morale dipendono dall'evidenza immediata e assoluta del primo principio e si risolvono in esso, allo stesso modo che i principi speculativi si risolvono nell'evidenza del principio d'identità o di non contraddizione (IV, 209), così si può dire che il senso morale si definisce adeguatamente ed essenzialmente mediante il principio «bisogna fare il bene ed evitare il male» (cfr. S. TOMMASO, *De Veritate*, q. XVI, a. 1).

Il senso morale, che gli Scolastici chiamavano *sinderesi* (etimologicamente: osservazione) che costituisce un *habitus* dell'intelligenza (IV, 240), non dev'essere confuso con la coscienza morale, la quale, intesa in senso proprio, ha la funzione di enunciare dei giudizi prudenziali (20), relativi ai mezzi da mettere in opera per conformare l'azione alle regole della moralità.

c) *Infallibilità del senso morale*. Il giudizio del senso morale dev'essere detto *naturale* anche perché possiede una infallibilità che gli deriva dalla natura stessa dell'intelligenza (cfr. S. TOMMASO, *De Veritate*, q. XVI, a. 3): infatti, come *giudizio speculativo - pratico*, esso è *infallibilmente vero, a titolo speculativo*, in quanto è *perfettamente conforme al suo oggetto ed enuncia una verità assolutamente evidente per sé*, e, *a titolo pratico*, in quanto è *necessariamente conforme alla tendenza al bene* nella quale si esprime la natura profonda della volontà.

78 - 2. IL CONTENUTO DEL DIRITTO NATURALE - Talvolta si è voluto ridurre la legge naturale (o diritto naturale) ad una pura forma senza contenuto, incapace, sotto questo aspetto, di servire da norma pratica alla condotta umana, e, meno ancora, ai giuristi (79). Vi è in ciò un equivoco: se è certo, in

79) Cfr. F. GENY, *Science et technique en droit privé positif*, 4 voll., Parigi, 1914-24, t. II, pp. 347-348: «Non è per nulla certo cheché ne abbia affermato V. CATHREIN, che la definizione secondo la quale egli fa consistere il diritto essenzialmente nell'attribuire a ciascuno il suo, o la sua determinazione aristotelica delle tre specie di giustizia, commutativa, legale, distributiva, siano molto più che caselle da riempire. Esse sono soltanto un modello con il quale egli si adopera a fissare la nozione del mio, del tuo, del suo, si resta non sicuri della sua oggettività e convinti che, sotto questa etichetta, sia lecito comprendervi le regole più diverse, senza che la ragione possa far sentire, a questo riguardo, un'influenza determinante».

fatti, che il primo principio della moralità «bisogna fare il bene ed evitare il male» ha un aspetto puramente formale, non v'è dubbio che *la nozione formale di «bene» riceve immediatamente un contenuto o una determinazione in funzione delle esigenze essenziali della natura umana*. Queste determinazioni restano assai generali e astratte e, come tali, hanno valore di principi, ma richiedono delle precisazioni per poter guidare la condotta della vita. Esse definiscono una materia che è realmente, nella generalità, oggetto della legge naturale: ne consegue che i principi generali della moralità, e le conclusioni immediate che ne derivano, s'impongono in ragione della loro dipendenza dal primo giudizio del senso morale, e indipendentemente da ogni intervento positivo, per cui si può dire che il loro insieme costituisce il *contenuto del diritto naturale*.

a) *I principi del diritto naturale*. Il diritto naturale, inteso nel senso or ora precisato, enuncia una *serie di principi relativi alle inclinazioni fondamentali dell'uomo*, definisce cioè il bene comune sotto i suoi aspetti più generali. La legge naturale esige, infatti, che l'uomo, in quanto essere *vivente*, rispetti l'essere che ha ricevuto da Dio (leggi relative alla propria conservazione); in quanto essere *razionale*, agisca come una persona, sviluppi cioè la sua ragione mediante la ricerca della verità, la sua libertà nel dominio delle passioni, la sua vita morale nella religione; in quanto membro di una specie, si adoperi per la conservazione della sua *specie* (leggi relative al matrimonio, alla procreazione e all'educazione dei fanciulli); in quanto essere *sociale*, rispetti l'ordine della società, contribuendo al bene comune, non solamente dello Stato (leggi politiche), ma anche dell'umanità, che costituisce la sua più grande famiglia.

Tutte queste leggi sono *principi di doveri corrispettivi e questi doveri, a loro volta, fondano i diritti naturali dell'uomo*; diritto alla vita, alla verità, alla giustizia, alla libertà, ecc. Soprattutto in ragione di questi diritti, per i quali la legge naturale è considerata regolatrice dei rapporti degli uomini tra loro e con l'autorità, l'insieme dei principi della legge naturale è designato col nome di *diritto naturale*; nello stesso tempo, appare evidente che il diritto naturale, inteso come definizione dei rapporti *ad alterum*, non può essere separato dall'etica, essendo un aspetto della legge naturale.

79 - b) *Le conclusioni*. Partendo dai principi generali della legge naturale, si possono dedurre, sotto forma di conclusioni o di conseguenze, delle applicazioni più o meno immediate. Le *conseguenze immediate* (quali, per esempio, sono quelle enunciate dal Decalogo) e i principi primi costituiscono la *legge naturale primaria* (o diritto naturale primario); le *conseguenze meno immediate*, relative alle modalità d'applicazione dei principi generali, appartengono ancora al diritto naturale, ma a titolo di *precetti secondari* (diritto naturale secondario): tali sono, per esempio, le leggi relative alle applicazioni del diritto di proprietà.

Il carattere distintivo che permette di collegare queste conclusioni, sia immediate che mediate, al diritto naturale sta nella possibilità di dedurle dai principi generali indipendentemente da qualsiasi considerazione di circostanze *contingenti concrete*, e nel loro valore universale, mentre invece *ogni precetto*

che fa intervenire la considerazione di circostanze contingenti, particolarizzando la legge naturale, appartiene all'ordine positivo.

Un principio di distinzione equivalente consiste nell'opporre ciò che viene dall'*istinto* (per il quale si esprime, in primo luogo, la natura) e ciò che risulta dal *ragionamento*. Si dirà in questo senso che discendono dal diritto naturale tutte le leggi relative alla soddisfazione degli istinti primari (**III, 284-287, 293-299**) (80). Da questo punto di vista, infatti, il bene relativo all'istinto è insieme ciò che è «buono» per la natura (*bene istintivo*) e ciò che è richiesto dalla legge naturale (*bene normativo*). *Le direzioni della legge naturale e dell'istinto sono dunque parallele*. All'opposto, appena la relazione all'istinto non è più assolutamente immediata, e appena, per conseguenza, il precetto del diritto naturale non s'esprime più in maniera intuitiva e spontanea, il ragionamento entra necessariamente in gioco per dedurre, sotto forma di conclusioni o di conseguenze, le esigenze secondarie e derivate dei precetti colti per apprensione immediata (o istintiva). Non si tratta più allora di diritto naturale in senso stretto, ma di *diritto delle genti* (*jus gentium*) (cfr. S. TOMMASO, II.a II.ae, q. 57, a. 3).

Il diritto delle genti tuttavia merita ancora il nome di diritto naturale, sebbene implichi una certa attività razionale, perché non richiede altro organo che la ragione umana: esso è promulgato «senza ricorso a qualche istituzione speciale» di cui non ha bisogno (*Ibidem*, ad 3.um). È anzi in questo che esso differisce essenzialmente dal diritto positivo. Tuttavia esso costituisce un *diritto naturale secondario*, in quanto postula l'intervento del discorso (81).

§ 2 - Esistenza

80 - L'esistenza di un diritto naturale è stata contestata, nell'antichità, dai sofisti, e presso i moderni, dai giuristi positivisti e sociologisti; dobbiamo pertanto precisare quali sono le basi della dottrina del diritto naturale e studiare le difficoltà che si sono fatte valere contro questa dottrina.

80) Cfr. S. TOMMASO, I.a II.ae, q. 94, a. 3: «Quia 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 eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae».

81) L'espressione *ius gentium* designava a Roma il diritto fondato sull'equità ed applicabile agli stranieri non sottomessi al diritto romano: praticamente si confondeva perciò col diritto naturale (ULPIANO, *L. Institutionum. De iustitia et iure*, l, 3). Nel VII secolo, ISIDORO DI SIVIGLIA, nei suoi *Originum seu Etymologiarum* libri XX, (Oxford, 1911), in opposizione al diritto naturale, restringeva lo *ius gentium* alla designazione delle «regole o istituzioni in uso nella quasi generalità delle nazioni» (l. V, c. VI, l), quali la costituzione e la difesa degli

A. LE BASI DEL DIRITTO NATURALE

L'affermazione che esiste un diritto di natura si fonda su tre argomenti principali, tratti dal concetto di natura, dalla saggezza di Dio creatore e legislatore universale, e dalla testimonianza della coscienza.

1. IL CONCETTO DI NATURA - È evidente che *non può esservi diritto o legge naturale se il concetto di natura non ha un valore oggettivo*, se non ha un autentico significato metafisico. Sappiamo, infatti, che i concetti d'essenza e di natura non sono accessibili che alla ragione, la quale astrae dall'esperienza quello che essa contiene di universale e di necessario. Se si mette in dubbio, come fanno i nominalisti, questa capacità essenziale della ragione, le nozioni metafisiche non significano più nulla di oggettivo e si debbono ridurre a delle pure finzioni o a semplici simboli (III, 403, 405). La «natura umana». in questo caso, non è più una *essenza universale*, comune a tutti e che, perciò, caratterizza tutti i membri di una specie, ma la *collezione* di individui chiamati «uomini», la cui definizione resterà sempre empirica: così stando le cose, non potrebbero più esservi una legge e un diritto universalmente validi, ma solamente *fatti giuridici* essenzialmente contingenti.

Il *concetto di natura*, se, invece, è *inteso in senso metafisico* (il solo che gli conferisca un valore universale e necessario), *trae con sé quello di legge naturale*: la natura è principio di attività e, per ciò stesso, fornisce a questa la sua direzione e la sua legge. Per questo ci è stato possibile, conformemente alle conclusioni della Metafisica, assimilare i concetti di legge, di fine, di bene e di natura: essi s'implicano reciprocamente e, materialmente, non formano che una sola e medesima realtà.

81 - 2. LA SAPIENZA DI DIO - Per chi professa l'esistenza di un Dio personale, che crea, conserva nell'essere tutta ciò che esiste ed è il fine ultimo dell'universo, il concetto della legge naturale s'impone nel modo più chiaro. Bisogna infatti ammettere che Dio, creando, ha ordinato tutti gli esseri secondo l'ordine infinitamente sapiente della sua Ragione (IV, 380). L'opera di Dio non procede per caso, ma in attuazione dei decreti della sua saggezza infinita. *Per il fatto stesso che Dio chiama all'esistenza un essere razionale e libero, deve metterlo in grado di conseguire il fine della sua natura e perciò fargli conosce*

stati, le guerre e i trattati, il rispetto degli ambasciatori, la schiavitù ecc. Così inteso, il diritto delle genti abbracciava, oltre alle regole conformi al diritto naturale, parecchie regole relative alle istituzioni di diritto pubblico. San TOMMASO, come s'è visto, designa come *ius gentium* i precetti derivati dai principi primi del diritto naturale, ma prossimi a questi principi. Presso i moderni, dopo PUFFENDORF (*De iure naturae et gentium*, Lund, 1672), s'intende per diritto delle genti *l'insieme dei diritti che reggono i rapporti degli Stati tra loro e degli individui appartenenti a Stati diversi*.

re in qualche modo la legge di questa natura e i mezzi per conformarvisi. Gli esseri senza ragione obbediscono necessariamente alla legge della loro natura; l'uomo, chiamato a condursi secondo ragione, deve scoprire nella sua ragione la norma della sua condotta.

Bisogna infatti che questa norma sia essa stessa *essenzialmente naturale, cioè in scritta nella natura razionale*, poiché ogni norma positiva, anche se ci giunge da Dio, può obbligarci moralmente se e nella misura in cui, per una luce naturale della ragione, l'uomo vede e comprende che deve obbedire al precetto divino.

Il concetto di una legge naturale è legato, pertanto, alla idea di Dio creatore: per questo motivo ogni ateismo tende, in virtù della sua intrinseca logica, a distruggere il concetto di un diritto naturale come pure quello di norme assolute della ragione (**IV, 26**). Infatti, per l'ateo la «natura» può essere ancora ammessa, ma esclusivamente come un fatto, senza più significare un ordine di diritto, nel quale l'uomo debba rispettare la ragione e la volontà di Dio. La misura in cui l'uomo dovrà conformarsi sarà strettamente definita dalle coazioni della forza o dai suggerimenti dell'egoismo.

82 - 3. LA TESTIMONIANZA DELLA COSCIENZA - È un fatto assolutamente certo che tutti gli uomini provano nella loro coscienza, senza alcun dubbio, il *sentimento intimo ed invincibile d'una legge che comanda di fare il bene e di evitare il male*. Questa esperienza noi dianzi designavamo come costitutiva del senso morale. Essa non è frutto d'un insegnamento; né oggetto di una libera scelta, né privilegio di un momento particolare della vita. Essa accompagna inseparabilmente l'esercizio della ragione e non cessa mai d'imporsi, nel più profondo della coscienza, come la norma vivente della nostra azione, onde è giustamente chiamata «la voce della coscienza».

Ebbene, *quest'esperienza si presenta con tutti i caratteri della natura, cioè dell'immediatezza istintiva*, per il fatto della sua innatezza, necessità, spontaneità ed universalità (o specificità) (**III, 266-268**).

Il testo seguente di CICERONE (framm. del 1. III *De republica*), conservato da LATTANZIO (*Inst.*, div. VI, 8, in *Corpus Vienn.*, XIX e XXVII, Vienna, 1890-97; cfr. tr. it., 2 voll., Siena, 1937) riassume sotto i tre aspetti ora esposti la prova dell'esistenza del diritto naturale: «Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constants, sempiterna; quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra jubet aut vetat, nec improbos jubendo aut vetando movet... Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus; ille legis hujus inventor, disceptator, lator».

B. IL POSITIVISMO MORALE

83 - Il positivismo morale, che è stato sostenuto soprattutto da CARNEADE, HOBBS, COMTE, DURKHEIM, consiste essenzialmente nel *porre nelle leggi della società il fondamento ultimo della morale*. Esamineremo più avanti, studiando i fondamenti del diritto, quali sono gli argomenti invocati in suo favore; qui ci limitiamo solo ad esporre e a discutere le obiezioni che il positivismo oppone alla nostra tesi.

1. I MUTAMENTI DELLA NATURA.

a) *L'obiezione*. L'obiezione delle difficoltà riguardanti il concetto di «natura umana» sta tutta nell'opporre alla immutabilità che, si pensa, converrebbe alla natura astratta, le *variazioni del costume morale realmente considerevoli, quali si verificano nel tempo e nello spazio*. I sociologi contemporanei si sono adoperati a mettere in evidenza tutto ciò che vi è di contingente, di mutevole e di arbitrario nella condotta morale degli uomini. LÉVY-BRUHL, riassumendo su questo punto la posizione comune a tutta la corrente sociologica positivista, conclude all'esistenza di mentalità irriducibili, opponendo particolarmente il «primitivo» all'incivilito (prelogismo) (III, 465 - 466) e, per conseguenza, crede impossibile attribuire alcun valore oggettivo al concetto di natura (82).

b) *Osservazioni*. Queste difficoltà procedono da un concetto erroneo di natura e da una interpretazione discutibile dei fatti morali. Infatti, se si dà realmente una natura umana *universale e permanente, non vi può essere cosa che non sia universale e permanente nella natura*. Vedremo più avanti, studiando più da vicino la questione dell'immutabilità del diritto naturale, che il concetto di natura umana è definito da un'essenza invariabile nelle sue proprietà costitutive (spirito e materia, corpo ed anima, animalità e razionalità), ma straordinariamente variabile e, se si potesse dire, plastica nelle sue modalità. I luoghi, i tempi, gli individui le conferiscono un aspetto sempre nuovo, di modo che *l'idea di natura (e di diritto naturale), lungi dall'escludere questa diversità, l'implica necessariamente*.

Non ci si meraviglierà dunque delle molteplici e profonde differenze che rivela la condotta morale degli uomini secondo i luoghi e le epoche. Si dovrà piuttosto ammettere che *le differenze si innestano in certo modo su un fondo comune ed universale, che definisce la moralità nella sua essenza medesima; esso consiste nel professare (almeno implicitamente), la realtà d'un ordine*

82) Cfr. E. DURKHEIM. *Les règles de la méthode sociologique*, Parigi 1925, c. IV. LÉVY-BRUHL, *La Morale et la Science des mœurs*, Parigi, 1913. A. BAYET. *La science des faits moraux*. Parigi, 1925. L. DUGUIT, *Traité de Droit constitutionnel*, t. II, 3a ed., Parigi, 1927. In Germania la stessa corrente è rappresentata da BERGBOHM, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*. Lipsia, 1892. e al di fuori dei cultori della filosofia del diritto, da F. NIETZSCHE.

morale che imponga di fare il bene e che proibisca il male, caratteristica che è propria di tutta la specie umana. Senza dubbio circostanze variabili e condizionanti i livelli di cultura immettono nel corso dell'evoluzione umana deviazioni molteplici del senso morale nei suoi principi derivati, ma nello stesso tempo manifestano sempre, anche nei casi più estremi, un riferimento implicito alla legge universale del bene. Se è vero che vi sono «mentalità» diverse, è ancor più vero che vi è un *tipo specificamente umano*, che riduce le diversità, per profonde che siano, a puri accidenti (83).

84 - 2. I MISFATTI DELLA METAFISICA

a) *L'obiezione.* COMTE soprattutto e, al suo seguito, i positivisti hanno creduto di scoprire nel riferimento della legge naturale alla Ragione divina un'autentica perversione dell'idea di diritto naturale. Vi è, secondo COMTE, un'incompatibilità necessaria tra la concezione teologica e la concezione positivistica nel dare una giustificazione sistematica della morale, essendo il punto di vista metafisico e teologico *a priori* e individualistico, mentre il punto di vista positivistico è sperimentale e sociale. Il diritto naturale dei metafisici e dei teologi non corrisponde a nulla perché poggia su un *concetto astratto e chimerico della natura umana*. La sola «natura» che l'esperienza ci rivela è quella d'una società in cui l'uomo individuale è una pura astrazione (84).

b) *Osservazioni.* Discuteremo altrove l'efficacia della morale positivistica; qui diciamo solo che la critica di COMTE è infondata. Infatti, *il ricorso a Dio, autore e garante della legge naturale, non è un processo a priori, dal momento che proprio nella stessa natura bisogna scoprire l'espressione della Ragione divina.* Quest'esperienza è insieme metafisica e teologica, in quanto è quella d'una ragione, che nel fatto coglie il diritto, e nel diritto umano il diritto divino: essa è nondimeno un'autentica esperienza, nel senso rigoroso della parola.

Le obiezioni di COMTE sembrano indirizzarsi particolarmente alla *morale soprannaturale*, che ci viene dalla Rivelazione; ma è sufficiente osservare che *questa morale, supponendo la natura, non può contraddirla*, così come la Rivelazione non può andar contro la ragione naturale, perché è proprio a questa medesima ragione che essa si propone. Inoltre, se è vero che l'uomo è ordinato ad un fine soprannaturale, questo fine, come abbiamo già dimostrato (51), risponde realmente al desiderio (condizionale ed inefficace) della natura. La Rivelazione cristiana, infine, accresce immensamente il valore della persona umana, ma non genera affatto l'«anarchia», come fantastica COMTE, poiché fa della società l'ambiente necessario in cui deve compiersi il destino umano e perciò da un senso nuovo, più profondo e più ricco, al concetto di «bene

83) Nella sua opera su *La Raison primitive* (Parigi, 1927) l'ha ben dimostrato O. LEROY contro il prelogismo di LÉVY-BRUHL.

84) Cfr. A. COMTE, *Discours sur l'esprit positif*, c. II, § 50.

comune ».

85 - 3. IL MIRAGGIO DELLA COSCIENZA

a) *L'obiezione*. Secondo i sociologi, l'argomento tratto dall'esperienza morale sarebbe perfettamente illusorio, dal momento in cui si può mostrare come, si è formata questa coscienza nel corso dei tempi. Essa infatti è la risultante di coazioni sociali primitive divenute ereditarie e, per così dire, interiorizzate attraverso la lunga sottomissione degli uomini agli imperativi collettivi. *La coscienza pertanto non sarebbe altro che un fatto contingente*, sprovvisto del significato che si pretende attribuirgli, *un'abitudine acquisita e non un istinto*, e sarebbe, per conseguenza, incapace di fondare la realtà d'un diritto naturale, che non esiste (85).

b) *Osservazioni*. Queste tesi non sono fondate su alcun dato positivo. È invece comune esperienza che *dappertutto e sempre l'uomo appare sottomesso ad una legge morale*, che egli distingue più o meno chiaramente dalla giustizia legale. D'altra parte, *non si può arrivare a comprendere come il principio stesso del bene avrebbe potuto interiorizzarsi ed universalizzarsi per il gioco dell'abitudine*. Questa singolare metamorfosi ha tutte le apparenze della petizione di principio: perché se il primitivo (così come lo si immagina) obbediva alle coazioni sociali del clan o della tribù, lo faceva scoprendo in essi la forma del bene da compiere e la condizione del bene dei membri della collettività. L'idea del bene preesisteva, dunque, all'ipotetica formazione della coscienza e governava già la sua condotta; altrimenti la pura costrizione esteriore come avrebbe potuto generare il concetto di bene?

La verità è che nell'uomo, dotato di ragione (per quanto male informata possa essere questa ragione), *la legge naturale si identifica con la ragione stessa*: la coscienza, o, più esattamente, il senso morale non è che la ragione applicata al campo dell'agire, per cui essa è coestensiva, di fatto come di diritto, alla specie «animale ragionevole» e ne definisce propriamente la natura.

§ 3 - Le proprietà della legge naturale

86 - È dunque impossibile negare l'esistenza d'una legge naturale che sia: *obbligatoria*, in quanto imponga una necessità morale, pur senza attentare al libero arbitrio; *assoluta*, in quanto comandi senza condizioni *facoltative*; *universale*, perché fondata sulla natura e valida per tutti gli uomini senza eccezione; *immutabile*, come la natura che le serve da fondamento. A meno che non si voglia riconoscere come primo principio il libero giuoco degli istinti e della forza (salvo a ricorrere poi alla sovranità illimitata dello Stato per ridurre l'anarchia che ne risulterebbe) (86), bisogna necessariamente ammettere la realtà d'una

85) Cfr. E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, pp. 40-43. 49-58.

norma superiore, che attinge la sua forza d'obbligazione in un ordine di diritto fondato sulla natura e, in ultima analisi, sulla ragione divina. Rimane da precisare in che cosa consistano esattamente le proprietà di universalità e d'immutabilità che abbiamo dovuto riconoscere a questo diritto fondamentale: si è visto, infatti, che su questi attributi si concentrano, in maggior parte, le difficoltà opposte al concetto di legge naturale. Dobbiamo pertanto sforzarci di precisare subito la portata di questi attributi del diritto naturale.

A. L'UNIVERSALITÀ

Una legge può essere universale in due sensi: sia *in se stessa*, in ragione cioè del suo fondamento e del suo fine, sia *in ragione della sua promulgazione*. Nel primo senso è evidente che la legge naturale dev'essere detta universale, perché - per il suo fondamento, che è la natura umana, e per il suo fine, che è la perfezione di questa natura - *si estende necessariamente a tutto l'uomo e si riferisce a tutto ciò che è essenziale all'integrità e alla perfezione della natura*. Nel secondo senso, l'universalità della legge naturale s'impone chiaramente di diritto, ma solleva qualche difficoltà di fatto.

Infatti è certo, come s'è visto, che, in linea di diritto, Dio, sapiente legislatore qual è, ha dovuto assicurare ad ogni ragione umana la conoscenza della legge naturale, nella misura in cui richiedeva il fine della legge; il fatto e le modalità della promulgazione esigono invece qualche spiegazione.

87 - L LE CONDIZIONI DELLA PROMULGAZIONE - Innanzitutto conviene notare che si tratta soltanto, per definizione, di promulgazione *naturale*, effettuata cioè *per mezzo della ragione umana, sotto forma di principi generali evidenti per sé*, da cui l'attività razionale dovrà dedurre delle conclusioni da applicarsi ai casi concreti della condotta, giungendo fino a quelli singolari.

La promulgazione della legge naturale comporta *due condizioni* necessarie e sufficienti: la prima è *che i principi più generali della legge*, nei quali tutta la legge è virtualmente contenuta, *possano manifestarsi a una ragione sufficientemente sviluppata*; la seconda è *che la ragione umana abbia naturalmente il potere di dedurre dai principi generali le conclusioni pratiche essenziali* che sono necessarie a ordinare moralmente la condotta. Non è tuttavia per nulla richiesto che tutti gli uomini siano ugualmente atti a dedurre queste conseguenze, né che essi siano naturalmente garantiti dall'ignoranza e dall'errore che possono insinuarsi nella deduzione di conclusioni remote e complesse, essendo anche l'ignoranza e la capacità di errare, come l'ineguaglianza delle intelligenze, connesse alla natura umana: *la razionalità dev'essere intesa, infatti, con*

86) DUGUIT stesso conveniva (all'inizio del suo *Traité*) nel riconoscere «anarchiche» le premesse del suo sistema.

tutte le sue condizioni interne ed esterne (e particolarmente sociali) che l'umana natura comporta.

Il punto di vista che precede è quello della *pura natura* e, per conseguenza, puramente astratto. In questo stato si può pensare che Dio avrebbe provveduto alla conoscenza pratica e concreta della legge naturale, non solamente per mezzo della via generale della ragione, ma anche attraverso uno speciale concorso provvidenziale. *Nello stato attuale dell'umanità*, i teologi ammettono che l'uomo abbia il potere fisico di conoscere, mediante i lumi della ragione, le esigenze essenziali della legge naturale, ma che questo potere fisico, benché sufficiente, non si eserciti di fatto con la facilità richiesta per assicurare, in modo *moralmente* sufficiente, l'osservanza della legge da parte di ognuno. Questa deficienza non deriva dall'istituzione divina, ma dal peccato originale che, dicono i teologi, ha indebolito le potenze naturali dell'uomo (intelligenza e soprattutto volontà).

88 - 2. I DATI DELL'ESPERIENZA - Se si consulta l'esperienza, siamo portati a distinguere tra la conoscenza dei precetti primari e quella dei precetti secondari e delle conclusioni remote che ne derivano.

a) I precetti primari. Più sopra abbiamo notato l'infallibilità necessaria del senso morale (77), il cui oggetto è costituito dai *precetti fondamentali dell'ordine morale*, che sono conosciuti di per sé, in ragione dei loro termini e con perfetta evidenza. *Non può dunque esservi ignoranza, invincibile e neppure vincibile, di questi precetti*: è quello che confermano e la storia dei costumi e l'esperienza quotidiana, poiché il criterio della moralità è coestensivo a quello della ragione e distingue l'umanità da tutte le altre specie animali.

In compenso, può esservi *un'eclisse della legge naturale nel campo delle concrete attuazioni*, nel senso che la ragione può essere impedita di applicare il principio generale al caso particolare.

I fatti, talvolta assai strani, che l'etnologia rivela, possono ben spiegarsi. Certe tribù che considerano lodevole mettere a morte i genitori attempati o infermi, fanno un'applicazione difettosa del precetto che impone all'uomo di onorare il padre e la madre: si tratta di mettere fine ai mali che, com'essi opinano, rendono opprimente la vita dei genitori. Altri ammettono la legittimità di trucidare i prigionieri, a causa di un'applicazione difettosa del principio di legittima difesa. È opportuno però osservare che certe pratiche mostruose segnalate dagli etnologi restano difficilmente spiegabili e sembrano implicare un'ignoranza reale dei primi principi del diritto naturale; si è d'accordo, in questo caso, nel dire che i non inciviliti non hanno raggiunto il livello di sviluppo richiesto o (caso di regressione) ne sono discesi al di sotto.

89 - b) I precetti secondari. I precetti secondari, che formano, nel senso antico, lo *jus gentium*, possono essere ignorati, anche da una ragione sufficientemente sviluppata, ma non in una maniera invincibile. Qui si tratta evidentemente solo dei precetti secondari presi nella loro generalità astratta e al di fuori di ogni applicazione ad una situazione concreta. Poiché se l'applicazione dei

precetti primari può essere difettosa, a maggior ragione potrà esser tale anche quella di precetti secondari. Inoltre, *l'esperienza mostra che, anche sotto la loro forma generale ed astratta, cioè in quanto principi, questi precetti secondari talvolta restano ignorati*: come, per esempio, accade di certe prescrizioni della morale sessuale.

Resta però che l'ignoranza può spiegarsi soltanto per mezzo di *cause accidentali*, «in ragione di perverse propagande, di costumi depravati e di abitudini corrotte» (S. TOMMASO, I.a II.ae., q. 94, a. 6). L'influenza della *passioni* e l'esempio dei *vizi pubblici* sono capaci di pervertire il giudizio del senso morale, così come degli errori generalizzati possono falsare il giudizio speculativo; ma *l'ignoranza, in questo caso, resta vincibile, secondo gradi assai diversi per ogni soggetto*, in virtù del senso morale, che tende a restaurare l'integrità del giudizio pratico. Una certa cattiva coscienza accompagna. infatti, la violazione dei precetti secondari della legge naturale, in una maniera più o meno sorda ma che la fedeltà al dovere, tal quale è conosciuto, tende a ravvivare.

c) *Le conclusioni remote*. Allorquando si tratta di conclusioni particolari relative a casi complessi, può esservi ignoranza invincibile delle esigenze della legge naturale. È la constatazione di un fatto universale, il quale, per essere spiegato, non esige che si ricorra all'influenza delle passioni, poiché i limiti naturali della ragione vi bastano ampiamente. Infatti, *nei casi particolari, le circostanze hanno un peso così importante e gli aspetti morali possono esser così diversi che è inevitabile il prodursi di parecchi errori*.

È dovere di ogni uomo sforzarsi di render chiara la propria ragione mediante la riflessione e lo studio ed anche il ricorso ai lumi di coloro che saggezza e scienza rendono competenti a giudicare dei casi difficili della condotta umana.

B. L'IMMUTABILITÀ

90 - 1. IL PRINCIPIO D'IMMUTABILITÀ - Il principio che afferma l'immutabilità della legge naturale deriva immediatamente dal concetto di questa legge: essendo radicata nella natura e, per conseguenza, nell'essenza stessa degli enti, essa deve avere la *fissità* e la *stabilità* che appartengono, per definizione, alle essenze (**IV, 198**). *Un'essenza non può essere modificata né intrinsecamente*, perché una modificazione intrinseca ne farebbe *un'altra* essenza (cioè un essere contraddittorio), *né estrinsecamente*, perché nessuna potenza esterna può far sì che un'essenza acquisti delle proprietà o eserciti un'attività incompatibile o solo priva di rapporto con ciò che essa è. Dal punto di vista soggettivo del diritto, noi diremo dunque che *la legge naturale non può essere modificata né dal di dentro, né dal di fuori*.

2. L'IMMUTABILITÀ ESSENZIALE - La legge naturale è intrinsecamente ed estrinsecamente immutabile.

a) *L'immutabilità intrinseca*. La legge naturale è intrinsecamente immutabile in quanto *impone o proibisce delle azioni che sono buone o cattive, in ragione della natura stessa*. La legge che prescrive o condanna queste azioni intrinsecamente buone o cattive non può mai divenire inutile o dannosa, poiché essa esprime ciò che è buono e necessario alla natura in quello che la natura ha di essenziale e, per conseguenza, d'immutabile.

b) *L'immutabilità estrinseca*. Dobbiamo distinguere il caso di *abrogazione* da quello di *sospensione* o di *modificazione* della legge.

Nessuna volontà può abrogare *dal di fuori* la legge naturale. Dio, infatti, non può volere che una natura agisca contro la legge ch'Egli le ha data, creandola: una tale volontà sarebbe contraddittoria ed assurda. A maggior ragione, nessuna *volontà umana* ha il potere di abrogare la legge naturale, mancando di potere sulla natura, la quale è ciò che è indipendentemente da ogni volontà finita.

Considerazioni identiche bisogna fare, e per le medesime ragioni, nei casi della dispensa (intesa in senso stretto) e della modificazione della legge naturale: *né Dio né l'uomo pos-sono autorizzare l'inadempimento della legge naturale o modificarne i precetti essenziali*. Tuttavia può esservi talvolta una *dispensa apparente* dell'osservanza di certi precetti *secondari*, in materia cioè di azioni che possono essere definite buone o cattive solo per determinate circostanze o modalità. Così l'atto di uccidere può esser detto intrinsecamente cattivo solo se ingiusto, mentre la menzogna è cattiva di per sé, in qualsiasi condizione (87): è quindi evidente che se in qualche caso vi è una dispensa *materiale* dalla legge, *formalmente* questa sussiste immutabile.

91 - 3. PRECETTI NEGATIVI E PRECETTI POSITIVI - La distinzione tra precetti negativi (o proibitivi) e precetti positivi (quelli che impongono un atto) della legge naturale permetterà di precisare i limiti nei quali la legge naturale deve essere detta assolutamente immutabile e fuori dei quali può esservi dispensa materiale o eccezione.

a) *Precetti negativi*. I precetti negativi obbligano assolutamente, cioè *non soffrono eccezione alcuna, in qualsiasi circostanza*, quale che sia il pericolo o il male più o meno grande che può risultare dall'osservanza della legge. Il caso dicesi di *estrema* necessità, se il male consiste nella morte, nella schiavitù o nella privazione totale; la necessità è *grave*, quando vi è rischio di malattia, di diffamazione, di perdita di beni; allorquando il male temuto è ancora meno importante, la necessità è chiamata *comune*.

87) Cfr. S. TOMMASO, I.a II.a, q. 97, a. 4, ad. 3.º; «Lex naturalis in quantum continet praecepta communia, quae nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero praeceptis, quae sunt quasi conclusiones praeceptorum communium, quandoque... dispensatur: puta quod mutuum non reddatur proditori patriae, vel aliquid hujusmodi».

In ogni caso, compreso quello di estrema necessità, la legge naturale s'impone assolutamente nei suoi precetti negativi come in questi casi: «non uccidere ingiustamente»; «non dire falsa testimonianza»; «non bestemmiare». Infatti, *gli atti qui proibiti dalla legge naturale sono cattivi nel loro oggetto e nel fine proprio, cioè intrinsecamente*, e non possono perciò mutar natura o malizia, quale che sia l'intenzione di chi li compie: mai la menzogna, la bestemmia o l'ingiusto assassinio potranno diventare atti scusabili. Infrangere questi divieti significa andar contro l'ordine morale essenziale e produrre un disordine che nessun bene fisico potrà mai compensare.

b) *Precetti positivi*. Solo i precetti positivi permettono delle eccezioni (o dispense materiali) e ciò per due considerazioni. La prima considerazione è tratta dall'*oggetto* di questi precetti, oggetto in sé buono e necessario, ma che *può diventare indifferente o anche cattivo in ragione delle circostanze*. Per esempio, un precetto positivo della legge naturale obbliga a recar soccorso al prossimo in pericolo di morte; ma se per portare aiuto si deve mettere in pericolo la propria vita, e se, d'altra parte, non si è legati da alcun dovere particolare (dovere professionale) verso colui che è in pericolo, questo precetto positivo può facilmente mutarsi in un consiglio che sarà ascoltato solo da un uomo di cuore. Ci sarebbe stretto dovere se l'astensione equivallesse alla trasgressione di un precetto negativo: si desume da ciò che i precetti positivi, per il fatto stesso che implicano la considerazione di circostanze, appartengono sempre alla legge naturale secondaria. Ci renderemo conto ancora della differenza essenziale che vi è tra i precetti positivi e i precetti negativi riguardo all'obbligazione, osservando che i precetti positivi prescrivono gli atti di virtù, mentre i negativi proibiscono il peccato: orbene, è sempre male commettere il peccato, ma *non è sempre necessario né addirittura bene compiere questi atti di virtù*. La virtù si deve praticare in determinate circostanze e secondo una data maniera, mentre bisogna astenersi sempre dal male. I moralisti sottolineano questa differenza dicendo che i precetti negativi obbligano sempre ed ogni volta (*semper et pro semper*), mentre i precetti positivi obbligano sempre, ma non ogni volta (*semper sed non pro semper*).

La seconda considerazione si ricava dal *rapporto tra i precetti e il fine ultimo*. Con l'osservanza del precetto negativo, l'uomo si astiene dal deviare dal suo ultimo fine, perse-verando nell'amore supremo del bene morale; mentre con l'osservanza del precetto positivo, egli tende *positivamente e in tale o tal altra maniera* al suo ultimo fine. È assolutamente necessario non distogliersi dal fine ultimo, ma non è necessario tendere positivamente al proprio ultimo fine sempre ed in quel modo determinato.

92 - 4. LA PLASTICITÀ DEL DIRITTO NATURALE - Falseremmo gravemente la nozione di diritto naturale se, dalla sua immutabilità essenziale, quale è stata ora delineata, concludessimo all'immutabilità assoluta delle norme morali. In realtà, lo stesso diritto naturale è suscettibile di variare e di evolversi sotto alcune forme e in limiti che occorre ben precisare.

a) *Le cause di variazione.* Si comprende facilmente che se vi è un senso in cui il diritto naturale è immutabile, ve n'è un altro in cui il diritto dev'essere considerato come sottomesso al mutamento, poiché *la natura è insieme immutabile e mutevole. È immutabile nella sua essenza astratta*, in funzione della quale si definiscono i precetti primari del diritto naturale; ma la natura è *mutevole e diversa nelle sue forme concrete, storiche e individuali*. Per questo anche il diritto naturale, nelle sue applicazioni più o meno immediate, si diversifica costantemente, non per alterare la sua sostanza, che non può cambiare, ma per assicurare, al contrario, la sua permanenza essenziale (88); le variazioni che si constatano, nel corso dei tempi, sul modo di giudicare la moralità del prestito a interesse, si spiegano, infatti, come altrettanti adattamenti alle circostanze concrete della vita economica e sociale, in vista di salvaguardare le esigenze essenziali della giustizia. *Il diritto muta per assicurare la permanenza del diritto.*

D'altronde, bisogna ammettere la realtà d'un *progresso generale dell'umanità nella conoscenza delle esigenze del diritto naturale*, cioè nell'intelligenza *intensiva* di essa: non consiste in ciò il progresso stesso della civiltà? A grado a grado, l'umanità prende coscienza, in modo più preciso e più vivo, di certi aspetti o di certe conseguenze dei principi generali della legge naturale, che fino allora erano rimasti nell'ombra o erano stati prospettati solo come utopie, o, ancora, erano stati preconizzati da pionieri assai spesso misconosciuti e perseguitati. Si spiega pertanto l'evoluzione che s'è prodotta nel corso dei tempi relativamente alla schiavitù, alle norme per umanizzare la guerra, alle forme diverse di giustizia e di solidarietà sociale. È questo aspetto del diritto naturale che BERGSON ha definito «morale aperta», cioè sempre suscettibile di nuovo progresso mediante 'un appro-fondimento delle esigenze del diritto ed un allargamento del suo orizzonte.

b) *Conclusioni e determinazioni.* Le diversificazioni e l'approfondimento del diritto naturale si attuano in due modi: sotto forma di conclusione e sotto forma di determinazione. Il primo modo somiglia a quello delle scienze, in cui *le conseguenze si deducono dai principi per via di ragionamento*. Sotto questo aspetto il precetto che proibisce l'assassinio è una conseguenza del principio «non bisogna far male ad alcuno»; in progresso di tempo, diventando la materia più complessa, si interdiranno le pratiche abortive ed anche le pratiche anti-concezionali ed una riflessione più attenta si chiederà se e in qual misura sono legittime certe attività pericolose per la vita umana.

Il secondo modo, quello della *determinazione*, rassomiglia a quello in uso nelle arti, quando *si tratta di adattare un modello ad una particolare destinazione* (per esempio, la forma generale «casa» a luogo di abitazione, o di

88) Cfr. S. TOMMASO, I.a II.ae, q. 57, a. 2, ad 1.º: «Illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper et ubique tale. Natura. autem hominis est mutabilis. Et ideo id quod naturale est homini potest aliquando deficere».

riunione, o d'insegnamento, ecc.). La legge naturale esige che il colpevole sia punito, ma che egli sia punito in una o in un'altra maniera (pena di morte, reclusione, lavori forzati, esilio, ecc.), ciò comporta una determinazione della legge naturale (Cfr. S. TOMMASO, Ia II.ae, q. 95. a. 2).

93 - c) La concezione analogica del diritto. Adesso possiamo comprendere come la sola possibile concezione del diritto sia quella analogica. *Non c'è diritto in sé, ossia allo stato puro, così come non esiste l'uomo in sé.* Vi è il diritto francese, tedesco, inglese, italiano e così via e, più esattamente ancora, un diritto territoriale, un diritto familiare, municipale, professionale, nazionale, ecc., diversificato ciascuno secondo i paesi e i climi, i tempi e i luoghi, e infine un diritto internazionale, anch'esso in costante evoluzione. Ma non v'è il diritto «tout court», contrariamente all'opinione dei teorici della «Scuola del Diritto della natura» (GROZIO, PUFFENDORF) (57), che, partendo dal nominalismo, approdano, qui come altrove, al «cosismo» meno intelligibile. *Il diritto non è che un'astrazione, con la quale si designa il principio universale della moralità, quale si trova determinata e diversificata secondo le condizioni concrete infinitamente varie della vita individuale e sociale,* alla stessa maniera che l'uomo è un'astrazione fondata sulla comune partecipazione degli uomini ad una natura o essenza che ogni individuo umano determina e diversifica in maniera originale (89).

Vediamo come conviene giudicare certe formule che sono state proposte per fissar questi aspetti del diritto naturale. Un giurista tedesco, R. STAMMEL (*Wirtschaft und Recht nach der materialistischer Geschichtsauffassung*, Lipsia, 1896) ha parlato di un diritto naturale dal contenuto variabile e HAURIU s'è assai scandalizzato di questa formula in cui ravvisava una contraddizione. In realtà STAMMEL si opponeva prima di tutto alle teorie della Scuola del diritto naturale e, parlando della variabilità del diritto naturale, sembrava averne di mira non il contenuto formale, ma il contenuto materiale, e cioè le particolari e concrete *applicazioni* dell'idea di giustizia alla natura sociale. Da parte sua G. RENARD (*Le droit, l'ordre et la raison*, Parigi, 1927, p. 119 seg.) ha messo in circolazione la formula in cui si parla di un *diritto naturale dal contenuto progressivo*. Per G. RENARD la «progressività» del diritto è duplice: immutabile in quanto «finalità», «orientamento», «principio d'ispirazione», «criterio» (pp. 120-121), il diritto naturale, grazie al lavoro della volontà umana, illuminata dalla ragione, progredisce, «innanzi tutto sviluppando le virtualità incluse nel suo proprio principio» e «assimilando a sé, in seguito, gli ambienti storici ch'esso ha la missione di condurre all'ordine» (p. 126). Queste spiegazioni sono accettabili, salvo forse a notare che le formule di G. RENARD e di R.

89) È insomma questa nozione analogica del diritto che GURWITCH (*Le temps présent et l'idée de droit social*, Parigi, 1932, p. 165; trad. it., Ed. Comunità), ritrova, benché sotto una forma imprecisa ch'egli propone quasi a tentoni, allorquando parla di «pluralismo giuridico».

STAMMLER possono lasciar sussistere un equivoco se non si precisa che è mutevole e progressivo non il diritto naturale in sé, ma la conoscenza che l'uomo ne acquista e le applicazioni che ne fa. Se si vuol parlare con precisione, *diritto naturale e applicazioni non devono essere situate sullo stesso piano*, onde evitare che il concetto di diritto naturale sia sommerso nel gran mare delle applicazioni molteplici e apparentemente contraddittorie ch'esso implica. Rileviamo, tuttavia che, nel pensiero di G. RENARD, la progressione del diritto naturale è *finalizzata* dal dinamismo che orienta la natura umana verso il suo ultimo fine, ciò che conferisce un senso perfettamente legittimo alla nozione di «diritto naturale dal contenuto progressivo», mentre, secondo STAMMLER, la variabilità del diritto naturale rimane indeterminata (pressappoco come lo slancio vitale bergsoniano), la qual cosa è incompatibile con il concetto di diritto naturale.

Art . III - La legge positiva

94 - Qui tratteremo della legge positiva solo in relazione al diritto naturale, da cui dipende. Studiando la natura e i caratteri della legge positiva, determineremo il modo e i limiti di questa dipendenza.

§ 1 - Natura della legge positiva

A. CONCETTO

1. NECESSITÀ DELLE LEGGI POSITIVE - Alla legge naturale vanno aggiunte le leggi positive, divine e umane, che la determinano e la esplicano; noi le definiamo come *ordini della ragione, che provengono dalla libera decisione del legislatore, e che si sovraggiungono alla legge naturale*. Abbiamo visto, infatti, che la legge naturale si estende in certo modo a tutti gli atti umani, ma può obnubilarsi su certi punti e sembrare incerta in parecchie circostanze, proprio per la forma generale dei suoi precetti. Quest'insufficienza della legge naturale si fa sentire soprattutto nel campo sociale, che esige prescrizioni numerose e precise; di qui la necessità di leggi positive, divine e umane.

2. LEGGI DIVINE E LEGGI UMANE - Le *leggi divine* sono fondate direttamente sull'autorità stessa di Dio e contenute nella Rivelazione. Sono divine per la forma solamente, quando riguardano atti già prescritti dalla legge naturale («Non uccidere»); sono divine per la sostanza e per la forma quando aggiungono alla legge naturale alcuni precetti positivi in vista del fine soprannaturale (Antico e Nuovo Testamento). Queste leggi divine sono assolutamente necessarie all'uomo nel l'ipotesi della sua elevazione al fine sovranaturale; gli sono moralmente necessarie nell'ordine naturale, così come la Rivelazione. Le *leggi umane* sono opera di coloro che detengono l'autorità, con l'incarico di usarne bene per il bene comune delle persone che sono loro sottomesse.

B. RELAZIONE COL DIRITTO NATURALE

95 - La legge naturale non giunge alle applicazioni particolari; si limita a fissare i *principi generali*, e lascia alla legge positiva la cura di trarre le conclusioni remote, di regolare i casi concreti, tenendo conto dei bisogni e delle circostanze di fatto. Inoltre il legislatore deve intervenire per determinare ciò che, nella legge naturale, è dato solo in forma embrionale e potenziale. La legge positiva procede dunque anch'essa *per via di conclusioni e di determinazioni*, ma sotto sia l'uno che altro aspetto, sebbene a titolo diverso, trova il suo punto d'appoggio sempre nella legge naturale.

1. LE CONCLUSIONI - Siano prossime ai principi primi del diritto naturale (legge che interdice l'assassinio) o siano remote (legge che proibisce la vendita di prodotti anticoncezionali o la vendita di periodici licenziosi), *le conclusioni tratte dal diritto positivo e ordinate sotto forma di leggi accompagnate da sanzioni ripetono evidentemente il loro valore principale dal rigore col quale sono derivate dai principi del diritto naturale. Quando però si tratta di conclusioni remote, il loro potere in parte viene anche dalla legge umana, voluta in funzione di circostanze definite che introducono necessariamente un certo margine di contingenza nell'applicazione dei principi ai casi particolari.*

2. LE DETERMINAZIONI - La maggior parte delle leggi positive sono *determinazioni della legge naturale*: tali sono, per esempio, le leggi costituzionali, o quelle che regolano i diritti civili e politici. È facile osservare che *la legge naturale, a causa della sua estensione, lascia una gran quantità di problemi, e anche tra i più gravi, in una vera e propria indeterminazione*, soprattutto in materia di diritto sociale. Spetta alle leggi positive fornire tutte le precisazioni richieste, secondo le diverse circostanze della vita sociale, economica e politica. *Come tali*, cioè a titolo di determinazioni del diritto naturale, *le leggi positive traggono il loro potere dalla sola volontà umana*. In realtà può accadere che opposte determinazioni siano giuste perché poggiano ugualmente su qualche fondamento naturale: è così che il regime della libertà civile e quello della proprietà potranno mutare in modo sbalorditivo e senz'alcuna ingiustizia, secondo i tempi e i luoghi. Le società hanno potuto e potranno modificarsi profondamente, mediante nuove legislazioni, senza che la legge naturale sia violata: il che dimostra quale importanza e quale efficacia abbiano le leggi positive che s'aggiungono alla legge di natura (90).

Spesso si giudica intrinsecamente ingiusto ciò che è solo una determinazione forse meno buona della legge naturale. Così, un sostenitore del regime democratico condannerà assolutamente il regime autoritario e il sostenitore di questo non sarà meno severo con un regime di libertà. In verità la legge naturale in se stessa comporta tutti i regimi. L'ingiustizia comincia con l'abuso dell'una o dell'altra forma di governo, ma non per il fatto della sua istituzione, la

quale può essere imprudente, per questo popolo e in queste circostanze, ma non è ingiusta in sé.

C. CARATTERI DELLE LEGGI POSITIVE

96 - Le leggi positive devono essere giuste, utili al bene comune e stabili.

1. LA GIUSTIZIA - Una legge giusta è *in qualche modo fondata sulla legge naturale*, sia come conclusione, sia a titolo di determinazione. La legge positiva obbliga allo stesso modo della legge naturale, anche se non fosse la migliore: basta che sia buona, cioè giusta.

Purtroppo, può anche succedere che la legge sia *realmente cattiva*, che non abbia per fine il bene comune, che sia stata proposta da un'autorità illegittima, che offenda la giustizia privando i cittadini di alcuni diritti inalienabili, che stabilisca ingiuste disuguaglianze, ecc. In questi casi, qual è la forza della legge? Essa è *nulla in coscienza*; ma può darsi che sia saggio ed anche necessario, in coscienza, conformarsi alla legge per motivi *estrinseci* alla legge stessa, come per esempio, allo scopo di evitare un male più grande.

2. L'UTILITÀ - Per principio, le leggi positive possono prescrivere tutti gli atti *necessari o veramente utili* al bene pubblico, che è il loro fine. È bene tuttavia che le leggi *non siano troppo numerose*; moltiplicandosi eccessivamente, rischiano di divenire oppressive, d'inceppare gli uomini di buona volontà e di favorire la frode e l'intrigo, opponendosi a quel bene comune che dovrebbero assicurare.

3. LA STABILITÀ - Né meno necessaria alle buone leggi è la stabilità. Le leggi, richieste dal bene pubblico, prescrivono l'impiego di certi mezzi generali: or bene, il fine è sempre identico e i mezzi per conseguirlo mutano, normalmente, con una certa lentezza, in rapporto all'evoluzione delle condizioni d'esistenza della società.

La stabilità delle leggi positive non è da confondersi con l'immutabilità. Il loro fondamento, la legge naturale, è immutabile nei suoi principi essenziali, ma le leggi positive devono essere *progressive*, in modo da non essere in disaccordo con il pubblico costume: esse saranno tanto più efficaci quanto più si appoggeranno ai pubblici costumi per elevarli. Ci sarebbe imprudenza nell'

90) Cfr. S. TOMMASO, I.a II.ae., q. 95, a. 2: «Utraque [cioè: uno modo, conclusiones ex principiis; alio modo, determinationes quaedam aliquorum communium] inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quae sunt primi modi, continentur lege humana non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent».

imporre ad un popolo leggi più perfette di quelle che può sopportare, ma si commetterebbe errore e colpa dando ad esso solo le peggiori tra le leggi che è suscettibile di ricevere.

D. LE LEGGI PENALI

97 - Le leggi giuste obbligano sempre in coscienza, tuttavia accade che tale obbligazione qualche volta sia solo *indiretta*. È quello che si verifica nel caso di certe *leggi penali*, che il legislatore sembra voler imporre al timore più che alla coscienza, e di cui ottiene l'adempimento (in modo ch'egli giudica sufficiente) con mezzi di coercizione. Il violatore è dunque giustamente passibile di pena e si deve sottomettere in coscienza alle leggi penali, anche se ciò è contro di lui.

Le leggi penali, da un punto di vista razionale, concernono materie aventi col bene comune un rapporto così lontano che la società non ne soffre se accade che la legge talvolta non sia osservata (è il caso di molti regolamenti e di certe imposte indirette). D'altra parte, il legislatore sa con certezza che il desiderio dei cittadini di evitare il ricorso alla polizia o ai tribunali, o anche semplicemente la cura di salvare la loro onorabilità, saranno largamente sufficienti ad ottenere dalla comunità un'osservanza notevolmente generalizzata della legge.

Sarebbe dunque errore ed abuso il vedere nella legge penale soltanto un'obbligazione disgiuntiva, come se il legislatore si limitasse a proporci una scelta tra l'osservare il precetto e il subire la pena. È chiaro, invece, che *il legislatore non se ne sta indifferente tra un termine e l'altro dell'alternativa* perché, senza dubbio, egli vuole che il suo precetto sia osservato. Per questo bisogna ammettere che se la legge penale non obbliga in coscienza all'atto ch'essa impone, obbliga pur sempre in coscienza ad accettare la pena inflitta per la sua violazione e proibisce di resistere a coloro che sono incaricati di costringere il trasgressore a subire la pena giustamente pronunciata contro di lui.

§ 2 - *Il costume*

98 - Il costume, quest'insieme di *usanze divenute modi di vita abituali*, qui c'interessa per i suoi rapporti con la legge positiva, che può sia precedere e preparare, sia modificare e abrogare.

1. LA LEGGE ANTICIPATA DAL COSTUME - Le leggi e le costituzioni che sono state scritte prima di essere in certo modo attuate non sono, ordinariamente, che leggi e costituzioni sulla carta, non fondate sui modi di vita abituali e sui bisogni reali dei popoli ai quali si rivolgono. Pertanto, sono scomparse con le circostanze con le quali erano nate. Possiamo, dunque, dire che, *in generale, i costumi (e i modi di vita abituali di cui sono la forma) sono anteriori alla legge positiva*: la fondano, la preparano, l'autorizzano, la rendono opportuna, quando non la dettano formalmente.

2. LA LEGGE MODIFICATA DAL COSTUME - Il costume non solo anticipa, ma anche segue la legge nel senso che la può modificare, interpretare, anche cambiare o abrogare in tutto o in parte. Le leggi, anche le più sagge, non convengono infatti a tutti i luoghi e a tutti i tempi, perché le società si trasformano in maniera continua (e talora rapida): le circostanze cambiano talmente che la legge potrebbe diventare un ostacolo al bene pubblico dopo essere stata un mezzo per procurarlo. Di qui *l'uso di interpretare la legge, di accordarla alle circostanze, di modificarla e anche di cambiarla, in virtù semplicemente dell'influenza del costume*. Se il legislatore permette che questa trasformazione avvenga, a maggior ragione se approva i cambiamenti che si introducono, è evidente che il nuovo costume modificherà o muterà giustamente la legge esistente.

CAPITOLO TERZO

IL DOVERE E IL DIRITTO (91)

99 - Dalla legge derivano i doveri e i diritti, di cui ora studieremo la natura, le forme e il fondamento.

Art I - Il dovere

§ 1 - Concetto

1. DEFINIZIONE - Il dovere (*officium*), in astratto, esprime *l'obbligazione*, la necessità morale di fare o di omettere qualche cosa. A questo titolo, esso è l'effetto formale della legge e noi ne abbiamo già parlato più sopra (**86**). Concretamente, la parola dovere designa *l'azione o l'omissione alla quale si è obbligati a causa della legge*: è in quest'ultimo senso che noi ora, intendiamo parlare di dovere.

91) ARISTOTELE, *Eth. ad Nic.* III, cap. XV; X-S. TOMMASO, II.a II.ae, q. 57-59 R. von JHERING, *Der Kampf um's Recht*, Berlino, 1873. - A. LABRIOLA, *La concezione materialistica della storia*, Bari, 1938. - OLLÉ-LAPRUNE, *Essai sur la Morale d'Aristote*, Parigi, 1881, p. 72 sg. - DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, Parigi, 1925. VALENSIN, *Traité de Droit naturel*, t. I - LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas*, Parigi, 1933. - HAURIOU, *Aux sources du droit*, Parigi, 1921. LÉVY-BRUHL, *La Morale e la Science des mœurs*, 3a ed., Parigi, 1907. - DELBOS, *La Philosophie pratique de Kant*, Parigi, 1905. - BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, Parigi, 1926 sg., t. II, p. 545 sg. - F. OLGIIATI, *Carlo Marx*, Milano, 1948. - DABIN, *Philosophie de l'ordre juridique positif*, pp. 255-310. - DEFROIDMONT, *La science du droit positif*, Parigi, 1923. - E. JANSSENS, *Cinq leçons sur la Justice*, Bruxelles-Gand, 1922. - F. SENN, *De la Justice et du Droit*, Parigi, 1927. - GILLET, *Devoir et conscience*. - LE SENNE, *Le Devoir*, Parigi, 1931. - BERGSON, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Parigi, 1932, (trad. it. Milano,

2. DIVISIONE - Possiamo distinguere i doveri secondo i seguenti quattro punti di vista: in ragione della forma, del loro oggetto, dell'ordine giuridico o del grado d'obbligazione ch'essi comportano.

a) *In ragione della forma*. I doveri sono *positivi*, quando impongono l'obbligo di fare qualche cosa (per esempio, il dovere di pagare i debiti), o *negativi*, quando enunciano una proibizione («non uccidere»).

b) *In ragione dell'oggetto*. Si parla di doveri *verso Dio, verso il prossimo e verso se stessi*. Solo le persone intelligenti e libere possono essere oggetto di dovere da parte dell'uomo, perché solo le persone hanno di per sé valore di fine. Tutto ciò che non è razionale, essendo un mezzo per l'uomo, non può essere oggetto di dovere, ma solamente materia o occasione di doveri per l'uomo.

c) *In ragione dell'ordine giuridico*. Da questo punto di vista si distinguono doveri *giuridici e non-giuridici*, a seconda che siano o no definiti dalla legge positiva. I doveri non giuridici sono puramente morali. Non bisogna paragonare questa distinzione a quella tra doveri soggetti e non soggetti a coazione, perché tutti *i doveri esigibili con la forza sono giuridici, ma non vale la reciproca*: infatti molti doveri compresi nella giustizia distributiva sono giuridici, senza essere per questo esigibili per coercizione.

In generale, tutti i doveri di giustizia sono giuridici. tuttavia *solo i doveri di giustizia commutativa sono doveri in senso stretto*. Gli altri doveri (doveri verso se stessi e doveri di carità) non sono giuridici; i primi, i doveri verso se stessi, non sono giuridici perché non riferibili *ad alterum*, mentre invece la giustizia esige un rapporto di *alterità*; gli altri, i doveri di carità, di riconoscenza ecc. perché la giustizia implica una stretta determinazione che questi doveri non comportano.

100 - d) *In ragione dell'obbligazione*. Distinguiamo ora i doveri di giustizia e quelli di semplice equità. I *doveri di giustizia* (detti perfetti o imperfetti, a seconda che siano o no giuridici e, per conseguenza, esigibili o no con la forza) si riducono alle diverse determinazioni dei due precetti fondamentali: «Non far male al alcuno» (*neminem laede*), «dà a ciascuno il suo» (*cuique suum*).

I *doveri di equità*, fondati sulla carità e sull'umanità, *tendono generalmente all'adempimento della legge nel suo spirito animatore e secondo le intenzioni del legislatore*. L'equità corregge così di continuo gli effetti di una concezione troppo unilaterale dei diritti e dei doveri e si oppone direttamente al formalismo e, più ancora, al fariseismo, il quale non ritiene che la lettera della legge a danno dello spirito.

I doveri di equità, proprio perché vanno ben oltre la lettera della legge, non sono *giuridici*; non ne segue tuttavia ch'essi costituiscano sempre doveri in

1947; altra trad. Milano, 1950.) - DAVY, *Le Droit, l'Idéalisme et l'expérience*, Parigi, 1923. - VIALATOUX, *La Cité de Hobbes*, Parigi, 1935. - RUYER, *Philosophie de la valeur*, Parigi, 1952.

senso largo. Infatti, almeno moralmente (o meglio «secondo equità»), essi possono costituire un complesso di doveri in senso stretto e d'un'estrema gravità: è quello che accade ogni volta che un grave dovere d'umanità supera e annulla un diritto giuridico che gli è accidentalmente contrario. Un ricco creditore, se vuol agire con equità, può avere il dovere stretto di differire l'esazione di un debito, che causerebbe la miseria di un debitore insolubile in buona fede.

§ 2 - *I conflitti tra doveri*

101 – 1. NATURA DEL CONFLITTO - Può talvolta capitare che il compimento di alcuni gravi doveri costringa a trasgredire altri obblighi, incompatibili con i primi: è il caso del cosiddetto *conflitto di doveri*. Questi conflitti tra doveri, che *si verificano quando una persona non può adempiere a un tempo a due doveri che si escludono reciprocamente*, sono, in realtà, puramente apparenti. Ogni dovere, in ultima analisi, deriva dall'istituzione divina ed è evidente che Dio non può obbligarci a compiere due doveri incompatibili tra loro.

I conflitti tra doveri possono esistere tra doveri positivi (ciò che si deve fare) o tra doveri positivi e negativi (proibizioni), ma non tra doveri negativi.

2. NORME PER LA SOLUZIONE - Le norme da applicare qui sono relative al bene comune, all'oggetto dei doveri e alle persone alle quali si riferiscono i doveri.

a) *Punto di vista del bene comune*. La legge che discende da un ordine superiore e che è *più necessaria al bene comune* deve prevalere: pertanto a parità di condizioni i doveri naturali saranno giudicati superiori a quelli esclusivamente giuridici, i doveri negativi avranno la prevalenza su quelli positivi (**91**), i doveri universali sui doveri particolari, i doveri di giustizia su quelli di carità.

b) *Punto di vista dell'oggetto*. Preferiremo i doveri che hanno un *oggetto più nobile, più necessario e più universale*: i doveri relativi all'anima prevarranno sui doveri relativi al corpo e i doveri del proprio stato su quelli di convenienza personale.

c) *Punto di vista delle persone*. Terremo conto, inoltre, delle persone verso le quali abbiamo dei doveri. I doveri verso Dio prevalgono sui doveri verso gli uomini, e i doveri verso i genitori sui doveri verso gli estranei. (Cfr. S. TOMMASO, II.a -II.ae, q. 26).

102 - 3. IL GIUDIZIO PRUDENZIALE - Queste norme non esimono dal *giudicare l'insieme delle circostanze*, che possono talvolta obbligarci a dare la preferenza a un dovere o a un diritto teoricamente inferiori. Per esempio, un serio dovere di convenienza personale può prevalere su un dovere del proprio stato che sia d'importanza relativamente mediocre; se, invece, la presenza al capezzale d'un malato non è rigorosamente necessaria ed è notevole il pregiudizio causato dalla cessazione del lavoro il dovere del proprio stato (dovere di giustizia) la vincerà sul dovere di carità.

Il campo dei conflitti tra doveri (come il campo dei conflitti tra diritti) è dunque, per eccellenza, quello del giudizio prudentiale, il cui compito specifico è di valutare, dal punto di vista morale, *la realtà esistenziale*, con tutte le circostanze concrete che le conferiscono una fisionomia assolutamente singolare.

§ 3 - *Il fondamento dell'obbligazione morale*

103 - L'effetto essenziale della legge morale consiste nella *obbligazione*, cioè nella *necessità morale che s'impone all'uomo di compiere o non compiere un atto, secondo che la legge lo prescriva o lo proibisca*. Abbiamo già sottolineato il senso e la natura di questa necessità morale (71), che lega la volontà senza violentarla e che è assoluta, cioè indipendente da ogni condizionalità facoltativa, dal momento che noi non dobbiamo scegliere il nostro fine, che è inscritto nella natura dataci da Dio. L'obbligazione morale o dovere, ha dunque, come *fondamento prossimo l'ordine essenziale delle cose*, grazie al quale vi è una connessione necessaria fra questo o quell'atto e il fine ultimo, e come *fondamento ultimo il comando della Ragione divina*.

Alcuni tuttavia, tentano di giustificare l'obbligazione morale senza Dio. Qui ci imbattiamo in quattro distinti tipi di teorie: quelle che vogliono fondare l'obbligazione morale sulla *ragione umana* ritenuta autonoma (morale indipendente); quelle che pensano di trovare nella *volontà umana impersonale* (o volontà intelligibile) la ragione sufficiente della Legge morale e dell'obbligazione ch'essa produce (KANT); quelle che fan ricorso alla *volontà sociale*, quale espressione di un ordine sopraindividuale; quelle infine che vogliono spiegare tutta l'esperienza morale mediante *l'attività umana creatrice di valori* (H. LOTZE, N. HARTMANN, J. P. SARTRE).

A. LA RAGIONE UMANA AUTONOMA

104 - 1. LA MORALE INDIPENDENTE - Molti moralisti contemporanei, preoccupati di proporre una morale che sia indipendente non solamente da ogni religione, ma anche da ogni riferimento a Dio in quanto Legislatore supremo, giudicano *la ragione umana capace di fondare da sola l'obbligazione morale*, presentando il bene come un *ideale di perfezione individuale e di progresso sociale* (92). In quanto uomini e membri della società umana, non possiamo, senza rinunciare a ciò che vi è di meglio in noi, non sentirei obbligati a lavorare per promuovere la nostra perfezione morale e, con essa, il bene comune dell'umanità.

2. CRITICA - Rispondiamo che la ragione umana, così come è intesa da questa teoria, è incapace di fondare un'obbligazione morale, autentica, cioè assoluta.

a) *Ragione e natura*. Tutti i moralisti che s'appellano alla ragione umana, per fondare l'obbligazione morale, hanno cura di notare che la ragione di cui parlano non è quella individuale. D'altra parte, essendo esclusa la Ragione divina, non può trattarsi che d'una «ragione impersonale», un'astrazione fornita solo di un'esistenza concettuale. In verità *ogni ragione è personale, e non si può parlare di «ragione impersonale» che per designare non un soggetto, ma dei principi e delle norme che s'impongono a tutte le intelligenze (IV, 399)*.

Resta da indagare perché questi principi e queste norme s'impongano in tal modo, di dove cioè traggano la loro forza obbligatoria assoluta; c'è chi risponde che essi sono costitutivi della ragione e che non è il caso di cercare oltre: ma questa rinuncia è una sconfitta, perché con essa si giunge a constatare il fatto dell'obbligazione morale, ma non a fornirle un fondamento.

105 - b) *La Ragione suprema*. Questo fondamento bisognerà, dunque, cercarlo in una ragione personale, poiché non esiste né ragione impersonale, né ragione collettiva, e in una ragione che sia altra da quella umana. Ciò equivale a dire che il *carattere obbligatorio della legge morale non può risultare che da un comando proveniente da una ragione superiore a quella d'un uomo*. Ciò che nella nostra ragione individuale vi è di impersonale e di universale esprime appunto, sia nel campo speculativo (**IV, 334**) che in quello morale, un ordine di fatto che non è opera nostra ed in cui la ragione metafisica, risalendo a Dio, Principio e Fine universale, riconosce un ordine di diritto, e cioè una legge, un'obbligazione e un dovere.

c) *L'ideale e il dovere*. Infatti non si tratta soltanto di ottenere dalla ragione incoraggiamento e persuasione, ma che essa ci obblighi, e torna ad onore di KANT l'averlo riscoperto sotto il nome di *imperativo categorico*.

Vedremo più avanti che cosa bisogna intendere esattamente con quest'espressione, ma la verità profonda dell'*imperativo categorico è una verità assai antica, ammessa sin da quando esistono persone umane che credono nel bene e nel male*: il dovere s'impone e se non è assolutamente incondizionato come afferma KANT, non è neppure legato ad una condizione *facoltativa*, non lascia cioè la scelta tra il dovere e la condizione (o la sanzione). Ebbene il dovere, così inteso, è essenzialmente differente dall'*ideale* di perfezione morale che ci

92) Cfr. F. BUISSON, *Foi laïque*, Parigi, 1912, pp. 193-198: «Incatenare la ragione, comprimere l'intelligenza è commettere un sacrilegio...; la sola religione capace di rigenerare l'umanità, così a lungo asservita alle religioni dogmatiche, è la libertà di coscienza sorretta dall'intelligenza, è il culto della ragione umana... Ogni persona deve essere libera... Ogni forma di servitù è un crimine di lesa umanità». J. PAYOT, *Cours de Morale*, Parigi, 1904: «Illuminati da una visione. d'insieme del progresso umano e in accordo con la nostra facoltà d'agire, noi crediamo, con una fede che è a un tempo istintiva e riflessa, al valore assoluto della vita; tutti i nostri doveri ci sembra possano riassumersi in un'unica affermazione: amare e rispettare la vita; vivere la nostra vita di uomini coscienti, con tutta quella intensità, estensione e profondità che essa può raggiungere».

propone la ragione umana, perché un ideale è cosa nobile e stimolante, generosa e bella, ma non *obbligatoria*, se non per effetto del comando di un'autorità che c'imponga assolutamente di attuarlo: argomento anche questo che ci conferma come la ragione *umana* non sia sufficiente a se stessa; in verità *le si può attribuire la potenza d'obbligare, nel senso proprio della parola, nella misura in cui nella sua voce si riconosce la voce stessa di Dio*.

HAMELIN (*Essai sur les éléments principaux de la Représentation*, Parigi, 1907, p. 416) obietta che se il comando di Dio è un ordine arbitrario, il fondamento della morale è empirico e non razionale; e se è razionale, l'ordine divino cessa di essere empirico ed esteriore all'agente morale, ma nel contempo cessa di trarre da Dio la sua giustificazione essendosi dovuto imporre a Dio stesso, in quanto incluso nella ragione divina. HAMELIN conclude che «nulla più che l'obbligazione fa agevolmente a meno di Dio». Questo ragionamento ha il difetto di fondarsi su di una concezione erronea di Dio come Libertà infinita (IV, 360). HAMELIN suppone che si debba scegliere tra i due termini dell'alternativa: l'ordine divino viene dalla volontà di Dio, ed allora è arbitrario (empirico), o viene dalla ragione divina, e non è più imposto ma subito dalla stessa volontà di Dio, come se l'ordine non 'potesse a un tempo essere concepito dalla ragione divina e comandato dalla volontà di Dio ed essere così, *nello stesso tempo, razionale senz'essere arbitrario, e imperativo senz'essere irrazionale*. Il dire che la volontà divina è «sottomessa» alla ragione divina non può certo significare che la volontà in Dio è estranea o esteriore alla ragione, ma solamente che Dio *non può agire che secondo la sua scienza e sapienza infinita*, scienza e sapienza che sono la sua stessa natura e per null'affatto una legge a lui estranea e superiore (IV, 377).

B. LA VOLONTÀ INTELLIGIBILE

106 - KANT e HEGEL cercano il fondamento dell'obbligazione morale nella *volontà umana autonoma*; ma mentre KANT fa ricorso al carattere atemporale e universale della volontà individuale sottomessa alla ragione, per HEGEL solo la volontà autonoma della società o dello Stato è capace di fondare l'obbligazione morale.

1. LA MORALE DI KANT

a) *La legge della ragion pura*. Noi partiamo, dice KANT, dalla realtà degli imperativi categorici, cioè da doveri che s'impongono in modo assoluto alla coscienza; ma *come sono possibili tali imperativi*? La spiegazione degli imperativi ipotetici non è difficile: sia che si tratti di fini semplicemente possibili (il sapere, la ricchezza, il potere, ecc.), sia di fini a cui tendono tutti gli uomini (la felicità), la costrizione dell'imperativo sulla volontà non è che una conseguenza del principio «chi vuole il fine vuole pure i mezzi», che è analitico, potendosi dal fine dedurre *a priori* i mezzi. Al contrario, la necessità propria dell'imperativo categorico lega direttamente la volontà alla legge, senza condizioni né an-

tecedenti né conseguenti. Noi vi ravvisiamo un legame sintetico *a priori* (IV, 114), non essendo possibile dedurlo da alcun altro principio da esso distinto. Diremo, dunque, che *un atto è moralmente buono perché dev'essere compiuto e non che un atto dev'essere compiuto perché è moralmente buono*. Il dovere imposto alla volontà umana è una legge della ragion pura *a priori* ed universale come tutto ciò, che appartiene alla ragion pura. Senza dubbio, potremmo domandarci perché la ragione assuma l'aspetto pratico del dovere; ma ciò significherebbe chieder qual è la ragione del dovere e per ciò stesso cessare di ritenerlo categorico e assoluto. *Non c'è dunque da indagare sulla deduzione del dovere, che rimane necessariamente un mistero*: non c'è che da partire da esso, ammettere cioè che *il principio della moralità risiede nella volontà umana autonoma e intemporale*.

Da questo concetto del dovere KANT deduce *i postulati della ragion pratica*, detti appunto *postulati* (o ipotesi) in quanto non sono in nessun modo oggetto di scienza - è rigorosamente impossibile ogni loro dimostrazione, secondo quanto è stato stabilito nella *Critica della ragion pura* (IV, 116, 120) - ma oggetto di *fede* (irrazionale). Tre sono i postulati della ragion pratica:

a) *Postulato della libertà* (noumenica). Questo postulato deriva dall'obbligo di obbedire al dovere: l'obbligazione, infatti, suppone il potere, cioè la libertà. «Devi, dunque puoi».

b) *Postulato dell'immortalità dell'anima*. Essa deriva dal fatto che *la santità*, o conformità perfetta al dovere, *non può essere conseguita su questa terra*; noi siamo pertanto fortemente inclinati a credere nella possibilità di un perfezionamento indefinito, inconcepibile se non si ammette l'immortalità dell'anima.

c) *Postulato dell'esistenza di Dio*. Noi siamo convinti che *la felicità deve accompagnare la virtù*; ora, per assicurare la coincidenza dell'una e dell'altra occorre un Dio giusto e buono, supremo giudice delle coscienze e garante d'un'incorruttibile giustizia.

b) *La moralità formale*. Ne consegue che *la moralità sarà qualche cosa di essenzialmente formale*, dipendente dalla sola forma delle azioni, e cioè dal fatto che esse siano o no eseguite nel rispetto della legge, senza alcun riguardo alla loro materia. Questa forma è caratteristica della buona volontà, la quale è la stessa volontà empirica sottomessa alla sua propria legge per puro rispetto alla legge. *La buona volontà è, dunque, la sola cosa che sia buona senza restrizione e di cui non si possa fare un cattivo uso*: essa deve, perciò, essere necessariamente *il fine della legge*. Infatti, perché l'imperativo sia categorico, il fine ch'esso impone dev'essere un fine assoluto, cioè un fine in sé, d'una bontà incondizionata e senza restrizioni; ma noi abbiamo visto che una tale buona volontà non esiste realmente; *il fine della legge morale è, dunque, l'uomo in quanto persona libera* (sottomessa cioè al dovere da un puro rispetto della legge, o che agisca con buona volontà). Di qui la seguente formula della moralità: «Agisci in modo da trattare l'umanità così in te come negli altri sempre come fine e mai come mezzo».

107 - c) *La volontà legislatrice universale*. Se l'uomo è fine in sé, aggiunge KANT, egli *non può essere sottomesso alla legislazione universale*, altrimenti si degraderebbe a strumento di un ordine in cui s'inserirebbe solo in qualità d'elemento o parte; bisogna dunque ch'egli sia l'autore di questa legislazione. *L'uomo deve pertanto agire pensando la sua volontà come legislatrice universale*, secondo il comando delle due seguenti formule: «Agisci in modo che la tua volontà possa essere considerata come istituente una legislazione universale»; «Agisci in modo che la massima della tua azione possa sempre valere al tempo stesso come principio universale di condotta per l'instaurazione del regno dei fini». Così l'ordine morale è interamente sintetizzato da questa proposizione: *l'uomo è a un tempo l'autore, il soggetto e l'oggetto della legge* (93).

d) *L'ideale e il reale*. Secondo il principio dell'imperativo categorico, inteso in tutto il suo rigore, *non vi è un atto autenticamente morale e buono se non è assolutamente disinteressato, voluto unicamente ed esclusivamente per rispetto alla legge*. È stato spesso notato tutto quanto di orgoglioso, inumano e di assurdo sembrava esserci in questa pretesa di sottomettere la volontà a una norma così contraria alla sua tendenza fondamentale e alle esigenze della ragione; bisogna tuttavia notare che KANT presenta questo comportamento morale come un *ideale*, riconosce addirittura che quest'ideale è praticamente inaccessibile e, come gli STOICI, confessa che senza dubbio mai un uomo ha compiuto un atto che fosse pienamente morale (e se non è tale pienamente, non è affatto tale). *La funzione dell'ideale consisterà, dunque, nel suscitare nell'uomo l'ansia continua di elevarsi alla vera moralità*, purificando senza sosta il suo volere da tutti i motivi interessati che vi si annidano e lo limitano.

Sarebbe erroneo pensare che per KANT l'atto «interessato» sia necessariamente *immorale*; esso è semplicemente *amorale*, perché *ogni atto prodotto o giustificato da una tendenza istintiva, come tale, è necessariamente estraneo alla moralità*.

108 - 2. CRITICA - Già prima abbiamo discusso molteplici aspetti di questa dottrina, ed in particolare quello che concerne la buona volontà come fine (31) e il concetto di beatitudine come sommo bene (35-37). Qui vogliamo dimostrare come KANT non riesca a fondare l'obbligazione e a giustificare la sua concezione dell'autonomia morale.

a) *L'obbligazione resta senza fondamento*. L'autonomia attribuita alla volontà umana ha scandalizzato molti ai quali sembra assai strano considerare

93) Cfr. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II sez.; *Kritik der praktischen Vernunft*. in *Gesammelte Werke*, 22 voll., Berlino, 1902 - 55, risp. V e VI vol., cfr. tr. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Padova, 1946 e *Critica della ragion pratica*, 6a ed., Bari, 1947.

«legislatrice universale» una volontà che è schiava sotto tanti aspetti e che è sottomessa a molteplici impulsi irrazionali. In realtà, la volontà di cui KANT ci parla è diversa, appartiene *al mondo intelligibile o noumenico* «e di essa, di fatto, noi non conosciamo null'altro» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Gesammelte Werke*, 22 vol., Berlino, 1902-55; vol. IV; *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. Padova, 1946, 3 sez.) (94). «L'autonomia della volontà» significa solamente, per KANT, che *la volontà trae la sua legge da un ordine che è al di là del sensibile o fenomenico e che coincide con l'essenza intelligibile della volontà*. Vi è qui un ricorso ad una specie di ragione eterna o di legge eterna, e, in ogni caso, la confessione chiarissima che per fondare l'obbligazione morale, bisogna oltre passare la ragione empirica e pervenire ad una ragione assoluta. Ma, per KANT, l'obbligazione morale, come ogni nostra asserzione relativa al mondo intelligibile (IV, 339), non è che un puro *postulato e resta praticamente senza una reale giustificazione*.

Si aggiunga che non è solamente l'obbligazione o la legge morale che è riferita al mondo noumenico, ma anche la *scelta intemporale del carattere intelligibile*. Il paradosso di questa posizione è evidente, se si pensa che il filosofo per il quale l'autonomia dell'agente morale è il principio assoluto della moralità finisce col relegare la libertà in una sfera che sfugge interamente all'efficacia propria del soggetto morale e alla portata del suo sforzo. «Strana dottrina, scrive BOUTROUX (95), secondo la quale il mutamento di condotta, il perfezionamento o la perversione, il pentimento, le vittorie su se stessi, le lotte tra il bene e il male non sarebbero che le peripezie necessarie di un dramma il cui scioglimento è già segnato in anticipo».

b) *La morale impraticabile*. Senza dubbio si deve dar atto a KANT di non aver nutrito illusione alcuna sul carattere pratico della sua morale, ma questo merito non basta a giustificare il punto di vista kantiano, perché *un ideale impraticabile non è un ideale*, allo stesso modo che una scienza inaccessibile non è per nulla scienza. Un ideale che necessariamente resta al di fuori delle possibilità umane non può mai obbligare, perché la legge, se non vuole essere assurda, non deve esigere l'impossibile (71). Si deve dire, pertanto, che, *di diritto e di fatto, la legge morale kantiana è assolutamente sprovvista di carattere obbligatorio*: essa non riposa che su di un puro postulato, non ha la forza di

94) Cfr. *Grundlegung*: «Poiché il mondo intelligibile contiene i fondamenti del mondo sensibile e, per conseguenza, anche le sue leggi, anche per la volontà (che appartiene interamente al mondo intelligibile) c'è un principio immediato di legislazione... io dovrei dunque, riguardo alla mia volontà (interamente appartenente al mondo intelligibile), considerare le leggi del mondo intelligibile come imperativi per me e le azioni conformi a questo principio come doveri. È così che degli imperativi categorici sono possibili a questa mia ragione, che l'idea di libertà rende partecipe d'un mondo intelligibile».

95) E. BOUTROUX, *De la Contingence des Lois de la Nature*, Parigi, 1874; cfr. tr. it., Milano, 1952.

obbligare la volontà, e praticamente non lascia all'uomo che il sentimento debilitante della sua impotenza.

109 - c) *I paralogismi dell' autonomia kantiana.* Ed ecco alcune osservazioni relative alle critiche mosse da KANT al «concetto d'eteronomia», che vizia, secondo lui, ogni dottrina morale che non sia puramente formale. Per KANT vi è eteronomia quando la volontà cerca la legge che deve determinarla «*in moventi estranei* all'attitudine delle sue massime ad istituire una legislazione universale», e cioè «nella proprietà di qualcuno dei suoi oggetti» (*Grundlegung*, 3a sezione, ed. Delbos, p. 171). Orbene qui vi è una petizione di principio ed un paralogismo.

La *petizione di principio* consiste per KANT nel definire l'autonomia e l'eteronomia della volontà in funzione del suo sistema. In realtà, bisognerebbe dire semplicemente che vi è eteronomia della volontà allorquando questa riceve la sua legge *dal di fuori* e autonomia quando la trova *in se stessa* come emanante dalla sua propria natura.

Il *paralogismo* consiste nel supporre che l'autonomia non sia reale se non è assoluta. Orbene possono esservi diverse forme e diversi gradi di autonomia. La volontà umana, in quanto libera, dev'essere indipendente, e ciò costituisce già una specie di autonomia. Si potrà parlare ancora di autonomia della volontà nel senso che la legge, a cui l'agente morale deve obbedire, non è un'ingiunzione arbitraria venuta dal di fuori, ma la legge stessa della sua natura, tal quale Dio l'ha creata, sicché obbedendole si obbedisce alle esigenze della propria natura e nel tempo stesso a Dio. Da questo punto di vista, *vi è, dunque, insieme e senza contraddizione alcuna, un'autonomia ed un'eteronomia della volontà*, poiché la legge morale è la legge della sua natura (autonomia) ed essa deriva la sua natura da Dio (eteronomia). *Il paralogismo kantiano consiste nel supporre che questi due aspetti della legge morale siano tra loro incompatibili.*

Senza dubbio, contrariamente a quello che immagina KANT, il quale non ammette che una moralità formale (e per conseguenza, soggettiva), la volontà umana è dominata dall'ordine della *moralità oggettiva*, in virtù del quale vi sono atti buoni e cattivi in se stessi, fatta astrazione dall'intenzione da cui essi procedono, e in ragione dei loro oggetti. La volontà umana non può cambiare quest'ordine, che le impone la sua legge: a questo titolo, la volontà è *eteronoma*. Tuttavia questa legge oggettiva è quella della sua propria natura, essenzialmente ordinata al bene, e dunque nell'atto stesso di conformarsi all'ordine oggettivo della moralità la volontà obbedisce alla sua propria legge interiore: sotto quest'aspetto, è *autonoma*. Vediamo così che eteronomia ed autonomia si armonizzano e rendono assai bene il duplice aspetto della legge morale: legge di natura e legge di Dio, autore della natura.

d) *Il positivismo giuridico.* La teoria morale di KANT si ricongiunge, per le sue conseguenze, al positivismo giuridico che abbiamo visto risultare dalle concezioni volontaristiche di GROZIO e PUFFENDORF (75) e che consiste nel sostenere la *completa indipendenza dell'ordine giuridico dall'ordine morale*. In realtà, poiché l'essenza della moralità non consiste che nella volontà giu-

sta, diventa impossibile, da una parte definire morale un ordine *esteriore* che è l'oggetto del diritto e, dalla altra parte, ammettere che il diritto, riguardante gli atti esterni, penetri anche nella *coscienza*, santuario della moralità. KANT afferma senza dubbio, che l'ordine morale e l'ordine giuridico sono separati l'uno dall'altro, perché *differiscono: nella loro sorgente*, in quanto l'uno nasce dalla legge interiore e l'altro dalla legge esteriore; *nel loro fine*, in quanto l'uno ha per oggetto la libertà interiore e l'altro la libertà esteriore; *nel loro oggetto*, in quanto l'uno prescrive gli atti interni (e indirettamente gli atti esterni) e l'altro non comanda che gli atti esterni senza guardare ai motivi; infine *nell'obbligazione*, in quanto la legge morale obbliga la coscienza, mentre la regola giuridica non può, per sua natura, obbligare in coscienza.

È facile vedere le conseguenze di questo sistema: propriamente parlando, non crea due morali, essendo per KANT la moralità puramente formale e letteralmente senza oggetto; eppure questo sistema dà luogo *al paradosso di sottomettere la persona all'obbligazione giuridica, che non ha valore per la coscienza, e di sottomettere la coscienza a una obbligazione morale ignorata dal diritto*. E così la coscienza potrà esprimersi mediante atti che il diritto ricusa e il diritto potrà imporre una condotta la quale dovrebbe dipendere unicamente dalla coscienza. Senza dubbio questi conflitti del diritto positivo e del diritto naturale sono frequenti e d'altra parte inevitabili, ma, come si vedrà più oltre, *accidentali* e persino, in un certo senso, puramente apparenti. Nel sistema di KANT, invece sono irrimediabili: è dunque certo, che non vi sono due morali. Si può temere però che non vi sia più affatto una morale, quand'essa non s'esprima oggettivamente, né altro diritto eccetto quello della coazione, quand'esso non presupponga una soggettività morale (96).

C. LA VOLONTÀ SOCIALE

111 - 1. LA MORALE DI HEGEL - Non si comprende bene la teoria del diritto e della morale di HEGEL se non si parte dalle premesse panteistiche del suo sistema.

a) *La dialettica panteistica*. Abbiamo visto nella teodicea (IV, 393) che per HEGEL tra le cose finite e il loro principio assoluto vi è la stessa relazione esistente in una deduzione razionale tra il principio primo e le conseguenze necessarie che ne risultano. Il mondo non è che una manifestazione e un'esplicazione dello Spirito infinito. Questa esplicazione si produce secondo il *ritmo ternario* della tesi, dell'antitesi e della sintesi: *l'Essere assoluto, infinito (tesi), ma assolutamente indeterminato (antitesi), s'attua per e nel divenire (sintesi)* (IV, 164). Dal *punto di vista della conoscenza* le fasi parallele della dialettica saranno quelle in cui l'essere si presenta innanzi tutto come *essere ideale o idea*

96) Cfr. S. VANNI - ROVIGHI, Introduzione a Kant, Milano, 1951, pp. 180-213.

pura (tesi: Logica); poi come *non-essere ideale*, cioè come essere esteriore ed opposto all'idea (antitesi: Filosofia della Natura); infine come *coscienza*, cioè come l'atto per il quale l'Idea prende possesso di sé e della natura (sintesi).

A sua volta, il ritmo interiore di questa sintesi è il seguente: lo spirito è innanzi tutto «*spirito soggettivo*», in quanto si oppone alla natura e ritorna su se stesso (tesi: Psicologia); poi si manifesta come «*spirito oggettivo*» (antitesi: Diritto, Moralità, Società); infine si attua come «*spirito assoluto*» perché afferma l'unità della sua essenza e della sua esistenza nell'arte, nella religione, nella filosofia (sintesi) (97).

112 - b) *La moralità sociale.* Il diritto è la manifestazione infima dello spirito oggettivo. Nella sua forma astratta il diritto non ha nulla di positivo e si riconduce interamente sia alla persona libera, sia alla proprietà che garantisce l'esercizio della libertà. Questo rapporto puramente esteriore che il diritto astratto istituisce tra persone, non può avere un senso e una realtà se non esiste una *volontà* capace d'imporne il rispetto, cioè una volontà *guidata da regole universali*. Questa volontà costituisce in generale la moralità e, per conseguenza, il diritto trova la sua realtà, la sua garanzia e la sua sanzione nell'ordine morale.

Ma *l'ordine morale non può essere quello della moralità individuale (Moralitat)*. Infatti, la regola universale della volontà è necessariamente in conflitto con le circostanze acci-dentali dell'azione e non può applicarsi che sotto forma di compromesso in cui essa abbandona la sua universalità. D'altra parte, come KANT ha riconosciuto conferendo alla legge morale il carattere d'un ideale inaccessibile, non bisogna attendersi che la coscienza individuale, legata strettamente al particolare e al contingente, conosca in ogni caso qual è il dovere. Per questo è necessario che la moralità cerchi la sua regola e il suo fondamento nelle massime universali e concrete che la società (famiglia, società civile, Stato) formula per l'uso dei suoi membri (*Sittlichkeit*).

La società e, nella sua forma perfetta, lo Stato, è dunque la sorgente e il fondamento dell'obbligazione morale, perché è la più alta forma dello spirito

97) Cfr. HEGEL, Enzyklopadie der Philosophischen Wissenschaften, Heidelberg, 1817; ora in Gesammelte Werke, Lipsia, 1920 sgg.; vol. V; [Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio], § 86-88 (Logica); § 247-252 (Filosofia della Natura); § 536-554 (Filosofia dello Spirito). (trad. it., di CROCE, 3a ed., Bari, 1951).

98) Cfr. HEGEL, Enzyklopadie, § 539: «Lo stato, in quanto spirito vivente, è soltanto come una totalità organizzata e distinta in attività particolari; le quali, procedendo da un unico concetto (benché non saputo come concetto) della volontà razionale, lo producono perennemente come loro risultato. La costituzione è tale organizzazione del potere dello stato. Essa contiene le determinazioni circa il modo in cui il volere razionale, - in quanto negli individui è soltanto in sé quello universale, - da una parte giunge alla coscienza e alla conoscenza di se stesso e viene trovato; dall'altra parte, mediante l'efficacia del governo e dei suoi rami particolari, è posto in atto e vi è mantenuto e protetto, tanto contro la soggettività accidentale

oggettivo, l'universo spiri-tuale in cui la ragione divina si è realizzata. Per esso, e soltanto per esso l'individuo si accorda definitivamente con l'universale (98).

113 - 2. CRITICA - La prima osservazione che la dottrina hegeliana richiama è che HEGEL riconosceva, a suo modo, da panteista, che la morale e il diritto devono fondarsi sulla Ragione infinita. Non si può dunque rimproverare a HEGEL più che a KANT di aderire al positivismo morale che nega la realtà d'un'obbligazione morale o regola di coscienza e ammette solo una obbligazione positiva ed esterna (coazioni collettive o legali). Tutta la questione sta nel chiedersi se l'obbligazione come la concepisce HEGEL, sia effettiva e se conservi, nell'ordine reale e concreto, un valore propriamente morale, se cioè sia ancora una regola della coscienza. Vedremo che sull'uno e l'altro punto la risposta è negativa.

a) *L'obbligazione non è reale.* L'obbligazione di cui HEGEL parla è illusoria perché nel suo sistema panteistico come del resto in qualsiasi dottrina panteistica gli individui e le persone non hanno che una realtà apparente, *Non avendo l'essere in sé e per sé, nel senso autentico e rigoroso del termine, le persone mancano della condizione necessaria per essere soggetti d'un'obbligazione reale.* Come nella dottrina di COMTE, in cui solo la società è soggetto, lo coscienza individuale per HEGEL non è che una realtà seconda, derivata e relativa (**IV, 398**): l'obbligazione non ha alcun senso in questa filosofia, perché essa richiede l'autonomia della libertà in modo così assoluto da poter servire, quando c'è, a provarla (**III, 524**).

b) *L'obbligazione non è morale.* D'altra parte, l'obbligazione fittizia di HEGEL è di fatto sprovvista di carattere morale. Essa si trasforma in costrizione esterna e, come è ben sottolineato nel vocabolario hegeliano, *la moralità si riduce in ultima analisi ai costumi (Sittlichkeit), poiché è la società, e più specialmente lo Stato, che diventa la sorgente prima e la regola assoluta dell'ordine morale.* Gli storici hanno spesso messo in evidenza con qual rigore il sistema di HEGEL porta a conferire allo Stato un'autorità dispotica non solamente sugli atti esterni, ma persino nell'intimo della coscienza che lo Stato è chiamato a regolare in modo eminente. È vero che HEGEL vede nello Stato la più alta espressione della volontà razionale, ma questa sua tesi poggia interamente sul postulato indimostrato del panteismo e propone un realismo inintelligibile, nel quale allo Stato è riconosciuta la realtà fisica d'un ente esteriore agli individui. In fin dei conti, la coscienza personale risulta spossessata a profitto di una volontà generale e d'una potenza esteriore, le quali sono la negazione stessa dell'ordine morale. *La teoria hegeliana conclude così alla rovina dell'obbligazione e della moralità.*

del governo, quanto contro quella dei singoli. La costituzione è la giustizia esistente, come realtà della libertà nello svolgimento di tutte le sue determinazioni razionali» (tr. it., CROCE).

In questa discussione, non si tratta di contestare che l'ambito del diritto positivo umano sia necessariamente limitato agli atti esterni dell'uomo e che l'atto morale sia una realtà interiore, sfuggente al controllo della legge statale e perciò alla sanzione legale. Ciò è evidente, ma non serve affatto a giustificare l'asserzione che la legalità non abbia nulla in comune con la moralità. Essendo la vita sociale naturale per l'uomo ed indispensabile al conseguimento del suo fine ultimo, *l'ordine giuridico legale determina un dovere d'obbedienza* che, eccetto il caso di leggi meramente penali (97), *s'impone realmente in coscienza*; ma d'altra parte, essendo la legge positiva in funzione della legge naturale, come sua conclusione e determinazione, ed essendo, per conseguenza, compresa nell'ordine della moralità oggettiva, i fini della coscienza devono normalmente coincidere con quelli *della legge*: gli uni e gli altri sono dominati dalla stessa regola oggettiva che deve determinare l'accordo. Per questo anche la perfezione dell'obbedienza coincide con l'intenzione morale non solamente per la finalità immediata della legge di assicurare la conformità degli atti esteriori alle regole ch'essa enuncia, ma ancora per la sua finalità ultima di ordinare tutti i membri della società al loro fine supremo temporale. La sanzione legale appare pertanto nella sua vera luce come una proprietà della legge destinata a garantire un'osservanza esteriore dell'ordine e non come la *ragione propria* dell'obbedienza alle leggi, ragione la quale non può essere che quella stessa della legge, cioè *il bene*.

D. SULLA CREAZIONE DEI VALORI

114 - 1. ESSERE E VALORE - Certe teorie, comunemente designate col nome di «teorie dei valori» (*Geltungstheorien*), affermano che il valore (cioè tutto quello che è oggetto di tendenza, di desiderio o di valutazione) ha un ambito assolutamente distinto dall'essere e fonda giudizi specifici con una stima (*Geltung*) che è essenzialmente di ordine emotivo ed irriducibile alla ragione. Il valore, così inteso, non è dunque una cosa: la cosa è quanto vi è di più contrario al valore, essendo un dato che limita e blocca la tendenza, mentre *il valore è essenzialmente un ideale, una creazione, uno slancio dell'uomo verso fini liberamente posti e mai «realizzati»*. Alcuni pensatori, come N. HARTMANN, sostengono anche, in virtù di questi principi, che i valori, e particolarmente i valori morali, postulano l'ateismo perché, rifiutando l'ingannevole miraggio di un Essere tale da attuare e incarnare il valore, impongono all'uomo l'onere di porre, mediante il giuoco della libertà, fini i quali non possono esistere che per opera sua, nel senso concreto della parola, giacché il mondo e la natura non ne conoscono punti. *Il valore trova così il suo fondamento ultimo nella potenza illimitata che si dispiega e si afferma pienamente solo nell'atto di porre dei fini* (99).

115 - 2. ESSENZA DEL VALORE - Nella Psicologia (III, 441-442) e nella Critica (IV, 99-100), abbiamo discusso queste teorie dal punto di vista dei

giudizi di valore; qui dobbiamo studiarli nel loro aspetto morale. Bisogna escludere simultaneamente *due tesi estreme* sulla natura del valore, e cioè *la concezione dei valori come norme eterne senza rapporto col reale e la concezione dei valori come pure decisioni degli uomini*, radicalmente soggette al loro arbitrio. La prima concezione sembra confutata dalla storia, la quale è un vasto dramma del quale i valori sono a un tempo la causa e la meta (in fin dei conti potremmo dire che vi sono soltanto conflitti teologici o metafisici); la seconda è confutata dai fatti dell'esperienza etica: i valori morali ci dominano e ci resistono. Rimarrebbe da esaminare la tesi secondo la quale *i valori risultano da una specie di dialettica necessaria della libertà*, tesi che vorrebbe spiegare e la trascendenza ideale e la forma assoluta che caratterizzano i valori.

Tale punto di vista, che è poi quello di N. HARTMANN, non è immune da un grave equivoco. Che cosa si vuol dire, infatti, parlando di «norme eterne senza rapporto col reale»? Se «senza rapporto col reale» significa «estraneo al reale» o «esterno al reale», il concetto dei valori definito per mezzo di quest'espressione è evidentemente falso ed è giusto dire che i conflitti della storia lo smentiscono invincibilmente. Ma se «senza rapporto col reale» volesse dire solamente che i valori non sono sottomessi alla contingenza delle cose temporali e che trascendono tutta la realtà, questa concezione sarebbe perfettamente giusta e necessaria. Abbiamo visto in *Metafisica (IV, 334)* che tutta la dialettica agostiniana vi si appoggia assai solidamente. *I valori, in quanto trascendenti, sono «senza alcun rapporto col reale»*, indipendenti dal flusso e dal riflusso delle cose temporali e delle opinioni umane, spesso troppo umane; ma in quanto assunti dalle persone, che hanno la responsabilità della loro «realizzazione», e, si potrebbe dire, incarnazione, i valori sono *pienamente impegnati nella realtà* (100).

Non è dunque sospendendo nel vuoto i valori reali, come fanno, per esempio, N. HARTMANN e L. BRUNSCHVIG, che si assicurerà la loro perennità e la loro efficacia. *Bisogna che i valori siano trascendenti, ma bisogna pure che siano, in certo modo, radicati nell'essere, altrimenti non hanno real*

99) Cfr. H. LOTZE, *Grundzuge der praktischen Philosophie*, Lipsia, 1882; STERN, *Person und Sache*, Lipsia, 1924; M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Werthethik*, Halle, 1921, tr. it. parz., Milano, 1943; N. HARTMANN *Ethik*, Berlino, 1926; M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 4a ed., Halle, 1935, tr. it., Milano-Roma, 1953. La filosofia di L. BRUNSCHVIG (*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Parigi, 1927) si ricollega a questa corrente. Queste dottrine sono assai diverse dalle morali indipendenti, che hanno un aspetto netta-mente razionalistico e ammettono (senza però poterlo spiegare) che i valori morali sono costitutivi della ragione ed hanno un valore antologico. Al contrario, le teorie del valore escludono la ragione dal campo dei valori, ai quali negano una qualsiasi consistenza antologica, facendone delle creazioni della libertà. Esse formano perciò una specie di neo-kantismo.

100) Cfr. J. PUCELLE, *La Source des Valeurs*, Lione-Parigi, 1957.

tà. N. HARTMANN suppone l'uomo intermediario tra il mondo dei valori ideali immobili e il mondo naturale, nel quale non vi è finalità alcuna e nel quale l'uomo deve, nel giuoco della sua libertà, inserire uno scopo ed un valore attinti a un mondo ideale insussistente, sprovvisto di realtà ontologica. In queste condizioni è chiaro che l'assiologia è puramente empirica: esprime un fatto, non un diritto. Ancor più, il suo carattere «ideale» è puramente illusorio, perché se nulla vi è al di là dello spazio e del tempo, nessuna sussistenza che assicuri l'autentica perennità dei valori. Il valore e il bene sono a un tempo impotenti ed irreali.

116 - 3. LA GENESI DEI VALORI - Queste discussioni sembrano porci davanti ad un dilemma: o i valori ci sono imposti da Dio e in tal caso la libertà dell'uomo è inconcepibile, o essi sono opera propria dell'uomo ed in tal caso la loro creazione mette in iscacco la potenza e l'esistenza stessa di Dio (SARTRE).

In realtà, tale dilemma è assai discutibile, in quanto esclude un terzo termine, secondo il quale i valori verrebbero concepiti come tali da essere *insieme di Dio e dell'uomo*. Ecco quanto si tratta ora di mostrare.

a) *L'io reale e l'io ideale*. Ammettiamo che in un certo senso è appunto la ragione, cioè l'uomo, deputata a fondare tutto il sistema dei valori e di conseguenza la morale, e che, come pretendeva NIETZSCHE (immaginando - a torto che ciò implicasse «la morte di Dio»), «l'uomo crea e genera i valori», «una virtù deve essere *nostra* invenzione, *nostra* necessità personale» (101). Questa invenzione tuttavia, questa scelta, questa necessità, sotto pena di non avere senso alcuno e di riuscire in realtà completamente assurde, come dice SARTRE, non si possono ridurre ad un gioco di bussolotti e procedere dal nulla; occorre che in qualche modo siano giustificate.

Ciò ha ben mostrato KIERKEGAARD, nella sua lunga polemica con KANT (102). L'invenzione dei valori, dice, si intende solo se essa risponde ad un «appello dall'alto» cioè se essa è l'atto attraverso il quale, assumendo la natura spirituale ricevuta da Dio, mediante il nostro sforzo personale e la nostra libertà, ci sviluppiamo nella direzione medesima di questa natura. Sotto un aspetto, l'appello è bensì una specie di «costrizione» (che più rigorosamente si chiama *obbligazione morale*), in quanto nasce da una natura che ci è data, ma è una «costrizione» che non costringe, poiché, da una parte, udendolo, io posso agire come se non l'udissi, e, d'altra parte, quando l'odo e, nella misura in cui, udendolo, vi consentisco, io accedo alla mia verità più profonda, divenendo liberamente ciò ch'io sono nella mia verità più profonda». Non ho niente ch'io

101) NIETZSCHE, *Der Antichrist*, Lipsia, 1888; cfr. tr. fr. di Albert, Parigi, 1899, p. 11.

102) Cfr. KIERKEGAARD, *Diario*, a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia, I, pp.490-491 (VII A 181), p. 354 (VIII A 185); II, pp. 328-330 (X2 A 428), pp. 459-460 (X3 A 618).

non abbia ricevuto, scrive M. BLONDEL, e tuttavia occorre al tempo stesso che tutto zampilli da me, anche l'essere che ho ricevuto e che sembra a me imposto, occorre, qualunque cosa io faccia e subisca, che io sanzioni quest'essere e per così dire lo generi di nuovo attraverso un'adesione personale, evitando che mai la mia volontà più sincera lo rinneghi (103).

Tutta l'esperienza morale ci mostra che l'*io reale*, il quale esiste qui ed ora nella sua individualità concreta, posto di fronte ai problemi e in atto di inventare incessantemente i propri valori in certo modo si nutre dell'*io ideale*, il quale s'esprime nell'appello derivante dal fondo della sua natura, così che esso raggiunge l'universale. L'etica ci offre la più perfetta prova del miracolo d'un'invenzione, che in pari tempo è scoperta, d'una libertà ch'è obbedienza e d'una scelta, che è scelta di se stesso, opzione in virtù della quale l'universale sussiste nel seno del singolare, senza distruggerlo né diminuirlo. In realtà l'esistenza è la coincidenza o unità dell'universale e del singolare o unico, tanto nell'ordine morale quanto in quello razionale. Ne deriva che la legge, di per sé generale, scaturisce dalla mia stessa singolarità: essa nasce dal più profondo della mia coscienza, e della mia ragione ed io mi sento tanto più libero quanto più coincido con essa, cioè con me stesso. Unità della spontaneità e della legge, la libertà è dunque propriamente *autonomia*, nel senso stretto del termine. In verità, non v'è nulla al mondo di più grande che questa libertà, per la quale l'uomo giunge a «adeguare il movimento riflesso del suo volere a quello spontaneo» (104), cioè ad adeguarsi a se stesso, costituisce veramente una delle tre meraviglie in cui CARTESIO da giovane scopriva, entusiasta, le forme assolute della libertà divina; «la creazione *ex nihilo*; il libero arbitrio e l'Uomo-Dio» (105).

b) *I valori e la libertà*. Così noi diremo che nulla preesiste ai valori, all'infuori di quella natura (o essenza) umana che definisce l'uomo (né essa preesiste, d'altronde, se non logicamente), che è una ed identica cosa con quanto si chiama «legge di natura». A sua volta, quest'ultima fondamentalmente non è altro dalla ragione stessa e dall'esigenza di moralità (o, se si vuole, di *umanità*) ch'è il senso della ragione. Proprio prendendo le mosse da quest' esigenza di natura l'uomo deve inventare i valori attraverso i quali egli si compie sempre più pienamente al tempo stesso nella sua realtà storica e nella sua singolarità personale. La storia dell'umanità è il campo illimitato dove s'esercita tale sforzo laborioso, mediante il quale *l'uomo, inventando i valori, inventa se stesso partendo da se stesso*, e diviene propriamente ciò ch'egli è. Questo processo poi d'invenzione e di creazione si ritrova di necessità in ogni esistenza individuale poiché ogni persona, per accedere alla moralità umana, deve assumere

103) M. BLONDEL, *L'Action* (Parigi, 1893), p. XXIV.

104) M. BLONDEL, *L'Action*, p. XIV.

105) CARTESIO, *Cogitationes privatae* (Oeuvres de D., a cura di ADAM e TANNERY, vol. X, p. 228).

i valori, elaborati nel corso della storia traendoli dalla propria intimità, come se l'umanità proprio con lui cominciasse, e secondo l'esigenza di razionalità e moralità che la definisce, e ch'essa è; ogni persona deve d'altronde lavorare a far progredire, in beneficio di tutti, siffatta conquista dell'uomo, che è il nostro autentico destino.

Infine quanto s'è detto significa soltanto la libertà dell'uomo, con la responsabilità, che è con essa solidale, in quanto la libertà si può intendere solo sotto l'aspetto di questa invenzione dei valori morali attuanti l'umanizzazione dell'uomo, compientesi in modo continuo e sempre da riprendere e perseguire.

c) *Il rapporto all'Assoluto*. La moralità dunque, come sottolinea ROSMINI mediante la sua teoria dell'essere morale (106), è semplicemente *la coscienza viva, insita nell'uomo, della propria natura ragionevole e libera in quanto vincolata all'Assoluto donde procede*, al quale prova il bisogno possente di avvicinarsi sempre più attraverso l'amore, poiché è vero che, come SARTRE ha notato, la più profonda verità dell'uomo, la sua natura autentica consiste nell'appetito di Dio. Appunto questo noi chiamavamo con KIERKEGAARD «l'appello dall'alto», e pure comunemente si dice «la voce della coscienza», fonte del genio morale dell'uomo sempre operante nell'atto d'inventare i valori.

Pure per tali ragioni, per parlar con rigore, non si hanno «leggi morali» indipendenti, che sussistano in virtù propria; v'è una sola Legge, quella della personalità umana, in rapporto alla quale si costituisce gradualmente tutto il sistema dei doveri e delle obbligazioni dell'uomo, nel rischio e nella pena. È proprio l'uomo quindi, colui che inventa e crea i valori, quasi risposta a tale appello dall'alto: l'appello ad attuare se stesso secondo la perfezione della sua natura, cioè secondo lo spirito. In pari tempo, l'uomo inventa se medesimo, nel senso che acquista coscienza sempre più chiara di ciò che è e di ciò che deve essere per azione propria, per essere pienamente ciò che è. La storia dell'umanità, se ha un senso, se non è un racconto narrato da un idiota, costituisce appunto tale gestazione progressiva, laboriosa e tumultuosa, dei valori e dell'uomo contemporaneamente e solidalmente. Così la storia è metafisica (107).

4. LA TRASCENDENZA DEI VALORI - Con tali considerazioni, pure il problema della trascendenza dei valori assume un aspetto nuovo e, comunque, meno soggetto a discussioni. Infatti, da un lato *la trascendenza dei valori è soltanto la trascendenza dell'uomo come ragione e spirito*; attraverso di essi, l'uomo si attua e si compie nella sua dimensione metafisica. D'altro lato, *siffatta trascendenza dell'uomo è reale e pensabile solo in quanto egli si è visto*

106) Cfr. ROSMINI, *Antologia rosminiana*, Torino, 1955, vol. 1, pp. 364-373, 443-446, 507-508.

107) Cfr. F. BATTAGLIA, *Il valore nella storia*, Bologna, 1948, pp. 141-161.

come creatura di Dio, chiamata ad operare il proprio esistere stesso attuando in seno al mondo mediante la felicità e l'amore quel *rapporto a Dio* che è il suo senso più profondo ed essenziale.

Da tal punto di vista, l'invenzione o creazione progressiva dei valori morali e spirituali è insieme e nell'atto stesso *di Dio e dell'uomo*, quantunque per titoli diversi. Dio, creandolo, conferisce all'uomo il potere e il dovere, che costituisce certo tutta la morale, di dare a se stesso, in conformità a quanto egli è per la propria essenza, le norme e i valori che attuano tale essenza. *Dio in tal modo lo crea creatore di se stesso*, cosicché appunto la creazione dei valori risulta nello stesso tempo *umanizzazione e divinizzazione* dell'uomo, in quanto mediante essi l'uomo, umanizzandosi, attua sempre più la somiglianza con Dio che definisce la sua origine e il suo fine.

Infine, se Dio è il valore infinito o, meglio, il Sopravalore, sorgente di tutti i valori, l'uomo, nell'atto di rapportarsi a Dio, costituisce la somma e la verità di tutti i valori del mondo.

Art. II - Il diritto

§ 1 - Concetto

A. DEFINIZIONE

117 - L IL DIRITTO E IL GIUSTO - In senso lato, ciò che si chiama *diritto*, come nell'ordine fisico significa cammino che procede senza deviare da un punto ad un altro, così, nell'ordine morale, etimologicamente, sta a indicare *ciò che fa agire l'uomo senza farlo deviare dal suo fine ultimo*.

In senso stretto e tecnico, la parola implica l'idea di direzione, intesa come un comando e ordine della ragione (in latino *ius*, da *iubeo*, comandare). Da questo punto di vista, il diritto è *ciò che è conforme alla legge*, cioè il giusto. Questo significato generale si è diversificato in molteplici maniere per meglio designare i diversi aspetti del giusto quali, in *senso oggettivo*, *l'insieme delle leggi naturali o positive* che governano l'attività umana o ancora la scienza del diritto, e, in *senso soggettivo*, *il potere morale di possedere, di fare o di esigere qualche cosa*.

Qui parliamo del diritto in senso soggettivo, dicendo che è un *potere morale*, derivante cioè dalla ragione, potere che s'impone alla volontà libera e continua a sussistere a dispetto di tutte le costrizioni fisiche che impediscono il suo esercizio, creando negli altri lo stretto dovere di riconoscerlo e di rispettarlo; d'altra parte, il diritto in senso soggettivo è anche *il potere di ognuno su ciò che gli appartiene*, sia che lo possenga legittimamente (il suo corpo, l'esercizio della sua attività, i beni materiali e morali), sia che possa in qualche maniera esigerlo (a titolo, per esempio, di salario o di giusto prezzo).

118 - 2. LA GIUSTIZIA - È chiaro che *il diritto è ciò che fonda la giustizia e che è, a questo titolo, l'oggetto proprio della giustizia*. Questa obbliga, infatti, a rendere a ciascuno il suo, ciò a cui ha diritto (108). Si distingue la giustizia in generale e particolare, e la giustizia particolare in commutativa e distributiva.

a) *Giustizia generale e particolare*. La giustizia generale o legale *ordina al bene pubblico gli atti dei membri della società*. Si chiama *generale*, in quanto implica la pratica di tutte le virtù, e *legale*, in quanto tende a rendere l'attività umana conforme alla legge, regola prossima del bene comune. A quest'ultimo titolo, essa è principalmente esigita in coloro che detengono l'autorità legittima ed hanno l'onere di ordinare al bene comune, mediante sagge disposizioni, l'attività di tutti i membri della società. *La giustizia particolare* fa rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto secondo una legge d'uguaglianza.

b) *Giustizia commutativa e distributiva*. La giustizia *commutativa* regola i rapporti *tra persone private e fa che gli scambi si compiano secondo una legge d'uguaglianza aritmetica*, senza considerare le qualità o i meriti delle persone: solo le cose scambiate entrano in conto e devono essere perfettamente uguali (una merce ed il suo prezzo; un lavoro e il suo salario; o ancora, nel baratto, una cosa e l'altra). In caso di violazione, la giustizia commutativa obbliga alla restituzione o alla riparazione.

La giustizia *distributiva* concerne i *rapporti della società con i suoi membri ed assicura una distribuzione dei beni e degli oneri pubblici proporzionalmente ai meriti e alle capacità di ciascuno*. Al contrario della giustizia commutativa, essa mira ad una *uguaglianza*, non più aritmetica, ma *proporzionale* (o geometrica), tale cioè che se, per esempio, Pietro, avendo un merito pari a 2, riceve una ricompensa uguale a 4, Paolo, che ha un merito uguale a 4, riceverà una ricompensa uguale a 8.

119 - 3. IL DIRITTO COME RELAZIONE AD ALTERUM - Al diritto corrisponde sempre un'obbligazione verso gli altri, perché il diritto è un potere morale che gli altri devono riconoscere e rispettare, altrimenti il diritto sarebbe inutile. Il diritto è, dunque, essenzialmente *ad alterum*; consiste cioè in una relazione, nella quale si può distinguere, come in ogni relazione (IV, 242), un soggetto, un fondamento (o titolo) ed un termine (*terminus ad quem*).

Il *soggetto* è la *persona che possiede il diritto*. Il *fondamento* (o titolo) è il fatto in virtù del quale una persona possiede il diritto. Il *termine* è insieme

108) Questa formula ci viene dal diritto romano. Cfr. CICERONE, *De inventione*, 2, 53, 160 (in *Opera omnia*, 15 voll., Lipsia, 1878 sgg.): «Iustitia est habitus animi, communis utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem» e ULPIANO (la formula del quale è diventata il testo ufficiale del Digesto, l. I, tit. I, pag. 10): «Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi».

personale e materiale. Il *termine personale* è la persona nella quale esiste un dovere correlativo al diritto. Il *termine materiale* è la cosa sulla quale verte il diritto. (Se Pietro conviene con Paolo ai eseguire un lavoro definito per un prezzo di 1000 lire, Pietro, una volta eseguito il lavoro, è il soggetto d'un diritto, il cui termine personale è Paolo e la materia, le 1000 lire; il titolo, o fondamento, è il contratto stabilito tra Paolo e lui).

B. IL SOGGETTO DEL DIRITTO

120 - 1. LA PERSONA UMANA - Solo le persone, cioè gli esseri intelligenti e liberi (**IV, 235**) *possono avere dei diritti*, poiché esse sole esistono per se stesse e in quanto tali possono e devono usare degli esseri inferiori come di mezzi adatti al conseguimento del loro fine ultimo. Sono soggetti di diritto non solo le persone fisiche, cioè gli individui, ma anche quelle società che ricevono il nome di *persone morali* per significare che i loro membri, in virtù della loro associazione, formano moralmente una sola persona, potendo essere, a questo titolo, soggetto di diritto, come gli individui.

2. I FANCIULLI E I DEMENTI - I fanciulli e i dementi e, in generale, *tutti gl'individui che un'infermità accidentale o congenita priva della ragione, hanno o conservano tutti i diritti che derivano dalla loro natura di esseri ragionevoli e liberi*. Essi possono solamente essere privati, per il loro stesso bene, dell' *uso* di questi diritti, esercitati in loro nome da quelli che hanno la responsabilità, naturale o legale, dei loro interessi.

3. GLI ANIMALI - L'animale non ha, propriamente parlando, *né diritti né doveri*, poiché gli uni e gli altri sono essenzialmente fondati sulla legge morale, a cui l'animale non è soggetto. Incapace di deliberazione e di libertà, sprovvisto di coscienza morale, l'animale non è padrone della sua vita né di alcuno dei suoi atti; non ha né responsabilità, né personalità, né, per conseguenza, diritto.

Ciò non significa che tutto sia permesso verso l'animale. *L'uomo può usarne per il suo vantaggio, ma non deve usarne che secondo la retta ragione*. Infliggendogli, senza necessità e senza misura, lavoro e dolore, l'uomo offende Dio, che ci impone di servirei saggiamente e intelligentemente dei beni ch' egli mette a nostra disposizione, e avvilisce se stesso cercando una soddisfazione perversa nella sofferenza di un essere sensibile.

Fin dove si estendono i diritti dell'uomo? Taluni hanno preteso di escludere la *vivisezione*; ma si tratta di un eccesso. Fondandoci sui principi stabiliti, è evidente ed opportuno condannare la vivisezione in tutti i casi in cui non è necessaria o seriamente utile per l'istruzione dell'uomo e il progresso di conoscenze fisiologiche e mediche. Per principio, essa non sarà dunque permessa che nei laboratori. Si dovranno, inoltre usare tutti i mezzi razionalmente possibili perché gli esperimenti siano sempre meno crudeli, per esempio, rendendo insensibile l'animale sul quale si opera. La proibizione assoluta della vivisezio-

ne potrebbe esserci solo se si mettesse l'animale sullo stesso piano dell'uomo e gli si prestasse qualcuno dei diritti assoluti che l'uomo ripete dalla sua ragione e dalla sua dignità morale.

C. IL TERMINE E IL TITOLO DEL DIRITTO

121 - L IL TERMINE DEL DIRITTO - Per *oggetto del diritto* si designa propriamente il *termine materiale* (o materia) del diritto: questa materia può essere sia la sostanza, sia l'attività degli esseri. Se si tratta di *creature non ragionatevoli*, poste al servizio dell'uomo, l'uomo può rivendicare dei diritti sia sulla loro sostanza che sulla loro attività: è il principio del diritto di proprietà. *L'uomo invece può rivendicare dei diritti sull'attività degli esseri intelligenti, e non sulle loro persone*, le quali non hanno altro fine che Dio. Di qui la illegittimità della schiavitù.

2. IL TITOLO DEL DIRITTO - Possiamo distinguere il fondamento dei diritti concreti e il fondamento del diritto in generale. Il primo ha più comunemente il nome di *titolo*, il quale può essere sia morale che giuridico. Il *titolo morale* d'un diritto, cioè il potere di possedere, di fare o di esigere qualche cosa, risiede nella *connessione in cui l'atto, materia del diritto, si trova con il conseguimento del fine ultimo dell'uomo* (così si stabilisce, in generale, il titolo dell'uomo ad appropriarsi dei beni della terra). Più questa connessione è stretta ed evidente, più il titolo ch'essa fonda è solido; questo titolo morale crea negli uomini, in quanto uomini, dei diritti specificamente uguali, che per conseguenza sono dei diritti innati.

Il *titolo giuridico*, al contrario, è un *fatto contingente, in virtù del quale il tal diritto appartiene alla tal persona* (così un atto notarile di proprietà, un titolo di rendita, una polizza di assicurazione). In questo campo, contrariamente all'asserzione di J. J. ROUSSEAU, gli uomini non possono rivendicare l'uguaglianza dei diritti, non essendo uguali nei doni naturali e richiedendo il bene comune l'ineguaglianza delle situazioni sociali.

La questione del fondamento del diritto in generale è quella della causa efficiente del diritto come tale o del principio supremo da cui discende e noi la svilupperemo ampiamente più avanti.

§ 2 - Le proprietà del diritto

122 - Si distinguono tre attributi principali del diritto: l'inviolabilità, la coattività e la limitabilità.

1. L'INVIOLABILITÀ - È la *proprietà essenziale del diritto*. Quali che siano gli ostacoli esteriori che incontra la sua attuazione, quale che sia la violenza che possa subire, il diritto è inviolabile, perché esprime un ordine ideale conforme alla ragione, fondato in ultima istanza sulle esigenze della legge naturale e della legge eterna.

2. LA COATTIVITÀ - La coattività (o esigibilità) è una proprietà in virtù della quale *il diritto è esigibile con la forza*. È privilegio della forza d'essere al servizio del diritto. Tuttavia nello stato di società organizzata, la coazione fisica (eccetto il caso di legittima difesa) non appartiene agl'individui, ma all'autorità pubblica.

È ben evidente che ogni diritto, come ogni legge, sarebbe illusorio se non avesse una sanzione; ma la prima delle sanzioni consiste proprio nella natura del diritto di essere esigibile, presto o tardi, foss'anche con la costrizione. Non-dimeno *non si può confondere il diritto con la costrizione*, come è parso che KANT abbia detto definendo il diritto come «ciò che è esigibile con la forza». Vi sono infatti diritti che non comportano la costrizione, come, per esempio, il diritto d'essere creduto, stimato, ecc. Il diritto è esigibile con la forza solo se e nella misura in cui lo richiede il bene sociale.

3. LA LIMITABILITÀ - Il diritto ha i suoi limiti, perché è fondato su una legge mirante ad un fine determinato. Ne consegue che *il diritto non è tale e non sussiste che nell'ambito della legge*.

§ 3 - Le specie del diritto

123 - Possiamo distinguere il diritto secondo molteplici punti di vista, di cui i principali sono i seguenti:

1. IN RAGIONE DELLA LEGGE - In ragione della legge sulla quale il diritto è fondato immediatamente, si distingue il *diritto naturale* e il *diritto positivo*. Abbiamo notato che tra i due vi è il *diritto delle genti* e che SAN TOMMASO intende con questo nome le conseguenze necessarie e prossime della legge naturale, mentre i moderni riducono il diritto delle genti al diritto internazionale, risultante del diritto naturale, di convenzioni e trattati.

Il *diritto positivo* si suddivide a sua volta in *diritto divino, ecclesiastico* (o diritto canonico), e *civile*. Il diritto civile, che deriva dalla legge naturale come determinazione particolare ai diversi Stati, dipende da ciò che il legislatore giudica più conforme all'insieme delle circostanze che definiscono le situazioni concrete della società.

2. IN RAGIONE DEL SOGGETTO - Secondo il soggetto, il diritto è pubblico o privato. Il *diritto pubblico* comprende i diritti dello Stato e piuttosto della società stessa, regola i rapporti tra i membri della società e i poteri costituiti, pone il suo fine immediato nella ricerca del bene pubblico. Il *diritto privato* comprende i diritti individuali o particolari, regola i rapporti dei membri tra loro; il suo fine immediato è il bene privato.

3. IN RAGIONE DEL TITOLO IMMEDIATO - Il diritto fondato sul costume si chiama *diritto consuetudinario*. Il diritto che deriva da una legge posi-

tiva si chiama *diritto scritto*. Scritto deve qui intendersi in senso largo, perché una promulgazione orale può avere il medesimo effetto d'una legge scritta; ma, normalmente, le leggi sono scritte o raccolte nei Codici.

124 - 4. IN RAGIONE DELL'OBBLIGAZIONE - Da questo punto di vista si distingue un diritto stretto, un diritto largo e un diritto di semplice equità. I *diritti stretti* sono, in generale, quelli connessi alla giustizia commutativa; i diritti fondati sulla carità o su di un merito di convenienza sono dei *diritti larghi*, in quanto non obbligano con precisione e non sono esigibili con la forza.

Il *diritto di semplice equità* (*jus aequum et bonum*) si fonda, in generale, sulle esigenze della carità. Ci autorizza a rivendicare, contro la lettera della legge, alcune prescrizioni di diritto naturale, che l'applicazione letterale della legge porterebbe a violare. In nome del diritto di equità un inquilino con famiglia numerosa domanda di non essere espulso dall'appartamento pur essendo momentaneamente nell'impossibilità di pagare l'affitto. In più paesi, *l'appello all'equità* costituisce una procedura speciale. In generale, il legislatore si sforza di prevedere i casi in cui l'osservanza della lettera della legge creerebbe delle ingiustizie reali.

5. IN RAGIONE DELL'OGGETTO IMMEDIATO - Si distingue il *diritto di giurisdizione*, che è il diritto di comandare e di governare, e il *diritto di proprietà*, o diritto di possedere.

Il diritto di proprietà è reale quando si riferisce alla cosa in se stessa (*jus in re*), *personale*, quando dà un potere *sulla persona* che deve fornire la cosa (*jus ad rem*); il primo è il diritto del proprietario sulla cosa che possiede; il secondo è quello del creditore su ciò che gli è dovuto, o del possessore legittimo su ciò che gli è stato rubato (*Res clamat domino*).

6. IN RAGIONE DELLA NECESSITÀ - Da questo punto di vista si suole distinguere tra *diritti inalienabili* che non si possono cedere e *diritti alienabili* o cedibili, a seconda che essi siano o no legati a dei doveri assolutamente obbligatori. Nessun uomo può cedere il suo diritto d'essere trattato da persona ragionevole e libera; ma ognuno può cedere tutti o solo parte dei beni materiali che possiede.

I diritti inalienabili per eccellenza sono i *diritti innati* che risultano dal fatto di possedere la natura umana; i diritti cedibili risultano da fattori e situazioni contingenti. La legge positiva può dichiarare non cedibili certi beni che sono alienabili dal punto di vista del diritto naturale, ma non inversamente; per questo non c'è possibile giustificazione che legittimi la schiavitù.

§ 4 - *I conflitti di diritti*

125 - 1. NATURA DEL CONFLITTO - I diritti possono entrare in conflitto, perché se l'uomo ha dei diritti, ha del pari il dovere di rispettare i diritti

altrui. I *diritti* perciò *si limitano reciprocamente, almeno nel loro esercizio*: il dovere di rispettare il diritto altrui può esigere che io non eserciti interamente il mio diritto e persino che io non l'eserciti affatto.

I conflitti di diritti suppongono l'esistenza di *persone distinte* e di una materia o *oggetto comune* suscettibile d'essere rivendicato da ognuna di esse. Così, per esempio, il ritrovamento di un tesoro sotterrato in un campo mette in conflitto il diritto dello scopritore ad appropriarsi dell'oggetto trovato e il diritto che il proprietario del campo possiede sullo stesso tesoro; vi è similmente conflitto tra il diritto naturale di ciascuno di cacciar selvaggina e il diritto del proprietario alla caccia riservata.

2. REGOLE DI SOLUZIONE - Parlando formalmente, i diritti non entrano in conflitto tra loro, perché *non si pone il diritto contro il diritto*. I conflitti sono dunque apparenti e debbono trovare la loro soluzione nella *sospensione dell'esercizio di quel diritto che si giustifica in virtù di un titolo inferiore*.

In forza di questo principio, il diritto che dovrà prevalere sarà quello derivante da un *ordine superiore*, che riguarda una materia *di maggiore importanza e più universale*, e che possiede un *titolo più evidente*. La legge civile prevede certi casi di conflitto e ne fornisce la soluzione giuridica: così, per esempio, essa decreta la divisione in parti uguali del tesoro tra lo scopritore e il proprietario e riserva il diritto di cacciar selvaggina al proprietario di una bandita. In quest'ultimo caso si potrebbe giudicare che il diritto *naturale* di caccia ceda a torto al diritto di proprietà; ma si tratta di una mera apparenza, perché i diritti in conflitto sono ugualmente naturali e la proprietà aggiunge a questo diritto naturale un titolo positivo il cui interesse è considerevole per la pace pubblica.

§ 5 - Correlazione tra dovere e diritto

126 - Abbiamo constatato che diritti e doveri s'implicano e si esplicano in certo modo reciprocamente, essendo due aspetti d'uno stesso ordine morale o i due termini d'uno stesso rapporto. Possiamo pertanto domandarci *quale dei due termini ha un'assoluta priorità*. Per risolvere questo problema, bisogna considerare successivamente il rapporto degli uomini con Dio e i rapporti degli uomini tra loro.

1. RAPPORTO DEGLI UOMINI CON DIO - Essendo Dio sorgente prima dell'ordine morale, il diritto è assolutamente primo; in Dio non vi sono, che dei diritti e non dei doveri propriamente detti, o, più esattamente, *Dio è il Diritto vivente ed eterno, principio assoluto di tutti i diritti*. Tutti i doveri delle creature procedono necessariamente dal diritto di Dio, creatore e legislatore universale e i loro diritti sulle cose o sull'attività altrui valgono solo nella misura in cui sono espressioni o determinazioni del diritto universale di Dio.

2. RAPPORTO DEGLI UOMINI TRA LORO - Se consideriamo le mutue relazioni degli uomini, parlando *astrattamente*, diremo che *è il dovere che precede il diritto* perché l'uomo, proprio perché ha il dovere fondamentale - che riassume tutti i suoi altri doveri - di tendere al suo ultimo fine, ha il diritto di fare, di possedere e di esigere tutto ciò di cui ha bisogno per conseguire il suo ultimo fine. *Il sistema dei diritti si fonda dunque sul dovere essenziale della persona umana e, per conseguenza, sulla legge naturale e la legge eterna; ma in concreto, sono i diritti di ognuno che determinano i doveri degli altri.* L'ordine della società esige infatti che i diritti siano definiti e regolati dalla legge e, per conseguenza, che i doveri reciproci degli uomini siano in funzione dei diritti loro giuridicamente riconosciuti (è evidente che, come s'è detto prima, dal punto di vista dell'equità un diritto non giuridico può creare un dovere da parte di altri, e un dovere giuridico può creare un diritto morale assoluto).

Risulta da queste considerazioni che non possiamo scoprire il primo principio dell'ordine morale che regola i rapporti degli uomini tra loro *né nel solo diritto, né nel solo dovere*: occorre necessariamente risalire più in alto, sino alla legge eterna che, attraverso la legge naturale e la legge positiva, determina le relazioni reciproche degli uomini in vista di assicurare a tutti il raggiungimento del fine ultimo. Essa sola spiega a un tempo i doveri degli uni e i diritti degli altri, abbracciando ugualmente i due termini del rapporto, ponendoli e illuminandoli insieme, e gli uni per mezzo degli altri.

§ 6 - *Il fondamento del diritto*

127 - La questione del fondamento del diritto non è che un aspetto particolare del problema generale dell'obbligazione morale. Si tratta infatti di sapere qual è la *sorgente prima del diritto, di dove cioè il diritto tragga il suo valore obbligatorio*. Abbiamo stabilito (95) che la legge positiva obbliga e può obbligare soltanto in quanto deriva, direttamente o indirettamente, dalla legge naturale e, dunque, dalla legge eterna: ma contro questa tesi insorgono quei filosofi che, pur riconoscendo il valore assoluto e irriducibile della legge morale, pensano l'ordine giuridico separato e indipendente dall'ordine morale (*positivismo giuridico*) e - a maggior ragione - quei filosofi i quali pretendono che non vi sia un ordine morale realmente distinto dall'ordine giuridico (*positivismo morale*).

Dobbiamo ora studiare queste ultime teorie, che sono tutte di tipo empiristico e che fanno dell'ordine morale e giuridico un risultato della forza, o del bisogno, dell'interesse individuale o collettivo, della pressione sociale; per esse *non vi è la possibilità di un ordine morale propriamente detto*, ma solamente un insieme di fatti giuridici che s'impongono all'uomo dal di fuori, in virtù di convenzioni o di coazioni ai quali si riduce senza residui l'obbligazione o il diritto. Ma il diritto così concepito conserva ancora un senso e un valore?

A. LA FORZA

128 - L IL DIRITTO DEL PIÙ FORTE - Il punto di vista secondo il quale la natura non conosce altro diritto che quello della forza è stato difeso, nell'antichità greca da alcuni sofisti. CALLICLE (PLATONE, *Gorgia*, 482 c in *Plato's Works*, ed. crit. di BURNET, 6 voll., Oxford, 1892-1906; tr. it., Milano, 1954) dichiarava che «più potente, più forte e migliore sono una sola e medesima cosa» e che i costumi pubblici e le leggi contrastano questa riduzione del diritto alla forza perché la maggior parte degli uomini, coscienti della loro debolezza, hanno immaginato, per mettersi al riparo dalla forza, una pretesa regola morale comune a tutti, la quale imponga il rispetto di una giustizia fondata su una uguaglianza che non esiste nella natura (109). Questa teoria è stata ripresa, presso i moderni, da F. NIETZSCHE (110).

129 - 2. CRITICA - È superfluo sottolineare che, in queste teorie, non si può più parlare di diritto, non essendovi che un'unica realtà, la forza. Non solamente *non v'è traccia nella storia* della pretesa rivincita che i deboli - secondo la finzione di siffatte teorie - si sarebbero presa sui forti con le idee di diritto e giustizia, ma questo *fenomeno*, se fosse vero, *rimarrebbe lo stesso assai poco intelligibile*: in realtà per riuscire a imporre il diritto, bisogna che i deboli siano stati, in certo modo, i più... forti. Si può osservare che essi hanno soltanto *persuasione* i più forti a sottomettere la loro forza alle regole del diritto e della giustizia, ma in tal caso si tratta di superiorità dell'intelligenza, la quale è ancora una forza e di quale importanza! L'ipotesi di CALLICLE e di NIETZSCHE è in se realmente contraddittoria, non riuscendo a spiegare né la morale né il diritto.

109) PLATONE, *Gorgia*, 482, in *Plato's Works*, ed. crit. di BURNET, 6 voll., Oxford, 1892-1906, tr. it., Milano, 1954 c. «Secondo la natura tutto ciò che è più cattivo, è anche più turpe, il patire un'ingiustizia; per legge, il farla. Anzi non è nemmeno di un uomo questo, il patire un'ingiustizia, ma di uno schiavo, per il quale è meglio morire che vivere, dacché offeso e insultato, non può difendere se stesso, né chiunque altro gli stia a cuore. Ma, credo io, quelli che fanno le leggi sono i deboli, e la moltitudine. A loro favore, quindi, e nel loro interesse essi le fanno, e impartiscono lodi e biasimi, perché temono i più forti, e quelli che sono in grado di prendere porzioni più grandi: per questo, dunque, perché quelli non pigliano più di essi, dicono esser turpe e ingiusto il sopraffare, poiché questo è appunto fare ingiustizia, cercare di prendere più degli altri». Cfr. anche la *Repubblica*, 338 c.

110) Cfr. Zur Genealogie der Moral, (La genealogia della morale, tr. it. Romagnoli, Bologna, 1955, p. 848): «La rivolta degli schiavi nella morale incomincia il giorno in cui il risentimento diventa anch'esso creatore e partorisce valori: il risentimento di quegli esseri a cui la vera reazione, quella dell'azione, è interdetta e che si ritengono compensati solo per mezzo d'una vendetta immaniciera. Mentre invece la morale aristocratica nasce da una trionfale affermazione di sé, la morale servile dice aprioristicamente di no a ciò che è fuori di essa, a un altro, a un non se stesso: e questo no è la sua azione creatrice».

B. L'INTERESSE

130 - L LE TEORIE UTILITARISTICHE - Queste teorie possono essere ridotte a due forme principali, a seconda che fondino il diritto sul bisogno, o interesse individuale, o sull'interesse generale.

a) *La legge del bisogno*. HOBBS pensa *naturale all'uomo lo stato di guerra*, in cui il diritto di tutti a tutto è fondato dal bisogno e non è misurato che dalla forza di ciascuno (*jus omnium in omnia*); ma gli uomini non tardarono ad accorgersi che questo stato di guerra, che fa dell'uomo un lupo per l'uomo (*homo homini lupus*), non generava che mali, e allora decisero di pattuire tra loro il modo di stabilire la pace. Occorse perciò inventare una *tecnica della pace*, il cui principio fu questo: la rinuncia che ciascuno doveva effettuare al suo diritto a tutto sarebbe avvenuta a favore di un corpo politico o stato, che sarebbe diventato il detentore del potere illimitato che ciascuno possedeva fino allora. Così *il diritto di tutti è stato trasferito a uno solo, il Sovrano, dal quale derivano ormai assolutamente tutti i diritti* (111).

131 - Possono essere ridotte al sistema di HOBBS le teorie di SPINOZA, di J.J. ROUSSEAU, di HELVÉTIUS e di RENOUVIER. SPINOZA sembra, per i principi razionalistici della sua dottrina, il più lontano da HOBBS, ma il suo panteismo lo conduce ad affermare che tutto ciò che esiste è a un tempo divino e necessario, per cui il giusto e il necessario coincidono. Il diritto naturale, nella sua essenza, non sarà nulla di più che l'insieme di « regole della natura di ciascun individuo, seguendo le quali noi concepiamo ogni essere come determinato ad esistere e a comportarsi in una certa maniera » (*Tractatus teologico-politicus*, in ed. crit. di GEBHARDT, 4 voll., Heidelberg, 1925, cap. XVI; cfr. tr. it., Torino, 1950). *Il diritto naturale di ciascun uomo sarà definito pertanto non secondo la retta ragione, ma dal desiderio e dalla potenza e sarà proibito solo ciò che non si desidera o non si può*. È invece molto più utile per gli uomini vivere secondo le leggi della ragione, le quali tendono a procurare ciò che agli uomini è realmente utile; noi desideriamo vivere liberi dal timore, ma ciò non è possibile se non è la ragione a governare gli uomini. Per questo *gli uomini hanno convenuto nell'impegno etico di sottomettere tutto all'impero della ragione*, di dominare cioè i loro appetiti, affinché i diritti di ciascuno fossero rispettati: così s'è formato un *jus civile*, o una società politica che, essendo gerente del bene comune, possiede il *diritto sovrano* di comandare tutto ciò che vuole, dal momento che l'individuo le ha trasferito il proprio diritto di vivere a suo talento e s'è ormai impegnato a vivere seguendo la regola comune e a conservarsi nell'esistenza attraverso la sua protezione

111) Cfr. HOBBS, *Leviathan*, XIII-XVII: *De Cive*. I-VI in *He's Works*. 16 voll.. Londra, 1839-45; cfr. tr. it. *Leviathan*, 2 voll., Bari, 1911: *Elementi filosofici sul cittadino*, Torino. 1948.

(*ibidem*, cap. XVI).

ROUSSEAU parte da «uno stato di natura» assai diverso da quello delineato da HOBBS, poiché questo stato non comporta la guerra reciproca degli uomini e, al contrario, rappresenta per ognuno la condizione di perfetta felicità. Anche ROUSSEAU ammette che, di fatto, *la società è necessaria all'uomo, ancorché non gli sia naturale*. La clausola essenziale del *Contratto Sociale* con cui si vuoi dar forma alla società e sostituire la legge dell'interesse generale a quella dell'interesse individuale, consiste nella «alienazione totale di ogni associato, con tutti i suoi diritti, a tutta la comunità» (*Contrat social*, I, cap. VI). È proprio questa alienazione che, come nel sistema di HOBBS, conferisce una sua propria realtà al corpo sociale e alla volontà generale che ne è l'espressione. *Con la vita sociale*, rileva ROUSSEAU, *hanno inizio la moralità e il diritto*, perché non vi può essere né l'una né l'altro laddove non si riconoscano delle norme universali: prima del contratto sociale e dello avvento della volontà generale non v'è né diritto né morale, poiché ciascuno obbedisce solo alla sua volontà particolare, che è sovrana.

132 - HELVÉTIUS ha enucleato le argomentazioni tipiche di quelle teorie che fondano il diritto sull'*interesse individuale*, cioè sul desiderio o la passione. Le passioni per HELVÉTIUS sono il principio unico dei nostri atti; il piacere e il dolore ne sono gli effetti inevitabili, onde il fine di tutta l'esistenza umana si può così formulare: *ricercare il piacere, fuggire il dolore, questa è la sola legge conforme all'umana natura*, sia che cediamo ai movimenti irresistibili dell'istinto, sia che ci lasciamo guidare dalla riflessione e dal calcolo. Ciò che si chiama vizio o virtù non è che un'altra maniera di designare le qualità piacevoli o spiacevoli, utili o nocive delle cose; al di fuori di ciò i termini vizio e virtù non hanno significato alcuno.

In queste condizioni, com'è possibile il diritto? Esso nasce, dice HELVÉTIUS, dal sentimento che l'interesse individuale di ciascuno dipende da quello di tutti. Il suo scopo essenziale è di *ottenere da ciascuno i sacrifici necessari affinché il suo interesse individuale, così limitato, sia il più possibile rispettato dagli altri*. L'ingiustizia nasce solamente dal fatto che non sempre si vede in che cosa l'interesse personale si accordi con l'interesse generale; *compito del diritto* è di attuare questo accordo e, come tale, *il suo fondamento e la sua giustificazione non possono trovarsi che nell'interesse individuale, che il diritto ha il fine di garantire contro l'ignoranza e gli errori di ciascuno* (cfr. HELVÉTIUS, *De l'Esprit*, III, cap. XVI, in *Oeuvres complètes de H.*, 4 voll., Parigi, 1795). Diritti privati e diritti politici non hanno nulla di naturale, risultando da una *convenzione arbitraria* di individui, che decidono di accordare i loro interessi personali per salvarli. Per lo stesso motivo lo Stato non ha altri diritti all'infuori di quelli che gli sono riconosciuti dagli individui, di cui esso è strumento e servitore e non padrone. *Vi è solo giustizia legale e contrattuale*, sempre suscettibile di revisione, secondo gli interessi degli individui, legge suprema dell'organizzazione giuridica.

RENOUVIER, nella sua *Science de la Morale*, (Parigi, 1869), ha cercato di dare forma sintetica alla tesi che riduce il diritto naturale ad una mera giustizia contrattuale risultante dalla volontà dei contraenti: *la giustizia non è nulla di più che l'effetto dell'associazione di due individui in vista di un bene ad essi comune*. « Due individui, per il fatto dell'associazione morale in cui sono entrati, presuppongono una loro reciproca promessa o esplicita e positiva, o tacita e naturale. In quanto riceve una promessa ognuno ha un credito, un diritto da rivendicare sugli altri; in quanto la fa ognuno ha un debito da pagare nei confronti degli altri; e il credito dell'uno fonda il debito dell'altro e reciprocamente. Questo diritto e questo dovere costituiscono ciò che si chiama la giustizia» (*La Science de la Morale*, t. I, p. 79). In tal modo i contraenti si trovano legati da un contratto universale e tacito che, per sua natura, rappresenta una infinità di altri contratti taciti e possibili, ed in modo speciale il contratto sociale, senza il quale non avrebbero garanzia i contratti individuali. Questo è per RENOUVIER il processo secondo il quale si costituisce la «morale pura», che è propriamente la «morale dello stato di pace», dello stato in cui gli uomini rispettano scrupolosamente i loro reciproci obblighi. Se guardiamo ai fatti, le cose stanno diversamente: lo stato di pace è un ideale mentre lo stato di guerra, in cui i cattivi fanno rispettare i loro diritti ma violano tutti i diritti altrui, ha una sua effettuale realtà; in questa situazione se si applica la «morale pura» i buoni saranno, fatalmente e senz'alcun scampo, vittime dei cattivi. Si deve ancora ricorrere ad una «morale applicata», il cui principio generale è di creare uno «stato di difesa», e cioè da una parte il diritto di sospendere le obbligazioni al punto preciso in cui cessa la reciprocità e, dall'altra parte, il diritto di rispondere alla violenza con la violenza. Queste regole della morale applicata (infinitamente diversificate dal diritto positivo per tener conto del più gran numero possibile di casi) non sono la morale pura o razionale, ma solamente uno sforzo per avvicinarsi all'ideale che essa formula.

133 - b) *La legge dell'interesse generale*. Per i sistemi precedenti, che sono individualistici, non v'è che un bene, quello dell'individuo; la società è puramente un mezzo, per di più artificiale e convenzionale, al servizio dell'egoismo individuale. COMTE disapprova questo individualismo che, d'altra parte, ha per effetto necessario l'accrescimento dell'assolutismo statale, e pensa *non esservi un autentico diritto naturale che non sia quello della società*. L'uomo è un essere essenzialmente sociale: non esiste, non pensa, non desidera e non progredisce che per la società; l'individuo non esiste, afferma COMTE. *L'uomo non avrà dunque, in quanto individuo, altri diritti all'infuori di quelli che gli vengono dalla società e dallo Stato, e, per conseguenza, non c'è che una giustizia legale e positiva*. Lo Stato è la sorgente prima del diritto, perché l'individuo tutt'intero è compreso nell'ambito dello Stato; il bene e il giusto sono fondamentalmente ciò che è utile alla società.

Il sistema di COMTE parve talvolta ricollegarsi alle dottrine dello utilitarismo individuale. COMTE nota, infatti, nel *Discours sur l'esprit positif*, (Parigi, 1844, § 56), che nel nuovo regime positivistico «non solamente l'attiva ri-

cerca del bene pubblico sarà presentata senza tregua come il modo più adatto ad assicurare comunemente la felicità dei singoli, ma [che]... il più completo esercizio possibile delle tendenze generali diverrà la sorgente principale della felicità personale, quando anche non dovesse procurare eccezionalmente altra ricompensa che una ineludibile soddisfazione interiore». COMTE aggiunge che «in questa vasta espansione sociale, ciascuno ritroverà la soddisfazione normale di quella tendenza ad eternarsi, che dapprima non poteva essere soddisfatta che per mezzo di illusioni ormai incompatibili con la nostra evoluzione mentale». Questi per COMTE sono tuttavia aspetti, per così dire, soltanto apologetici, perché il motivo che fonda e giustifica ai suoi occhi l'insieme dell'organizzazione giuridica e politica è unicamente il bene sociale o, se si preferisce, *l'interesse dell'Umanità*.

Su questo punto STUART MILL riprende le vedute di COMTE e rovescia esattamente la formula di HOBBS e di ROUSSEAU. Questi non trovano altra giustificazione al diritto che di procurare, in fin dei conti, il bene individuale. STUART MILL afferma il contrario: «Se mi si domanda perché la società deve garantire me [*il mio diritto individuale*], io non trovo una ragione migliore di quella dell'interesse generale» (*Utilitarianism*, Londra, 1863, cfr. tr. it., Torino, 1866).

SPENCER sembra fondare il diritto sia sull'interesse individuale (cfr. *Le basi della morale evoluzionistica*, cap. III), sia sulle leggi dell'altruismo (*ibidem*. c. XIII); ammette, infatti, che egoismo e altruismo sono «coessenziali all'uomo» e che il diritto ha lo scopo di effettuare tra l'uno e l'altro un compromesso, il cui principio sarà che «si conseguirà la felicità generale in primo luogo se gli individui cercano in modo conveniente il loro proprio bene e reciprocamente la felicità degli individui sarà in parte conseguita se essi lavorano alla felicità generale».

134 - 2. CRITICA - L'utilitarismo, in nessuna delle sue forme, individuale o generale, può render conto del diritto, né conservare un contenuto proprio e distinto a questo termine.

a) *Il diritto presuppone il dovere*. L'ipotesi dei contratti privati o del contratto sociale che sarebbero all'origine del diritto, nel senso che avrebbero sostituito le leggi della giustizia a quelle della forza o dell'egoismo individuale, non ha *alcuna base storica*. Per quanto lontano si cerchi di risalire nella storia dell'umanità, noi constatiamo sempre che gli uomini vivono in società e riconoscono delle comuni regole di giustizia, non in virtù di contrasti arbitrari, ma in virtù di un ordine morale che s'impone a tutte le volontà e che domina la stessa società.

Diversamente non si spiegherebbero le leggi e il diritto, *non essendo comprensibile come la moralità e il diritto possano risultare da patti privati o da contratto sociale, mentre ne sono piuttosto la condizione*: come gli individui sottomessi alla sola legge dell'egoismo avrebbero messo a tacere il loro egoismo per legarsi ad un patto sociale, se non avessero avuto già prima il senti-

mento dei loro doveri e dei loro diritti? Il diritto non è dunque spiegabile se non risponde ad un sentimento di dovere verso gli altri e verso la società.

b) *L'uomo è essenzialmente sociale*. Contrariamente a quello che immaginano i teorici dell'utilitarismo individualistico, *la società non è opera degli individui, ma della natura stessa*. L'uomo è per essenza un animale sociale. Sottomesso fin dalla nascita alla società (famiglia, clan, tribù, nazione), che gli impone tutto un sistema di doveri e di diritti e subordina l'attività alle condizioni del bene comune, pur non potendosi dire che l'uomo sia «in ceppi» perché sottomesso alla società, è certo che egli non nasce libero come invece sostiene ROUSSEAU. *Il diritto è naturale, come la società da cui emana*, si deve dunque asserire.

135 - c) *La legge dell'interesse si riduce alla legge della forza*. L'utilitarismo generale condanna l'individualismo e vuole l'individuo - il quale non esiste che per la società - interamente sottomesso al corpo sociale. Questo punto di vista tuttavia non sfugge affatto alle critiche che colpiscono l'utilitarismo, quali che siano le forme sotto le quali si presenti; infatti, *se il diritto si riduce all'utile, ha un valore contingente ed accidentale e coincide, in fin dei conti, con la forza*. L'utilità o l'interesse, in quanto tali, ignorano la giustizia; sono profondamente egoisti e cedono solo alla forza.

La spiegazione del diritto mediante l'interesse individuale o sociale mette capo alla soppressione del diritto come realtà originale e non lascia sussistere che la forza. Non si riesce a render conto del diritto senza ricorrere a un ordine superiore sia all'ordine fisico dei bisogni e degli istinti che allo stesso ordine sociale, senz'ammettere la realtà d'una *norma assoluta e universale del bene*, di cui l'uomo come individuo e la società si riconoscano ugualmente tributari.

È bene afferrare il senso profondo di questa critica all'utilitarismo. Senza dubbio *ogni disciplina normativa è utile*, ha il fine pratico di essere utile a qualcuno; la stessa regola morale non può mancare d'essere utile, essendo stata fatta per il bene dell'individuo umano. Potremmo dire pertanto, in un senso molto legittimo, che il diritto ha per fondamento ciò che è utile all'uomo. Senonché, di quale utilità si tratta? Questo è il nodo del problema. *L'utilità e l'interesse di cui si parla sono relativi al fine ultimo dell'uomo, cioè al sommo bene*, subordinati al bene oggettivo e da esso strettamente definiti. Nell'utilitarismo, invece, l'utile è il bene materiale immediato, perché il solo fine riconosciuto valido è il *godimento individuale o il bene della società (definito in termini biologici e materialistici)*. L'interesse così concepito non ha, evidentemente, niente di morale e richiama necessariamente la forza che lo regoli.

C. LA COSCIENZA COLLETTIVA

136 - 1. IL SOCIOLOGISMO - La tesi essenziale del sociologismo consiste nel derivare tutti i diritti non più da una istituzione della società fondata sulla legge dell'interesse individuale o sulla legge dell'interesse generale, ma da una *coscienza collettiva* che in ciascun istante della vita dei popoli, è la sorgente

te e la regola dello stato sociale nella sua totalità e, per conseguenza, delle forme giuridiche che l'esprimono. Questo punto di vista è assai differente da quello dell'utilitarismo sociale, col quale viene talvolta confuso; infatti l'utilitarismo fa del diritto una istituzione della società, in vista del suo proprio bene (che definisce adeguatamente il bene degli individui). *Il positivismo sociologico, al contrario, considera il diritto come un fatto primitivo e irriducibile, che non ha bisogno di alcuna giustificazione.* Questo principio ha ricevuto delle applicazioni differenti, ma equivale sempre all'equiparazione del diritto alla creazione d'una coscienza collettiva, cui non v'è ragione da chiedere, perché essa è un assoluto.

Per stabilire questa tesi, il sociologismo s'è sforzato, sulle orme di COMTE, di ridurre l'individuo alla società e di conferire a questa il valore che l'utilitarismo attribuisce all'individuo, il quale - afferma DURKHEIM - lungi dall'essere un assoluto non è che una parte di un tutto che lo trascende immensamente, come è dimostrato con evidenza dal fatto che la morale e il diritto sono prodotti per la società e, per conseguenza, dalla società (cfr. DURKHEIM, *L'éducation morale*, Parigi, 1915, pp. 1-98).

Le argomentazioni di DURKHEIM possono riassumersi così: se noi partiamo dall'esperienza del fatto morale e studiamo ciò che il senso comune definisce *morale*, notiamo due caratteristiche principali; da una parte, *all'atto morale è sempre legata l'idea di obbligazione*, cioè di una regola, che comanda incondizionatamente («bisogna: tu devi»); dall'altra parte, *gli atti morali comportano in modo essenziale quanto si potrebbe chiamare «l'attaccamento ai gruppi»*. Gli uomini, in realtà, mirano nelle loro azioni a un duplice fine, personale l'uno e l'altro impersonale. I fini personali sono quelli che concernono sia l'interesse proprio dell'autore degli atti, sia l'interesse d'uno o più altri individui in quanto tali; il senso comune, secondo DURKHEIM, non considera mai morali questi atti aventi un fine individuale, perché essi sono sprovvisti di qualsiasi carattere obbligatorio. *Solo gli atti miranti a scopi impersonali*, e che riguardano la società come tale, *sono forniti di obbligatorietà e quindi di moralità*, onde si deve concludere che «la sfera morale comincia là dove ha inizio la sfera sociale» (Cfr. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 68).

La collettività è dunque il termine delle intenzioni segrete dell'individuo e il fine di tutte le sue attività, com'è il principio di tutti i suoi doveri: *essa è l'assoluto da cui tutto deriva* e non occorre, pertanto, cercare altrove la sorgente ultima del diritto. Quando si pretende andare al di là e fondare il diritto su un ordine morale anteriore o superiore alla società, o ancora, quando s'invocono «i diritti della persona umana», si dimentica che la moralità deriva dalla coscienza collettiva la quale sola le conferisce dignità ed eccellenza (cfr. DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, Parigi, 1924, p. 106) (112).

137 - Assai spesso ci riaccosta al positivismo sociologico lo *storicismo giuridico* che F. K. von SAVIGNY espose, in Germania, nel *System des heutigen romischen Rechts* (8 voll. Berlino, 1840-49; tr. it., *Sistema di diritto romano contemporaneo*, 8 voll., Torino, 1886-88). SAVIGNY voleva anzitutto rea-

gire all'apriorismo di KANT e di HEGEL e contro gli eccessi del liberalismo classico, troppo assoluto nelle sue asserzioni relative alla costanza e alla universalità delle leggi sociali ed economiche. Sembra ch'egli abbia ammesso l'esistenza d'una specie di coscienza collettiva quale sorgente prima del diritto; al contrario, egli afferma assai chiaramente la *realtà assoluta e irriducibile d'un ordine morale, distinto dall'ordine giuridico*. «Il diritto - scrive SAVIGNY - non è una *regola assoluta* come la morale; è una delle forze del corpo sociale, col quale muta e si sviluppa secondo leggi che non sono certo quelle del capriccio del giorno. Il diritto si produce per un'azione lenta e uno sviluppo organico; si crea spontaneamente attraverso il costume, la giurisprudenza, gli atti particolari dell'autorità, sotto l'impero d'una ragione più alta della ragione umana e tale che quest'ultima invano tenterebbe di piegarla alle sue opinioni del momento».

Per le sue origini concrete, il *materialismo storico* di KARL MARX non si ricollega al positivismo, ma all'hegelismo; ma, a dispetto di tutto ciò che sembra separarlo, lo si può riavvicinare al sociologismo. Infatti le teorie di MARX e dei comunisti relative al diritto dipendono, per un loro aspetto ben distinto, dalla *corrente individualistica*, perché propugnano la dittatura del proletariato o dello Stato socialista essenzialmente *in funzione dell'interesse individuale*, come mezzi transitori che dovranno sparire allorquando le condizioni generali della società saranno tali da rendere impossibile lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo e da assicurare a ciascuno un uguale diritto alla vita e al libero sviluppo delle sue facoltà. D'altra parte, MARX si oppone energicamente a HOBBS e a ROUSSEAU, affermando, come COMTE e il sociologismo, che *la società è naturale all'uomo e che essa è anche lo strumento necessario del suo progresso*. Da questo punto di vista per MARX v'è soltanto *un diritto sociale*, non solo perché il diritto deriva dalla società, ma anche nel senso che *non dipende da alcuna norma distinta dalla società e ad essa superiore*, foss'anche una pretesa «coscienza collettiva», concepita, alla maniera di DURKHEIM, come una realtà spirituale superiore alle coscienze individuali. *Il*

112) Cfr. anche questo testo di DURKHEIM, d'importanza capitale, nel «Bulletin de la Société française de Philosophie», aprile 1906, p. 115: «Interrogando la coscienza morale contemporanea (le cui risposte possono, d'altronde, essere confermate da quanto sappiamo sulle concezioni morali di tutti i popoli conosciuti) ci si può accordare sui punti seguenti: 1) di fatto, mai la qualifica di morale è stata applicata ad un atto che abbia per oggetto esclusivamente l'interesse dell'individuo, o la perfezione dell'individuo intesa in una maniera puramente egoistica. 2) Se l'individuo che io sono costituisce un fine avente *di per sé* un carattere morale, la stessa cosa deve dirsi di quegli individui che sono i miei simili e che differiscono da me solo per il grado, in più o in meno. 3) Si concluderà che, se c'è una morale, essa non può avere per oggetto che il gruppo formato da una pluralità di individui associati, in una parola la società, a condizione però che la società possa essere considerata come una personalità qualitativamente differente dalle personalità individuali che la compongono. La morale comincia dunque là dove comincia l'attaccamento a un gruppo, quale che sia».

*diritto come la morale, come ogni ideologia sono semplicemente riflessi dei rapporti di produzione, che costituiscono la realtà sociale fondamentale: non è dunque la coscienza dell'uomo che determina l'esistenza dell'organizzazione giuridica e sociale, ma è questa che determina la coscienza dell'uomo (cfr. K. MARX, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Berlino, 1859, cfr. tr. it., in *Opere di M. Engels - Lassalle*, Milano, 1911-14. Prefazione) (113).*

2. CRITICA

138 - a) *Il diritto e la forza.* Più ancora che nelle teorie precedenti, il diritto è qui svuotato di ogni contenuto reale; *se il diritto è un fatto che si giustifica per la sua stessa esistenza, indipendentemente da ogni norma superiore, non v'è più diritto.*

I teorici del sociologismo ammettono questa conseguenza, confessando, con DURKHEIM (83), che il giusto e l'ingiusto sono ciò che la società decreta, per cui un atto è criminale perché noi lo puniamo (e non inversamente); ma, nel contenuto, essi si sforzano di nascondere l'immoralismo costitutivo del loro sistema, invocando un certo «ideale», che caratterizzerebbe la coscienza collettiva. Questo ideale, secondo la interpretazione di G. DAVY (*Éléments de Sociologie*, Parigi, 1924, t. I, p. 85), non è da concepirsi come espressione di una «supervolontà», ma come «una migliore coscienza costituita dalla comunione di tutti in quelle idee e in quelle aspirazioni che l'associazione fa sorgere per sua virtù esaltante» (cfr. sullo stesso argomento DAVY, *Le droit, l'idéalisme et l'expérience*, Parigi, 1923, p. 161 e seg.).

E' difficile contentarsi di queste spiegazioni. Il termine *ideale* è dei più equivoci; in qual senso si può, qui, parlare di ideale? Bisogna evidentemente escludere ogni riferimento a una norma che sia superiore alla società e che s'imponga, indipendentemente da questa, alle coscienze individuali. Si tratta dunque d'un *ideale collettivo, che rappresenta un valore quantitativo e non qualitativo*: suo carattere proprio sarà di avere per sé l'estensione e la forza, *derivando quindi tutta la sua validità non dal suo contenuto ma dalla potenza della collettività che quell'ideale ha elaborato*. Ciò che, in altri termini, ne fa un «ideale» è la *supremazia della forza*.

L'equivoco di queste concezioni dell'idealismo sociologico appare in piena luce nel seguente testo di G. DAVY (*Le Droit, l'idéalisme* etc., p. 165): «All'idealismo *a priori* dei valori innati e iscritti sulle tavole del diritto naturale la nostra concezione oppone quello dei valori acquisiti e costituiti via via in quel lungo processo storico che chiamiamo incivilimento. Valori acquisiti che sono precisamente tanto cari e sacri in quanto sono opera secolare della nostra specie e ne attestano il progresso. Diritto della personalità e della nazionalità, inviolabilità della giustizia, rispetto della persona, sono non già dei buoni istinti

113) Cfr. CALVEZ, *La pensée de K. Marx*, Parigi, 1956.

innati ma conquiste faticose e lente dell'umanità su se stessa: ecco il contenuto dell'ideale umano che noi oggi perseguiamo». Non si capisce in nome di quale criterio G. DAVY parli di «progresso», di «valori», di «conquiste» dell'umanità. Evidentemente, *o l'evoluzione dell'umanità è dominata da una legge morale superiore ai fatti contingenti da cui dipende anche il diritto, o l'«ideale n non è che un fatto perfettamente inspiegabile e non si vede perché meriterebbe una qualificazione morale («valore», «cose care e sacre»), o qualsiasi preferenza («progresso»)*. Nello stesso modo, se è la società, come afferma DURKHEIM, che ha fatto della persona umana «l'essere rispettabile per eccellenza», non si può scorgervi una conquista né un progresso, ma un fatto contingente, sprovvisto di valore assoluto e suscettibile di essere messo in questione dall'evoluzione sociale. Se non c'è un diritto superiore al fatto, non v'è affatto diritto.

139 - b) *La morale personale.* Gli argomenti che servono a porre la basi della tesi sociologica si riassumono in questa affermazione: la morale e il diritto, essendo fatti per la società, sono necessariamente creati dalla società. Già abbiamo avuto occasione di dimostrare il duplice difetto di siffatta argomentazione. Essa suppone acriticamente che la società sia il fine ultimo assoluto della morale e del diritto, essendo la morale e il diritto prodotti solo per la società, e, dal fatto accertato che la società è fine parziale dell'ordine morale e giuridico, conclude immediatamente che ne è pure causa efficiente. Per giungere a questa conclusione DURKHEIM pretende dedurre dall'analisi del fatto morale che l'eticità coincida con la socialità; ma è chiaro che *questa asserzione elimina, senza alcun fondamento, tutta la morale personale e interpersonale e sopprime puramente e semplicemente il fatto morale*, tuttavia assai visibile, *della responsabilità personale*, la quale si manifesta nell'intimità della coscienza indipendentemente da qualsiasi riferimento alla società.

140 - c) *Origine e causa efficiente.* L'errore di base, che si ritrova in tutte quelle teorie le quali contestano e compromettono l'autonomia della persona in seno alla collettività, sta nel confondere l'origine sociale e la causa o il fondamento della moralità. Se i valori personali nascono dalla società, l'assolutismo dello Stato è giustificato: non si troverà nulla nella persona che già non sia nello Stato. In realtà *la società ha una funzione strumentale* (sebbene importante) *nella genesi dei valori morali*. La causa vera è altrove. Che io creda in Dio, che io distingua il bene e il male, ciò ha un'origine sociale; ma *non è la società la causa della mia credenza, né dei valori morali. La causa della mia fede religiosa e del mio credo morale è da ricercarsi nelle ragioni d'ordine intellettuale e affettivo che la società mi ha, sì, trasmesse*, ma che io ho dovuto assimilare e riscoprire per mio proprio conto e con mio sforzo; la società non è la fonte del giudizio sui valori ed è essa stessa oggetto di un giudizio morale. Essa sanziona i costumi, che sono sua creazione, ma non ha capacità per le valutazioni propriamente morali sul bene e sul male. A questo titolo diremo che la persona - e si vedrà meglio in avanti - soggetto del diritto, trascende la società temporale e lo Stato, che ne è la forma perfetta.

K. MARX e DURKHEIM sfiorano soltanto il problema, e la stessa cosa succede a WERSTERMARCK e a NIETZSCHE. WERSTERMARCK (cfr. *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 2 voll., Londra, 1906-08, I, tr. fr., Parigi, 1928, pp. 1-136) vuol trovare nelle «emozioni retributive» (risentimento e gratitudine) l'origine delle idee morali e, per conseguenza il segreto della esaltazione della persona umana. NIETZSCHE fa appello all'istinto di vendetta dei deboli (cfr. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, Lipsia, 1877, ora in *Gesammelte Werke*, Z3 voll., Monaco, 1920-1929; tr. it. in *Opere complete*, 11 voll., Milano, 1926 - 27). Ma quando anche fosse vero, il problema del bene e del male resterebbe intatto, poiché *risentimento e istinto di vendetta suppongono la distinzione tra bene e male e l'anteriorità delle valutazioni morali* di cui, in ogni caso, spiegano unicamente l'aspetto sociale. Non si può fondare né la persona né la morale sulla mera individualità biologica, se non conferendole, in precedenza, tutti i valori personali: *la petizione di principio* vizia inconsapevolmente tutte queste dottrine.

Allo stesso modo MARX sostiene che l'esistenza delle classi contrasta il dominio della natura da parte dell'uomo, e con ciò l'espansione dell'umano potere; si attribuiscono così a siffatta «espansione» la qualità e la dignità di valore suprema. Ma come giustificare il modo in cui MARX giudica questo valore? A rigore dovrebbe ritenerlo un'espressione passeggera d'un certo stadio di struttura economica; che invece MARX lo ritenga un valore, ed anzi il valore supremo, ciò deriva dal fatto che egli *utilizza inconsapevolmente le categorie del bene e del male* senza comprendere, senza nemmeno sospettare, che a loro riguardo si pone il problema del loro fondamento e della loro causa.

I medesimi rilievi si potrebbero, in certo senso, muovere allo *storicismo giuridico* di SAVIGNY, il cui difetto principale consiste nel confondere il principio che fonda la legittimità e la forza obbligatoria del diritto con i processi contingenti del suo manifestarsi; in conseguenza di questa confusione, SAVIGNY e gli storicisti sono condotti a conferire alle manifestazioni storiche del diritto un valore assoluto che non compete ad esse, perché *l'esperienza prova assai bene che le forme concrete del diritto positivo sono state spesso sconfessate dalla coscienza morale*, cioè dalla norma suprema dalla quale il diritto positivo dev'essere universalmente regolato.

141 - d) Coscienza popolare e diritto naturale. Potremmo dimostrare che, *fino a quando si ammette la necessità di un ordine nella società, non riusciremo mai ad eliminare sul serio il diritto naturale*; subito dopo averlo esorcizzato si finisce regolarmente col riammettere dei surrogati che ne assolvono (e assai malamente) il compito. L'abbiamo già visto nei riguardi della «natura» di A. COMTE e della «normalità del diritto» di DURKHEIM; possiamo fare la stessa constatazione anche nel più originale saggio sinora pubblicato per negare l'idea di diritto naturale nel *Traité de Droit constitutionnel* di DUGUIT (3a ediz., Parigi, 1927). DUGUIT vuol essere assolutamente positivo e, in questa intenzione, si crede obbligato a negare il valore delle idee (cioè delle nozioni astratte e dei principi universali), nei quali ravvisa solo credenze metafisiche e sogget-

tive: la «natura» dei moralisti è dunque qualcosa di accessorio, ormai fuori uso. Converrebbe, secondo DUGUIT, eliminare la «norma sociale» invocata da certi positivisti incoerenti, perché « parlare di norma sociale come uno degli elementi costitutivi della realtà sociale, significa esprimere la realtà d'un fatto che esiste come elemento d'un fatto più complesso, il fatto sociale» (*Traité*, I, § 5, p. 70). Insomma c'è *un solo fatto positivo, che è la regola del diritto e, per conseguenza, tutto si riduce, nell'ordine morale e giuridico, al diritto positivo*: vi è un «diritto oggettivo», ma non esiste un «diritto soggettivo».

Ma *come spiegare*, partendo da queste posizioni, *la formazione del diritto e la sua forza regolatrice*? Questa non è arbitraria, né si fonda sulla violenza; quale ne è, dunque, la sorgente? «La coscienza della massa degli individui», risponde DUGUIT (p. 127 e seg.); ma è ancora da spiegare quest'azione o questa reazione della «*coscienza popolare*», che diventa per DUGUIT la sorgente e la norma del diritto. Essa procede da un certo ideale di organizzazione giuridica, di giustizia e di moralità più o meno nettamente definito. DUGUIT è obbligato a convenirne e perciò a riconoscere che esiste realmente un «diritto soggettivo» e cioè, in termini più chiari, un ideale di moralità conforme alla natura. Il diritto naturale è qui ristabilito, ma con una assai cattiva coscienza, essendo stato svuotato del suo contenuto. E poiché occorre ad ogni costo scoprire una «norma superiore» al diritto positivo, è stato necessario ritrovare nel diritto naturale tutto ciò di cui lo si era spogliato, ma senza riconoscerlo, in quanto diritto naturale e senza rendergli quindi il prestigio e la forza che gli competono (114).

D. PRESSIONE SOCIALE E ASPIRAZIONE

142 - BERGSON, ne *Les deux Sources de la Morale et de la Religion* (Parigi, 1932; tr. it. 2a ed., Milano, 1950) ha proposto una teoria dei fondamenti della morale e del diritto che merita d'essere esposta e discussa a parte.

1. LE SORGENTI DELLA MORALE

a) *La pressione sociale*. Morale e religione hanno ognuna due sorgenti, una delle quali è di derivazione sociale. La sorgente sociologica della morale risulta dalla massa delle obbligazioni parziali che la vita sociale crea e che s'impone a tutti i membri senza forzarli. È un legame analogo a quello che unisce le une alle altre le formiche di un formicaio o le cellule d'un organismo. L'obbligazione morale si fa dunque sentire alla coscienza come una *pressione*; essa, in ciò che ha di originale e di fondamentale, è, necessariamente, *infra-intellettuale*, e può costituire esclusivamente una *morale chiusa o statica*, poiché tende a bloccare in qualche maniera tutti gli individui e tutti i sentimenti

114) Cfr. J. LUCIEN-BRUN, *Une théorie moderne du droit*, Parigi, 1927.

individuali nei limiti del gruppo sociale e ad aggiogarli alla solidarietà stabilita dalla natura.

b) *L'aspirazione morale*. L'altra sorgente della morale, quella che dà vita alla morale autentica, per cui un uomo trascende se stesso nella via in cui lo spinge lo slancio, è una *emozione creatrice* che solleva, di tanto in tanto, delle anime privilegiate e, per una traboccante *sovrabbondanza di vitalità*, si irradia da esse e suscita un *entusiasmo* destinato a non spegnersi mai, sempre capace com'è di ritrovare l'ardore primigenio. Emozione creatrice che si potrebbe chiamare *slancio d'amore*, perché la creazione procede dall'amore, essendo l'amore essenzialmente dono.

Questa emozione creatrice incoraggia tutte le aspirazioni più ardenti per le quali l'umanità sfugge a quei limiti entro cui vorrebbe bloccarla la morale chiusa: ideali di trasformazione della società, ideali di attuazione d'un'unica società fraterna in cui tutti gli uomini possano partecipare agli stessi beni materiali e spirituali, ideali di una giustizia sempre più perfetta, d'una spiritualizzazione sempre più grande dell'umanità. Tutti questi grandi ideali, questi slanci di un amore che non vuol fermarsi ad alcun ostacolo, la *morale aperta o dinamica* li consegue attraverso *l'aspirazione*, all'opposto della morale chiusa, che procede per pressione. Tutta protesa in avanti, essa trascina, nell'entusiasmo della conquista, gli uomini che ha saputo guadagnare alla sua emozione generosa.

c) *La vita, sorgente comune delle due morali*. BERGSON aggiunge che la discriminazione tra queste due sorgenti permette di comprendere il *carattere misto* dell'obbligazione, così spesso misconosciuto dai moralisti. Il torto consisteva nel ridurre tutta la morale all'una o all'altra delle due sorgenti: la scuola sociologica, per aver svelato con ragione l'effettuale realtà della pressione sociale, negava, a torto, la funzione immensa e irriducibile di quello slancio d'amore, ch'è il grande principio del progresso umano; gli altri, sulle orme di KANT, vedevano chiaramente tutto ciò che vi è di sopra-sociale nella morale, ma, con una unilateralità opposta a quella della scuola sociologica; erravano nel trascurare il fattore sociale che tuttavia ha pur esso la sua importanza. «Ristabiliamo la dualità d'origine e le difficoltà scompariranno, tanto più che la dualità non è radicale e si riassorbe nell'unità, essendo la *«pressione sociale»* e lo *«slancio d'amore»* manifestazioni complementari della vita «normalmente intenta a conservare, su per giù, la forma sociale che fu caratteristica della specie umana fin dall'origine, ma talvolta, per una qualche eccezione, capace di trasfigurarla, grazie ad alcuni individui, ognuno dei quali rappresenta quasi l'apparizione di una nuova specie e di uno sforzo vittorioso dell'evoluzione creatrice» (p. 98). «Tutta la morale, abbia per fonte la pressione sociale o l'aspirazione, è, per essenza, biologica» (p. 103).

143 - 2. OSSERVAZIONI - La teoria di BERGSON richiama due osservazioni principali: l'una, relativa alla «morale chiusa», che BERGSON definisce a torto unicamente mediante la pressione sociale; l'altra, relativa alla «mo-

rale aperta», che sembra manchi di molti caratteri essenziali ad un'autentica morale.

a) *La spiegazione sociologica.* Abbiamo visto come BERGSON accetti, da una parte, le asserzioni della sociologia durkheimiana, la cui tesi essenziale è che il fatto morale e il diritto si spiegano in maniera totale e adeguata grazie alla pressione sociale. In verità BERGSON si avvicina alla spiegazione sociologica solo per quel che riguarda la morale chiusa, ma per meglio respingerla quando tratta di morale aperta e dinamica; pur essendo ristretto in questi limiti il tributo pagato alla scuola sociologica, viene fatto di domandarci se la spiegazione sociologica fatta propria dal BERGSON sia valida o no.

Accettiamo in realtà le analisi di BERGSON e riconosciamo che, di fatto, nelle società primitive il sentimento di obbligazione si confonde con la costrizione sociale, come d'altronde, in una società civile, l'obbligazione spesso si identifica con la pressione dell'opinione pubblica; ma quest'ultimo caso si verifica perché l'individuo si conosce e vuol essere solidale con la società o la tribù. *L'obbligazione, dunque non deriva tanto dalla forza che spiega la società per far rispettare le sue leggi e i suoi costumi, quanto dal sentimento, almeno implicito, che esiste un bene di cui la società non è che la condizione o l'espressione.* È, dunque, innanzi tutto l'idea di questo bene, a un tempo collettivo e individuale, che ha forza imperativa e non solamente la paura di rappresaglie del potere sociale o l'interesse spesso mal definito, che ha l'individuo nell'inserirsi nel quadro sociale. *Si può riconoscere in questa moralità, per quanto inferiore, la forma stessa della moralità, e cioè la sottomissione a un ideale che la società non crea e che dispiega la sua imperatività per la sua forza immanente.* La società può, in concreto, essere all'origine della morale, ma da ciò non consegue che il bene, anche nella morale chiusa, sia una creazione della società o un artificio della vita per assicurare la perennità delle strutture sociali.

b) *La morale biologica.* BERGSON si difende dall'accusa di aver proposto una morale sentimentale: «Pur facendo larga parte all'emozione nella genesi della morale, noi non proponiamo per *nulla una morale sentimentale*; l'emozione creatrice ha infatti anche la capacità di cristallizzarsi in rappresentazioni e in forme concettuali» (p. 44). Possiamo chiederci se ciò possa bastare; ci sembra infatti *che si debba ammettere un rapporto più stretto tra dottrina e morale*, e riconoscere pure che la dottrina, come tale, contenga tutto un potenziale «emotivo» o pratico; che, per conseguenza, l'emozione, almeno logicamente, sia da situarsi dopo la credenza, per cui occorra ammettere, in una maniera ancor più generale, *il primato della ragione sulla volontà.*

Cheché sia di ciò, la «morale aperta» di BERGSON comporta gravi difficoltà, ritroviamo in essa, col tema evoluzionistico e biologico, tutti gli equivoci già segnalati nella concezione spenceriana della morale e del diritto (61). *Lo slancio vitale bergsoniano*, ch'è una specie di corrente spirituale, non può essere considerato come una legge morale, in quanto *è un fatto che vale per sé e, in ogni caso, non comporta né obblighi né sanzioni.* Si spiega pertanto come

l'idea di colpa o di peccato appaia estranea alla morale di *Les deux sources*: il contesto biologico fa posto all'errore o alla malattia, ma non alla colpa morale.

L'appello ai mistici cristiani è parso a molti conferire a questa teoria morale il suo carattere più originale; infatti, secondo BERGSON, è in virtù del misticismo che l'individualità si affranca dai «limiti assegnati alla specie dalla sua materialità». In realtà, a prescindere dal fatto che il misticismo, inteso come «una parziale coincidenza con lo sforzo creatore che la vita manifesta», potrebbe qui sembrare come il vertice dei valori biologici, bisogna pure avere un *criterio* per apprezzare la qualità intrinseca del misticismo e per distinguere i falsi mistici dai veri. BERGSON parla della «fecondità» del vero misticismo, ma non definisce in che cosa consista veramente questa fecondità, essendo necessario stabilire un *criterio propriamente morale*. Nonostante le sue acute analisi e certe profonde intuizioni particolari, la morale bergsoniana rimane tributaria di un *pragmatismo* abbastanza mediocre (IV, 89-90), che, unitamente all'assenza di obbligazione morale, è la tara costituzionale di ogni morale biologica ed evoluzionistica.

CAPITOLO QUARTO

GLI ATTI UMANI (115)

144 - Mentre fin qui abbiamo considerato i principi estrinseci della moralità, quelli che la determinano dal di fuori, e cioè il fine ultimo e la legge, ora studieremo i *principi intrinseci, interiori al soggetto della legge*. Tra questi principi, uno (*la volontà libera*) specifica gli atti umani nel loro essere fisico, altri (*moralità oggettiva e soggettiva*) li specificano nel loro essere morale, e altri (*imputabilità, merito e demerito, virtù e vizi*) determinano, infine, le

115) ARISTOTELE, *Eth. ad Nic.*, III, capp. IV - XV.-S. TOMMASO, I.a II.ae, q. 6-21, 49-60; II.a II.ae q. 47-79; *De Virtutibus in communi*. - SUAREZ, *De Virtutibus*, - GIOVANNI di San TOMMASO, *Cursus theologicus*, 8 voll., Quebec, Parigi, 1947-54, in I.a II.ae, disp. 16 e 17. - SERTILLANGES, *La Philosophie morale de saint Thomas*, Parigi, 1916, pp. 217-265, 408-444. - M. S. GILLET, *La Morale et les Morales*, 3a ed., Parigi, 1925. NOBLE, *La conscience morale*, Parigi, 1924; *Les passions et la vie morale*, Parigi 1932. - G. RENARD, *Le Droit, la Justice et la Volonté*, Parigi, 1924. - Th. BESIADÉ, *La Justice générale d'après saint Thomas*, Parigi, 1930, pp. 327-340. - LAVELLE, *De l'Acte*, Parigi, 1937, p. 177 sg., 455-536. - FAUCONNET, *La responsabilité*, Parigi, 1920. - LÉVY-BRUHL, *La Morale et la Science des mœurs*, 3a ed., Parigi, 1907. DURKHEIM, *L'éducation morale*, Parigi, 1925. - RIBOT, *Les Maladies de la volonté*, Parigi, 1884. - Ch. BLONDEL, *La conscience morbide*, Parigi, 1914. - MALAPERT, *Le caractère*, Parigi, 1902. - ROLAND-GOSSELIN, *L'Habitude*, Parigi, 1920. - PEILLAUBE, *Le caractère*, Parigi, Téqui. - CHOLLET, *La Morale Stoicienne*, Parigi, 1898. - BRÉHIER, *Chrysippe*, Parigi, 1910. - GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Parigi, 1924. MESNARD, *Essai sur la morale de Descartes*, Parigi, 1924. - M. F. SCIACCA, *In spirito e verità*, Milano, 1952.

proprietà e le conseguenze.

Art. I - L'atto umano in quanto volontario

145 - Come sappiamo l'atto umano, considerato nella sua essenza fisica, è un atto compiuto dall'uomo e che all'uomo appartiene in proprio e lo specifica; è, dunque, un atto che procede da una volontà libera (**3**). Questa definizione è però assai generica ed esige diverse precisazioni relative sia alla natura e alle condizioni d'esercizio della volontà libera, che alle influenze che possono limitarne l'ampiezza e l'efficacia.

§ 1 - *Natura di ciò che è volontario*

Riassumiamo qui i dati della psicologia della volontà (**III, 509-513, 531**), aggiungendo le precisazioni richieste dal punto di vista morale (116).

1. CONDIZIONI DELL'ATTO VOLONTARIO - La volontà è la facoltà per la quale l'uomo possiede se stesso ed è signore dei suoi atti; consiste essenzialmente nel *potere di autodeterminazione in presenza di un fine*. La volontà conviene solo all'uomo; l'animale invece, persegue il suo fine senza conoscerlo come tale: ne viene determinato, più che non si determini da sé.

Abbiamo dimostrato (**III, 486**) che la volontà è determinata dal suo oggetto e che, per conseguenza, il principio primo del suo atto non è in noi, ma nel bene che ci attira; ma la difficoltà scompare se osserviamo che se *la volontà si determina effettivamente in ragione di un impulso esterno, esso ne condiziona il movimento, senza però necessitarlo o misurarlo*. Impulso e movimento volontario non sono della stessa natura: il movimento della volontà procede dall'anima sollecitata dal suo oggetto e non dall'oggetto stesso, ed è a un tempo *spontaneo*, in quanto sorge da un principio interno, e *libero*, non essendovi un rapporto di necessità tra l'impulso che ci viene dall'oggetto e il movimento della volontà.

Qui parliamo evidentemente della volontà *come facoltà*; essa sola è capace di libertà. La volontà come natura, al contrario, agisce come un istinto, totalmente determinata e necessitata dal suo oggetto, che è il bene in generale. Nello stesso senso i teologi osservano che la volontà, messa in presenza del sommo bene nella visione beatifica (**49-50**), non potrà non desiderarlo e non

116) Accade, benché raramente presso i moralisti moderni, di trovare il termine *volontario* impiegato sostantivamente (*voluntarium*) per designare in genere ciò che è volontario, o, più esattamente ancora, per designare *l'essenza* «volontaria», così come si dice «il cosciente», il «contingente», «l'indeterminato», «il bello», ecc. per indicare le *essenze* significate da questi termini.

amarlo: in questo caso non c'è più una volontà *libera*, propriamente detta, perché la volontà risulta adeguatamente determinata dal suo oggetto. Tuttavia sussiste ancora una volontà e si potrebbe dire che essa esercita una libertà eminente, volgendosi *con una spontaneità perfetta* verso l'oggetto che solo risponde in modo assoluto alla sua naturale tendenza al bene.

2. DIVISIONE DI CIÒ CHE È VOLONTARIO

146 - a) *Atti elicitati e atti imperati*. L'atto umano procede dunque essenzialmente dalla volontà libera: se *immediatamente*, si dice che è *elicitato* (*actus elicitus*). È chiaro però che tutti gli atti umani non procedono immediatamente dalla volontà: molti sono esercitati per mezzo di altre facoltà (studiare, parlare, camminare, ecc.) e dipendono solo *mediatamente* dalla volontà: si dice allora che sono *imperati* da essa (*actus imperatus*).

Questa distinzione tra atti elicitati e atti imperati è di grande importanza; infatti è evidente che *solo gli atti elicitati sono sempre e per definizione degli atti umani, perché la volontà libera è inalienabile*. La costrizione, la violenza, la paura, invece, fanno presa sulle altre facoltà (immaginazione, memoria, potere d'agire e di parlare ecc.): i loro atti possono essere coatti in diversi modi e gradi. Non possono dunque essere considerati umani se non quegli atti comandati o consentiti dalla volontà libera.

b) *Atto direttamente o indirettamente volontario*. L'atto è detto *direttamente o indirettamente volontario*, se è voluto per se stesso o soltanto come effetto previsto d'un atto direttamente voluto. Per essere responsabili di un atto volontario indiretto, occorre non solo che l'atto sia previsto, ma che si sia obbligati ad impedirlo. (L'uomo che si getta in acqua per salvare un bambino che annega, può prevedere la sua propria morte, senza che si possa parlare di suicidio).

c) *Atto volontario puro e misto*. L'atto volontario è *misto o puro*, se comporta o no un'inclinazione contraria inefficace. Si può portare come esempio del tipo misto l'atto del capitano di vascello che affonda la sua nave per impedire che sia catturata dal nemico.

d) *Atto volontario attuale, virtuale, abituale*. L'atto volontario è attuale quando dipende dall'*influsso attuale* della volontà; è *virtuale*, se dipende dalla volontà in virtù d'un *atto posto anteriormente* e che continua ad influenzare in qualche modo l'attività del soggetto; è *abituale*, quando risulta da una *decisione presa e non ritrattata*.

147 - 3. IL PROCESSO PSICOLOGICO DELL'ATTO MORALE Quando si analizza l'atto umano (**III, 486**), se ne scopre la grande complessità, a causa dei numerosi elementi, conoscitivi e volitivi a un tempo, che lo condizionano e lo costituiscono (cfr. S. TOMMASO, I.a II.ae, q. 8-17). La tavola schematica qui annessa enumera nel loro ordine teorico *gli undici elementi del processo psicologico dell'atto libero* (Fig. 2).

ATTI DELL'INTELLIGENZA

I. Relativamente al fine.

- I. Idea di un bene amabile, di un fine desiderabile.
- II. Amore di compiacenza per questo bene, per questo fine.

II. Relativamente ai mezzi.

- V. Deliberazione istituita allo scopo di cercare i mezzi per raggiungere il fine voluto (*consilium*).
- VII. Giudizio che si ferma sul mezzo più idoneo (*judicium practicum*).

III. Relativamente all'esecuzione.

- IX. Decisione o comando dell'attuazione del mezzo (e conseguentemente dell'atto) (*imperium, praeceptum*).

* * *

ATTI DELLA VOLONTÀ

I. Relativamente al fine.

- III. *Giudizio* che valuta la possibilità di conquistare questo bene, di raggiungere questo fine.
- IV. *Volontà efficace* di tendere al conseguimento del fine.

II. Relativamente ai mezzi.

- VI. *Consenso* a questi diversi mezzi proposti dall'intelligenza (*consensus*).
- VIII. Scelta del mezzo giudicato il più idoneo (*electio*).

III. Relativamente all'esecuzione.

- X. *Volere che pone in esercizio* le facoltà d'esecuzione (*usus activus*).
- XI. Essendo stato posto in essere l'atto dall'una o dall'altra delle facoltà da cui dipende (*actus imperatus o usus passivus*) la volontà gode (*fruitio*) del possesso del bene desiderato o del conseguimento del fine.

§ 2. - I gradi di volontarietà

Abbiamo visto che l'atto umano, da una parte, suppone la conoscenza del fine come tale e, dall'altra parte, la libera scelta delle determinazioni della volontà; per conseguenza, ciò che sopprime o diminuisce l'una o l'altra delle due condizioni essenziali, sopprime o diminuisce proporzionalmente la volontarietà dell'atto. In quest'ordine di *ostacoli*, distinguiamo quelli *immediati* - quali il timore, la passione, l'ignoranza e la violenza - e quelli *remoti*, quali il temperamento e gli stati patologici.

A. OSTACOLI IMMEDIATI

148 - IL TIMORE - Il timore è il *turbamento interiore prodotto dalla minaccia d'un male imminente*. Investe direttamente la volontà per impedire o disturbare il suo movimento. Il timore può essere leggero o grave; *se leggero*,

diminuisce la libertà, ma non la sopprime; *se grave*, toglie l'uso della ragione, sopprimendo del tutto la libertà.

2. LA PASSIONE - In senso morale la passione è *concupiscenza* o attrazione verso un bene sensibile. Come il timore, la passione esercita la sua influenza direttamente sulla volontà, ma per attirarla. Per giudicarla dal punto di vista della volontarietà è bene distinguere una passione antecedente e una passione conseguente.

a) *La passione antecedente*. La passione che precede l'atto di volontà *accresce l'intensità della volontà, ma ne diminuisce la libertà*; la volontà è, infatti, aiutata nel suo atto dalla passione, ma a scapito della libertà.

b) *La passione conseguente*. La passione che segue l'atto di volontà *accresce ugualmente l'intensità della volontà, ma senza diminuire la libertà*; si aggiunge al movimento proprio della volontà, ma per effetto stesso della libertà.

Sarebbe sorprendente che una passione liberamente provocata, in precedenza consentita, diminuisse la volontarietà. Accade talvolta che una passione sviluppata liberamente divenga in seguito odiosa alla volontà; in questo caso si è prodotta una specie di *inversione*: la passione, che era conseguente in rapporto ai primi atti di volontà, è diventata antecedente in rapporto a quelli seguenti. E ciò serve a spiegare insieme la gravità di certi vizi inveterati e le scuse addotte per coprirne altri (cfr. S. TOMMASO, I.a II.ae, q. 6, a. 7; q. 77, a. 6 e 7).

149 - 3. L'IGNORANZA - L'ignoranza consiste nel *non avere quelle conoscenze che si dovrebbero possedere*. Essa ha valore e significato diverso se verte su uno stato *de iure* o *de facto* a seconda che vi sia ignoranza della legge stessa o della estensione della legge a quest'atto e a quello.

L'ignoranza è detta vincibile, quando può essere eliminata, ed *invincibile* nel caso contrario. La stessa ignoranza invincibile può essere *fisicamente* (o *materialmente*) *invincibile* - se non può essere assolutamente eliminata - e *moralmente invincibile*, quando potrebbe essere soppressa, ma a costo di sforzi che superano quello che le persone sagge sono solite fare in un simile caso. *L'ignoranza sopprime, dunque, o diminuisce la volontà libera nella misura in cui ci defrauda della conoscenza richiesta affinché la volontà possa esercitarsi. Da ciò derivano le varie conseguenze.*

a) *L'ignoranza invincibile*. L'ignoranza attualmente *invincibile sopprime la libertà* relativamente a ciò che è ignorato. Essa può tuttavia essere indirettamente volontaria e allora, in quanto tale, rende indirettamente volontari gli atti che ne procedono. E il caso del farmacista condotto a commettere un errore fatale (o, materialmente inevitabile) nella preparazione di un medicinale, a causa del disordine che, per pura negligenza, regna nel suo laboratorio.

b) *L'ignoranza vincibile*. L'ignoranza *vincibile rende l'atto indirettamente volontario*, nella misura in cui essa era moralmente vincibile. Quando l'ignoranza è effetto di una negligenza sistematica (*ignorantia affectata*), gli atti che

ne procedono sono *pienamente volontari* e comportano una completa responsabilità.

4. LA VIOLENZA - C'è violenza quando *un atto è imposto o impedito dal di fuori*. La violenza non può pertanto esercitarsi sugli atti elicitati della volontà, essenzialmente interiori e perciò inaccessibili alla violenza. La violenza può invece, investire gli atti esterni che servono ad eseguire l'atto di volontà (atti imperati), rendendoli *involontari nella misura della resistenza che la volontà oppone ad essi*. Si aggiungono spesso alle cause precedenti *l'abitudine e l'educazione*, le quali hanno senza dubbio un'efficacia considerevole sulla condotta, ma praticamente si riducono all'uno o all'altro degli impedimenti da noi analizzati, in quanto ingenerano l'ignoranza o le passioni.

B. OSTACOLI REMOTI

150 - Quando si parla di ostacoli *remoti* all'esercizio della volontà, non si vuol dire affatto che questi ostacoli sono più o meno sprovvisti di efficacia, perché in realtà si verifica piuttosto il contrario; ma si vuole soltanto notare che questi ostacoli, temperamento e stati patologici, hanno la funzione di *cause prime* e determinano quegli effetti diversi (passione, timore, ignoranza) ora studiati.

1. IL TEMPERAMENTO - Dalla Psicologia (**III, 567**) abbiamo appreso che il temperamento, o individualità fisica, esercita una influenza importante sulle nostre determinazioni. Tuttavia *il temperamento, in via ordinaria, non sopprime la libertà morale, la diminuisce in una misura più o meno grande per gli effetti che produce sull'intelligenza, che viene obnubilata, e sulla volontà, che viene inibita*. La «logica delle passioni», di cui si parlò in Psicologia (**III, 347**), non è, assai spesso, che l'espressione del determinismo del temperamento. Il quale, in certi casi, può manifestarsi anche con una violenza tale da produrre una specie di *delirio* o di *vertigine* che non lascia più campo alla volontà libera.

E importante però sottolineare che noi possiamo agire sul temperamento e sul carattere (**III, 572**), e che è nostro dovere lavorare a liberarci dai determinismi che ostacolano l'esercizio della libertà morale. E evidente che gli atti che procedono dal temperamento e dal carattere possono esser più o meno indirettamente volontari.

2. GLI STATI PATOLOGICI - Gli stati patologici hanno per base un temperamento patologico e si definiscono, in generale dal punto di vista psicologico, come un *automatismo mentale* (**III, 515-517**), *escludendo, in una misura variabile, secondo la loro natura e intensità, la libertà e la responsabilità*. Essi alterano la funzione intellettuale (demenza, ipnotismo, isterismo); turbano l'esercizio della volontà, paralizzando l'attività normale mediante inibizioni in-

terne (ossessioni, manie, malinconie, depressioni nervose, neurastenie), o, inversamente, a causa di una insufficienza delle funzioni d'inibizione e di controllo (abulia).

Art. II - L'atto umano in quanto morale

151 - Gli atti umani non si rivelano alla nostra coscienza soltanto come volontari e liberi, ma anche come *morali, caratterizzati cioè da una proprietà che li rende buoni o cattivi* e che specifica direttamente gli atti elicitati della volontà e indirettamente gli atti imperati. Questa proprietà degli atti umani è *oggettiva (o materiale)*, se qualifica in se stesso l'atto, il quale sarà oggettivamente buono o cattivo secondo la sua conformità o non conformità alla legge morale; è *soggettiva (o formale)*, se qualifica l'atto non più in se stesso, ma in quanto procede dalla volontà libera, e fa l'atto soggettivamente buono o cattivo secondo la rettitudine o il difetto di rettitudine della volontà.

§ 1 - La moralità oggettiva

152 - Nessuno ha mai negato la distinzione tra bene e male, ma più volte è stato contestato che vi sia qualche azione che in se stessa (o intrinsecamente) sia buona o cattiva. *Il bene e il male non sarebbero che dei punti di vista variabili e contingenti*, correlativi all'evoluzione dei costumi e delle iniziative della legge positiva.

Sappiamo che cosa pensare di questa opinione, avendo già dimostrato la realtà innegabile di un diritto naturale (**80-82**), e cioè di una norma in funzione della quale gli atti umani sono intrinsecamente buoni o cattivi, secondo che orientino o no verso il fine ultimo della natura. Evidentemente noi siamo in un *ordine essenzialmente oggettivo*, in virtù del quale possiamo dire, con San TOMMASO, che *si può parlare di bene e di male nel campo dell'agire, proprio nello stesso senso che si parla di bene e di male nelle cose* (117). Certe cose posseggono la pienezza dell'essere ad esse conveniente e sono dette buone; altre soffrono

qualche mancanza o difetto e sono dette cattive in proporzione delle loro deficienze. Così *nell'ordine dell'azione, un atto che non ha tutto l'essere che dovrebbe possedere è cattivo in proporzione di questa deficienza di essere*. È ancora da precisarsi, però, in che cosa consista per un atto umano il fatto di possedere o no l'essere che deve avere. Questo è il problema della natura e delle sorgenti della moralità oggettiva.

117) S. TOMMASO, I.a II.ae, q. 18, a. I: «De bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus».

A. NATURA DELLA MORALITÀ OGGETTIVA

153 - Chiederci in che cosa consista la natura oggettiva del bene e del male significa ricercare *quale sia la norma della moralità oggettiva*. S'è detto poc'anzi che questa norma, in generale, consiste, per un atto umano, nel possesso o no dell'essere che gli è dovuto: è chiaro che l'essere di cui parliamo non è una cosa, ma una *qualità*, e più precisamente una relazione, poiché appartiene all'essenza di ogni atto il tendere, direttamente o indirettamente, a un fine. *Il bene e il male, pertanto, si definiranno oggettivamente per la convenienza o la non convenienza di quest'atto col fine ultimo dell'uomo*. E poiché questa convenienza o sconvenienza deve essere conosciuta dalla ragione umana, essendo l'uomo un essere razionale e libero, *la norma immediata del bene e del male morale sta nell'accordo o nel disaccordo degli atti morali con la ragione umana*.

1. IL BENE E IL MALE INTRINSECO

a) *Atto e oggetto*. In materia di moralità oggettiva, atti e oggetti (o fini) sono una sola e medesima cosa, essendo *l'atto* - per definizione - *specificato oggettivamente dal suo fine*. Ciò deriva con evidenza da quanto or ora s'è detto: la moralità oggettiva dell'atto risiede fundamentalmente nella sua relazione col fine, e, per conseguenza, con l'oggetto, essendo il fine l'oggetto verso il quale si tende. Ammettere l'esistenza di una moralità oggettiva significa ammettere per ciò stesso che vi sono *oggetti in se stessi buoni o cattivi*.

Bisogna approfondire ancora più la verità di questa affermazione. Ontologicamente ogni essere è buono nella misura stessa in cui è essere (**IV, 206**): da questo punto di vista, un «essere intrinsecamente cattivo» è una contraddizione in termini e una nozione impensabile. *Un oggetto non potrà dunque essere qualificato buono o cattivo che in relazione all'appetito*, cioè, secondo che soddisfi o contrari un desiderio o un bisogno. A questo titolo, ogni oggetto di desiderio è buono, in quanto capace di soddisfare il desiderio stesso. *Dal punto di vista morale, che è specificato dal fine ultimo, un oggetto si dirà in sé buono o cattivo se è proporzionato o no al conseguimento del fine ultimo dell'uomo*. L'oggetto dovrà perciò essere giudicato non nella materialità ontologica, ma nel suo valore morale, costituito dalla conformità o difformità dell'atto (o dell'oggetto che lo specifica) col fine ultimo dell'uomo.

154 - b) *Il bene onesto*. Il bene oggettivamente onesto non si determinerà *immediatamente* in rapporto al fine ultimo, perché la moralità dell'atto non implica da parte della volontà un riferimento formale al fine ultimo. Sappiamo che il criterio del rapporto tra l'atto umano e il fine ultimo consiste nella convenienza o non convenienza dell'atto con la natura razionale dell'uomo, considerata nelle sue tendenze e nelle sue attitudini, così come nelle relazioni generali e personali che uniscono l'uomo a Dio e alle altre creature. *Sarà dunque questa convenienza, o proporzione, che definirà propriamente e immediatamente il bene onesto nella sua essenza oggettiva*.

Per lo stesso motivo, *la moralità oggettiva risulterà dagli oggetti prossimi, o fini immediati dell'azione, secondo che fini o oggetti prossimi siano o no dei beni onesti*, cioè in se stessi desiderabili e convenienti all'uomo (118).

2. LA RAGION PRATICA

155 - a) *Il dettame della retta ragione*. Dire che la moralità di un atto o di un oggetto (o fine) si determina in ragione della sua proporzione a ciò che conviene alla natura razionale dell'uomo, e per conseguenza alla legge naturale, significa dire che essa è l'oggetto di un giudizio e che alla ragione spetta giudicare. *Sarà dunque la ragione, in definitiva, la regola prossima della moralità oggettiva, in quanto atta a cogliere la qualità morale di ciascun atto*.

Questo giudizio è definito un *dettaglio della ragione*, cioè una *decisione* (giudizio pratico), la quale afferma ciò che bisogna fare o non fare in funzione di ciò che la ragione conosce come buono o cattivo (cioè conveniente o no alla natura, conforme o no alla legge naturale); esso è un *dettaglio della retta ragione*, quando il giudizio pratico della ragione è *effettivamente conforme alle esigenze della moralità oggettiva* (o della legge naturale).

Materialmente, il dettaglio della ragione è un sillogismo (che rimane spesso implicito), la cui premessa maggiore enuncia una legge generale (precetto della legge naturale o di una legge positiva che precisa o determina il diritto naturale); la minore enuncia la qualità dell'atto in questione, e la conclusione definisce che quest'atto dev'essere compiuto perché buono o evitato in quanto cattivo. Così, per esempio, come nel seguente sillogismo: «Bisogna rendere a ciascuno quello che gli è dovuto; questo libro appartiene a Pietro che me lo ha prestato; dunque, io devo restituirglielo». La conclusione esprime *l'ultimo giudizio pratico morale*, che comanda o proibisce l'azione in funzione del bene o del male e costituisce *la coscienza morale*, la quale è propriamente un atto e non una facoltà.

156 - b) *La ragione oggettiva*. KANT si è molto preoccupato di sottrarre alle fantastiche soggettive della ragione individuale il giudizio pratico della ragione, in modo da poterne sempre affermare l'universalità; volendo perseguire lo stesso scopo, quello cioè di assicurare la perfetta oggettività della ragion pratica, Augusto COMTE esclude ogni riferimento alla legge eterna, in cui il suo sistema ravvisa un prodotto della immaginazione. Nei sistemi in cui la ragione umana è gravata da un radicale soggettivismo (nominalismo, teoria delle forme *a priori*) è inevitabile che ci siano siffatte preoccupazioni, le quali invece non hanno alcun fondamento nel contesto della nostra dottrina, poiché per noi *la ragione è essenzialmente ordinata all'essere e, se è fedele alla sua legge,*

118) Cfr. S. TOMMASO, I.a IIae., q. 60, a. 1, ad III. um: «Moralia non habent speciem a fine ultimo, sed a finibus proximis»; I.a IIae, q. 8, a. 2: «Prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti».

si muove nell'oggettività (IV, 143). E inutile dire che noi parliamo in nome della ragione umana per quello che essa ha di universale, senza dimenticare né contestare il fatto dell'ignoranza e dell'errore. In altri termini, noi invochiamo la *ragione di diritto* e non la ragione di fatto.

Si potrebbe obiettare, invero, che il ricorso alla ragione oggettiva universale è un postulato gratuito; ma si può rispondere osservando che la ragione oggettiva, quale noi la intendiamo, da una parte è *espressione della natura razionale dell'uomo* su cui si basa l'oggettività, e, dall'altra parte, è una *partecipazione alla Ragione divina*; in quanto tale si fonda non sulle immaginazioni individuali che COMTE respinge, ma sulle essenze e le nature stesse delle cose, in quanto sussistono formalmente nel Pensiero di Dio. In tal modo si garantisce, e nella maniera più sicura, sia l'oggettività della ragione umana che l'oggettività del bene e del male morale.

B. ELEMENTI DELLA MORALITÀ OGGETTIVA

157 - 1. OGGETTO, INTENZIONE, CIRCOSTANZE - Gli elementi di cui consta la moralità oggettiva, in quanto possono essere in rapporto di conformità o no alla legge morale, sono: l'oggetto, le circostanze e il fine.

a) *L'oggetto.* Abbiamo fatto notare (**153**) che l'oggetto morale è ciò che l'atto produce direttamente per se stesso, in quanto ciò è conosciuto dalla ragione come conforme o no alla legge morale. In tal senso l'elemosina, per esempio, considerata nel suo aspetto formale di soccorso ad infelici, è una cosa moralmente buona.

Quest'oggetto è la sorgente prima della moralità. Infatti *come una cosa naturale è specificata dalla sua forma, così l'azione mutua la sua forma dall'oggetto, e il movimento dal suo termine.* Ecco perché l'atto umano trae la sua moralità innanzi tutto dal suo oggetto (considerato formalmente sotto l'aspetto di cosa conveniente) (cfr. S. TOMMASO, I.a II.ae, q. 18, a. 2).

b) *Le circostanze.* Per circostanze intendiamo l'insieme degli *elementi accidentali dell'atto*. Ne contiamo sette: in relazione alla condizione particolare del soggetto dell'atto (*quis*), alla natura dell'oggetto (*quid*), al luogo in cui si svolge l'azione (*ubi*), ai mezzi impiegati (*quibus auxiliis*), al fine secondario (*cur*), al comportamento interiore o esteriore dell'agente (*quomodo*), e infine al tempo e alla durata dell'atto (*quando*).

Le circostanze, *come tali*, essendo dei puri accidenti, non sono capaci di specificare un atto morale: ma le cose vanno diversamente quando la circostanza non è più un puro accidente, indipendente dall'intenzione dell'agente morale, ma diventa una condizione particolare (e talvolta principale) dell'oggetto medesimo, implicando *un'intenzione speciale dell'agente* sia in favore, sia contro l'ordine della ragione. In questo caso la circostanza ha valore di oggetto, *specifica fatto e può mutarne la natura*. La circostanza può essere aggravante (derubare un povero) o attenuante (rubare per nutrire dei fanciulli affamati).

c) *Il fine*. Il fine qui considerato non è quello immanente all'atto esteriore (*finis operis*), che si confonde con l'oggetto stesso, ma il fine a cui il soggetto tende interiormente mediante la sua intenzione (*finis operantis*). *Questo fine soggettivo o intenzione può essere differente dal fine oggettivo*: si può, ad esempio, fare l'elemosina con un fine diverso da quello di soccorrere i bisognosi (che è il fine oggettivo dell'elemosina, il solo capace di conferirle valore morale), per ostentazione. È necessario, pertanto, distinguere *un atto (o oggetto) interiore e un atto (o oggetto) esteriore, e osservare che il fine è propriamente l'oggetto dell'atto interiore, mentre l'atto esteriore ha per oggetto ciò appunto che costituisce la sua ragion d'essere*; e come un atto esteriore è specificato dall'oggetto sul quale si volge, così l'atto interiore sarà specificato dal suo proprio fine. Diremo dunque che *il valore morale degli atti umani deriva materialmente dall'oggetto dell'atto esteriore e formalmente dal fine o intenzione da cui essi procedono*.

Ben si vede qual è l'importanza dell'intenzione nella moralità. Il fine dell'agente (*finis operantis*) è nello stesso tempo la causa prima e il termine ultimo della sua azione.

L'intenzione abbraccia dunque tutto l'atto, poiché lo fa nascere e lo compie. D'altra parte, è in virtù dell'intenzione che l'atto diventa umano; se non ci fosse un'intenzione, ci potrebbero essere e l'oggetto e le circostanze, ma non ci sarebbe l'atto morale: la moralità dipende soprattutto dall'intenzione. È quello che si tocca con mano paragonando i due atti, quello interiore e quello esteriore, di cui si compongono gli atti umani (almeno quelli misti): l'atto interiore è interamente nella volontà e nell'intenzione, mentre l'atto esteriore è piuttosto nell'opera materiale, nei rapporti sensibili dell'agente con l'oggetto e le circostanze. È dunque l'intenzione che specifica l'atto interiore, il quale, a sua volta, conferisce la sua qualità morale all'atto esteriore e così *tutta la moralità da ultimo dipende dall'intenzione*.

159 - 2. L'ATTO CONCRETO - Da quanto si è detto prima consegue che un atto concreto non sarà moralmente buono se non è conforme in tutti i suoi elementi (oggetto, intenzione e circostanze) alla regola della moralità (*Bonum ex integra causa*): se uno solo dei suoi elementi è cattivo, l'atto stesso diventa moralmente cattivo (*Malum ex quocumque defectu*).

Si potrà giudicare ciò non coerente con l'affermato primato dell'intenzione; in realtà, dal momento in cui tutto l'atto è animato dall'*intenzione*, questa *non può restare buona se l'oggetto o le circostanze hanno qualcosa di essenzialmente cattivo*. L'intenzione guarda soprattutto allo scopo, ma non *può fare astrazione dai mezzi impiegati*: anch'essi sono infatti *voluti*, benché subordinatamente. Il fine non può sempre giustificarli: esso giustifica mezzi in se stessi differenti, ma non atti intrinsecamente cattivi. Non è mai permesso fare il male per conseguire il bene; questo è il senso dell'adagio: «il fine non giustifica i mezzi».

3. GLI ATTI INDIFFERENTI - Possono esserci atti moralmente indifferenti, cioè *senza qualità morale buona o cattiva*? Se consideriamo gli atti umani in astratto e perciò limitata-mente al loro oggetto, è evidente che *vi sono molti atti in se stessi indifferenti*, come camminare, leggere, scrivere, parlare, dormire, ecc. Ma le cose cambiano se ci mettiamo da *un punto di vista concreto*, perché in questo caso *ogni atto umano è accompagnato da circostanze determinate e, soprattutto, comandato da un'intenzione; e le une e l'altra lo qualificano necessariamente buono o cattivo, secondo che sia attualmente o virtualmente orientato verso il fine ultimo*, cioè praticamente compreso in un processo finalistico conforme alla regola morale (cfr. S. TOMMASO, I.a II.a., q. 18, a. 8 et 9).

§ 2 - La moralità soggettiva

160 - La moralità soggettiva specifica l'atto umano, proprio in quanto procede dalla *coscienza morale*; la quale, come regola immediata ed universale della condotta, determina, per ciascuno in particolare, la qualità morale dei suoi atti. Lo studio della moralità soggettiva è dunque propriamente quello della coscienza morale (119).

A. NATURA DELLA COSCIENZA MORALE

1. IL GIUDIZIO PRATICO - La coscienza morale non è una facoltà, ma un atto, e precisamente *un giudizio che pronunciamo sulla moralità dei nostri atti e per il quale decidiamo, in ultima istanza, ciò che bisogna fare o non fare (ultimo giudizio pratico) (III, 519)*.

La coscienza differisce dunque *dal senso morale* (o *sinderesi*), il quale è l'*habitus* dei primi principi della legge naturale; *dalla ragione pratica*, il cui ambito è molto più vasto e che è più facoltà che atto; e infine differisce *dalla coscienza psicologica*, la quale ci attesta i nostri stati interiori senza illuminare per nulla sui nostri doveri. La coscienza morale, invece, è tutta nel giudizio estimativo della nostra propria condotta; essa attesta che noi facciamo, abbiamo fatto o intendiamo fare bene o male in quella data circostanza, ci lega o ci scioglie, ci difende o ci accusa.

2. DIVISIONE DELLA COSCIENZA MORALE - La coscienza morale può essere *vera o erronea*, secondo che il suo giudizio sai conforme o contrario alla verità. Essa è *retta o cattiva*, secondo che giudichi coi propri lumi in uno schietto tendere al bene o, invece, si lasci dominare dalle passioni e da interessi egoistici più che dalla verità e dal bene. *La coscienza può essere retta senza*

119) Cfr. ROSMINI, *Antologia rosminiana*, I, pp. 518-540, Torino, 1955.

essere vera, senza essere cioè sufficientemente illuminata; l'errore, che in tal caso falsa il giudizio della coscienza, è involontario e più o meno invincibile. Se, infatti, l'errore fosse stato in qualche modo volontario, la coscienza cesserebbe perciò stesso di essere retta.

Si distingue ancora una coscienza *certa* ed una *coscienza probabile o dubbia*, a seconda che il suo giudizio sia certo, probabile o dubbio. Vi sono, in realtà, molti casi in cui la certezza diretta fa difetto, perché manchiamo di verità pratiche non meno, se non più, che di verità speculative.

Risulta da queste distinzioni che *la coscienza, per essere ragionevole e perfetta, deve essere retta ed illuminata (vera)*, ispirarsi cioè soltanto a buone intenzioni e giudicare conformemente alla verità.

B. REGOLE DELLA COSCIENZA

161 - 1. REGOLA DELLA COSCIENZA CERTA - Poiché la coscienza è la regola soggettiva immediata della moralità, *bisogna sempre agire con coscienza retta*, con buone intenzioni e con integrale buona fede; *non si deve, perciò, mai agire contro la coscienza, quando questa è certa, anche se di fatto erronea*; infatti anche colui che s'inganna in buona fede ha il dovere di adeguare la sua azione al suo giudizio.

Un atto materialmente cattivo, compiuto per obbedienza al giudizio di una coscienza erronea, ma certa della liceità dell'atto, non è una colpa morale, perché l'oggetto - ancorché materialmente cattivo - è stato amato e voluto come moralmente buono. Inversamente, un atto materialmente buono può costituire una colpa quando è compiuto contro il giudizio di una coscienza erronea, che lo considera cattivo.

2. LA COSCIENZA DUBBIA - Nel caso in cui la coscienza è incerta sulla qualità morale d'un atto, questo atto non è permesso, perché non è ragionevole agire moralmente a caso. Bisogna perciò *lavorare ad illuminare la coscienza* con ogni mezzo razionalmente possibile **(102)** e con esemplificazioni concrete, tanto più necessarie quanto più importante è l'oggetto a cui sono applicate.

Quando *il dubbio persiste*, e quando *bisogna agire* senza aver potuto prima consultare persone competenti e sagge, ci si deve *formare una coscienza*, si deve cioè pervenire almeno ad una *certezza indiretta e pratica*, in virtù della quale si prende la decisione più ragionevole, pronti a mutarla appena ci accorgiamo di esserci ingannati.

I moralisti distinguono *tre possibili comportamenti per la formazione della coscienza*. Gli uni giudicano che dinanzi ad un semplice precetto non moralmente certo ci si deve sentire liberi; basta allora prospettarsi una seria probabilità ed attenersi ad essa (*probabilismo*). Altri reputano che, anche nel dubbio, bisogna scegliere il partito più probabile (*probabiliorismo*). Il *tuziorismo*

sostiene, infine, che ci si deve attenere sempre al partito più sicuro, che è, praticamente, quello più favorevole alla legge.

Il primo sistema ci sembra il più vero: *se, infatti, v'è un dubbio che investe e l'esistenza della legge e la sua applicazione, la legge è come se non fosse promulgata ed è quindi come se non ci fosse*. Si è dunque liberi di agire in un senso o in un altro. In questo caso si applica il principio: *libertas possidet*.

Notiamo tuttavia che per usare di questa libertà, occorrerà un *motivo razionale*, perché nessun atto si giustifica per il solo fatto di non essere stato proibito: bisogna che ci sia anche un oggetto conforme al fine degli atti umani, e cioè al bene morale. Senza questo motivo razionale, si avrebbe quello che i moralisti chiamano *lassismo*, che è, in generale, un *abuso* della libertà.

Osserviamo pure che quando un atto può far correre seri pericoli, fisici o morali, al prossimo o a se stessi, la carità verso il prossimo o verso se stessi potrà esigere che vi si rinunci. In questo caso si applica il principio: *tutiora sunt sequenda*.

162 - 3. TEORIA E PRATICA - Vediamo ora in che senso può essere legittimo e in qual senso è erroneo opporre la teoria morale alla pratica. Più volte, infatti, si sente dire che un abisso incolmabile separa i principi della condotta morale e la realtà concreta della vita. Vi è in questa opinione assai comune un errore di diritto e un errore di fatto. *Ogni condotta, per dirsi morale, di diritto, deve essere razionale, e, per conseguenza, determinata da un giudizio della ragion pratica* conforme ai principi del dovere. Se, *di fatto*, i casi concreti sono complessi, mentre i principi, per definizione, sono generali e semplici, non ne segue che i principi non abbiano nulla a che vedere con la realtà dell'esperienza; si deve concludere solo che *molteplici principi distinti, relativi agli aspetti morali complessi di ciascun caso, possono entrare in giuoco simultaneamente*. Il compito della coscienza morale è allora quello di conformare la condotta al principio che essa giudica urgente e prevalente, in ragione del bene essenziale dell'individuo o del superiore interesse del bene comune della società. La decisione della coscienza, che talvolta sceglie la trasgressione di una legge morale per salvare una legge superiore, è dunque giusta e saggia soltanto nella misura in cui tale decisione si compie conformemente ai principi che regolano la condotta morale in simili casi.

163 - 4. VALORE DELLA COSCIENZA MORALE - Il problema del valore della *coscienza morale* è distinto da quello del valore del *senso morale*, di cui si è già parlato (77). Tuttavia la maggior parte dei moralisti confonde le due questioni, come il valore dell'ultimo giudizio pratico, che determina ciò che si deve o non si deve fare in un *determinato caso concreto*, potesse essere della stessa natura e dello stesso grado di quello dei giudizi che enunciano i *principi universali* del bene. Da ciò deriva il carattere confuso del problema del valore della coscienza, in cui le asserzioni possono essere vere e false secondo che si riferiscano alla coscienza o al senso morale.

In ciò che concerne il *senso morale*, noi abbiamo visto che è *realmente infallibile solo per i primissimi principi dell'ordine morale*, e che è sempre più soggetto all'ignoranza e all'errore a misura che discende dai precetti secondari della legge alle applicazioni e conclusioni remote. *La scienza morale* propriamente detta, *non può avere la sicurezza relativa del senso morale, poiché essa investe casi concreti e singoli, che esigono spesso un difficile discernimento*. Le inevitabili esitazioni della coscienza bastano a segnarne i limiti. L'esperienza mostra, inoltre, che la coscienza, fallibile perché non sempre sufficientemente illuminata, è anche *fallibile per difetto di rettitudine morale*. Tuttavia, *la coscienza non si inganna sempre*. Quando è erronea, può essere rettificata con la riflessione, lo studio o i consigli di persone prudenti. La coscienza si perfeziona soprattutto attraverso la pratica del bene per cui giunge (senza essere mai infallibile) a funzionare rettamente, con una sorta di spontaneità, che è il segno proprio della virtù della prudenza.

Queste osservazioni ci mettono in grado di vedere quello che vi è di eccessivo e di unilaterale sia nello *scetticismo* di un MONTAIGNE circa il valore della coscienza morale, sia nelle *tesi istintivistiche* di J. J. ROUSSEAU (120), di T. REID, di F. HUTCHESON, di A. SMITH, che attribuiscono alla coscienza - senza precisare se si tratta di senso morale o di coscienza morale - una infallibilità che in realtà le appartiene soltanto in relazione al principio primo della moralità e ai suoi derivati immediati.

Art. III - Proprietà degli atti morali

164 - Gli atti umani, per il fatto che sono volontari, e nella misura in cui lo sono, determinano nel soggetto che li pone la *responsabilità* e il *merito* e producono quelle qualità o abiti che si chiamano *virtù* e *vizi*.

§ 1 - La responsabilità

A. CONCETTO

1. IMPUTABILITÀ E RESPONSABILITÀ - Queste due nozioni sono correlative, ma la prima è una proprietà dell'atto, mentre la seconda è una proprietà dell'agente morale. Si dice, infatti, che *l'atto è imputabile ad un soggetto, quando gli deve essere attribuito come a suo autore, e che la responsabilità*

120) Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Émile*, in *Oeuvres complètes de R.*, 13 voll., Parigi, 1910, I. IV: «Coscienza! istinto divino, immortale e voce celeste; guida sicura di un essere ignorante e limitato, ma intelligente e libero; giudice indefettibile del bene e del male che rendi l'uomo simile a Dio, tu fai l'eccellenza della sua natura, e la moralità delle sue azioni; senza te non sento in me nulla che mi elevi al di sopra delle bestie, se non il triste privilegio di smarrirmi di errore in errore per mezzo di un intelletto senza regole e di una ragione senza principio».

è quell'attributo in virtù del quale l'essere libero deve «rispondere», render conto, dei suoi atti dinanzi a colui dal quale dipende.

È chiaro che il fondamento dell'imputabilità e della responsabilità è la *libertà*: un atto non è imputabile se non è posto liberamente, e un soggetto non è responsabile se l'atto compiuto non è veramente imputabile.

165 - 2. DIVERSE FORME DI RESPONSABILITÀ - Distinguiamo diverse specie di responsabilità: la responsabilità morale e la responsabilità civile, alle quali comunemente si aggiunge anche la responsabilità sociale.

a) La *responsabilità morale*. Essendo la responsabilità un obbligo a rispondere dei propri atti dinanzi a colui dal quale si dipende, è dunque *dinanzi a Dio, e a Dio solo, che si è moralmente responsabili*, perché Dio è il legislatore supremo dell'ordine morale. Questa responsabilità si esprime nella e dalla *coscienza*, che approva o biasima la condotta, secondo che essa sia moralmente buona o cattiva. Come nel senso morale ravvisiamo la voce di Dio, in quanto legislatore supremo, così nella coscienza la scopriamo quale voce di Dio, sovrano e incorruttibile giudice del bene e del male.

Per quanto riguarda *l'estensione della responsabilità morale*, si deve dire che essa, in un soggetto, va ben al di là del *compimento* o dell'*omissione di un atto obbligatorio*, riguardando anche gli effetti che possono risaltarne e gli *atti altrui* nella misura in cui sono imputabili al soggetto stesso. È evidente, infatti, che le *conseguenze* d'un atto o dell'*omissione* d'un atto devono essere dette volontarie nella loro causa, se sono state *previste* come tali da doversi verificare (145). Senza questa previsione, le conseguenze non sarebbero né volontarie né imputabili. In ciò che concerne gli *atti altrui*, possiamo esserne responsabili nella misura in cui si è data ad essi una *cooperazione* fisica o morale.

I teologi si sono sforzati di *precisare le condizioni dell'imputabilità dell'atto volontario indiretto*; queste condizioni si possono riassumere in due principi. *In primo luogo*, un effetto cattivo, voluto non in se stesso, ma a titolo di conseguenza dell'atto posto (*volontario in causa*), è moralmente imputabile quando pone in atto insieme le seguenti tre condizioni: l'agente abbia previsto almeno confusamente la conseguenza cattiva, sia stato in grado d'impedire a se stesso di porne la causa, sia stato in dovere di impedirne la conseguenza. *In secondo luogo*, è permesso compiere un atto in sé buono o indifferente, da cui devono risultare, immediatamente e a pari titolo, due effetti, l'uno dei quali cattivo e l'altro buono, provato però che vi sia *una ragione proporzionalmente grave* di compiere l'atto in questione e che *il fine dell'agente sia onesto*. La reale difficoltà sta nel sapere quando c'è veramente una «ragione proporzionalmente grave»: compito da assolvere per mezzo di un giudizio valutativo dell'insieme delle circostanze; e poiché un tal giudizio è assai difficile formulare, sarà bene ricorrere al consiglio di persone prudenti.

b) *La responsabilità civile*. Questa responsabilità (chiamata anche *legale*) consiste nel *rispondere dei propri atti davanti al giudice umano*. Essa non ha per oggetto gli atti interiori né le intenzioni, di cui Dio solo è capace di giudica-

re, perché egli solo ha il potere di conoscerli. Essa *riguarda solo gli atti esterni*, compiuti o ancora in corso di esecuzione. La responsabilità si determina civilmente *in funzione delle leggi positive umane, e non (direttamente, almeno) in funzione della legge morale*: molti atti, infatti, sono proibiti dalla legge morale, ma non danno luogo ad alcuna responsabilità civile.

c) *La responsabilità sociale*. Questa specie di responsabilità è relativa alle società di cui siamo membri, per natura o per scelta: noi infatti, siamo chiamati a rispondere della nostra condotta dinanzi al capo famiglia o dinanzi all'autorità incaricata di provvedere al bene comune.

Più comunemente ci si serve della parola *solidarietà* per designare questo genere di responsabilità che, in realtà non costituisce una specie distinta ma *si ricollega sia alla responsabilità morale* - in quanto siamo obbligati dalla legge naturale a rispettare le leggi della società civile e a promuovere nel modo migliore il bene comune - *sia alla responsabilità civile*, in quanto i doveri e i diritti delle persone, quali membri di diverse società (famiglia, comune, Stato, ecc.), sono definiti dalle leggi civili.

B. COLPA E PECCATO

166 - 1. CONCETTO - La responsabilità trae con sé *la colpa o il peccato, quando l'atto è contrario alla legge morale e al dettame della coscienza retta*. Colpa e peccato materialmente designano una sola e medesima cosa, ma l'idea di colpa è piuttosto relativa alla violazione dell'ordine, quale ce lo rivela la ragion pratica, mentre l'idea di peccato si riferisce più espressamente alla trasgressione di quello stesso ordine in quanto voluto da Dio (121).

Con ciò non si nega che possa esserci peccato propriamente detto nel trasgredire una legge positiva umana; si vuol solamente sottolineare che *la ragione formale del peccato sta nell' opposizione di un atto alla legge di Dio* e che, per conseguenza, la violazione della legge umana è un peccato quando implica la violazione della legge divina. Il peccato, nella sua nozione più generale, è dunque un *disordine, per cui un essere ragionevole si allontana da Dio, fine ultimo assoluto*.

2. IL PECCATO GRAVE - Vi sono dei *gradi* nella colpa e nel peccato, secondo che l'uomo si svia o dall' ordine della ragione o dal suo fine ultimo, che è Dio. Da questo punto di vista, si dirà, in generale, che *il peccato grave è quello per il quale l'uomo si allontana in modo radicale dal suo fine*. Ma per esser ciò possibile, bisogna che la materia sia grave, e cioè che la legge violata

121) Cfr. S. TOMMASO, I.a II.ae., q. 71, a. 6, ad 2um: «A theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum, a philosopho morali secundum quod contrariatur rationi».

sia relativa ad un precetto essenziale della legge morale, e che ci sia il pieno consenso della volontà.

Le espressioni di *peccato mortale* e di *peccato veniale* appartengono propriamente alla teologia e si riferiscono agli effetti del peccato nello stato soprannaturale, che è, di fatto, quello dell'umanità. Il peccato grave è chiamato *mortale* perché porta con sé la perdita della grazia, la qual perdita è una specie d'i morte nell'ordine soprannaturale.

§ 2 - Il merito

A. CONCETTO

167 - 1. DEFINIZIONE - In *senso astratto*, il merito è la *proprietà dell'atto umano in virtù del quale il soggetto morale ha diritto ad una ricompensa, se l'atto è buono, o a un castigo, se l'atto è cattivo. In concreto*, il merito è *l'atto umano stesso, in quanto torna a vantaggio di un'altra persona*.

Si dice spesso che il merito consiste nell'accrescimento del valore morale, risultante dagli atti compiuti da un soggetto; ma l'accrescimento del valore morale, a parlare con precisione, è piuttosto un *effetto del merito*, inteso come un diritto alla ricompensa o al castigo. Questo diritto accresce o diminuisce moralmente il soggetto.

Il concetto di merito implica che *l'atto meritorio è tale in ragione del fatto che è utile o onorevole per un altro*. Per cogliere questo aspetto essenziale del merito, basta considerare che ogni atto umano, per il fatto stesso di essere umano, è meritorio o biasimevole, cioè - a profitto o a svantaggio di colui che lo compie - una specie di diritto e di credito o, al contrario, una specie di debito. In verità, *ogni atto umano è imputabile a chi lo compie ed è a vantaggio o a svantaggio di qualche altra persona*. Ciò è evidente per quegli atti umani che contribuiscono al benessere e alla prosperità della famiglia e della società; ma è non meno vero per gli atti più intimi che sembrano avere un carattere del tutto personale: anch'essi contribuiscono in qualche maniera al bene o al male della società, perché la perfezione di tutti è la risultante della perfezione di ciascuno. Tuttavia il merito e il demerito sono ancor più incontestabili se rapportiamo gli atti umani a Dio, che l'uomo può onorare o offendere (per quanto è in suo potere). Di qui un merito e un debito, che s'impongono anche nell'ordine puramente naturale, perché Dio, sovrano giudice e legislatore supremo, renderà a ciascuno secondo le sue opere (**IV, 378**).

2. DIVISIONE - Si distingue il merito di giustizia dal merito di convenienza. Il *merito di giustizia* o merito propriamente detto (*de condigno*) è un *debito di giustizia*. Vi è un merito di giustizia in senso stretto e in senso lato: l'operaio, per esempio, ha strettamente diritto al suo salario: ma i figli hanno un diritto soltanto in senso lato a ereditare dal padre, che, per gravi ragioni, può anche privarli dell'eredità. Il *merito di pura convenienza* (*de congruo*), al con-

trario, non crea un diritto propriamente detto, ma *nasce da una situazione in cui la ricompensa, senza esser dovuta, è però conveniente*; si dirà, per esempio, che è conveniente che il povero, il quale ha reso al ricco un servizio, anche piccolo, ne riceva una larga remunerazione.

168 - 3. CONDIZIONI - Perché si abbia il *merito di giustizia*, bisogna che si attuino le *seguenti condizioni*. L'atto, da una parte, dev'essere *moralmente buono* e compiuto liberamente; dall'altra parte, deve procurare a colui che premia un *vantaggio*, sul quale si fonda il debito che egli deve pagare secondo giustizia. E così che, con la nostra perfezione morale, noi contribuiamo alla gloria di Dio, fine di tutta la creazione (49). Il merito, inoltre, suppone un *impegno*, implicito o esplicito, da parte di colui che ricompensa. Nello stato di pura natura, la promessa divina di ricompensare il compimento del dovere sarebbe chiaramente implicata nella tendenza essenziale dell'uomo alla felicità perfetta; nello stato di soprannatura, l'uomo ha ricevuto la promessa di una ricompensa soprannaturale, di vedere Dio faccia a faccia, com'Egli vede se stesso, di gioire della felicità ch'è propria di Dio: per ottenere questa ricompensa si esige che gli atti siano compiuti sotto l'influenza della grazia e soprannaturalmente meritori.

4. I GRADI DEL MERITO - Il merito è *proporzionale alla bontà dell'atto*, definita in funzione dei suoi tre elementi (oggetto, circostanze e intenzione), *e alla perfezione dell'agente*.

Di solito, si pensa che la *difficoltà* più o meno grande dell'atto aumenti il merito; ma quest'asserzione, per essere esatta, dev'essere precisata. La difficoltà dell'atto può provenire sia dall'*imperfezione morale dell'agente*, sia dalla *grandezza dell'azione*. Nel primo caso, la difficoltà non aumenterebbe il merito, avendo la sua causa in una *insufficienza del soggetto*; altrimenti si sarebbe costretti ad accettare la conseguenza paradossale (che talvolta si sente enunciare) che la virtù, ossia l'abitudine al bene, diminuirebbe il merito col rendere più facile e spontanea l'obbedienza al dovere. Nel secondo caso, la difficoltà *accrebbe realmente il merito*, in virtù della proporzione in cui esso deve trovarsi con l'oggetto e le circostanze dell'attività morale.

B. LA SANZIONE

169 - La sanzione è ciò che corrisponde al merito o al demerito, *l'insieme delle ricompense o dei castighi connessi all'osservanza o alla violazione della legge morale*. Essa deve essere distinta sia dal semplice favore - che può essere gratuito, cioè non meritato, o fondato su un merito di pura convenienza, - sia dal salario o stipendio che sono in rapporto all'affetto materiale dell'attività e sono di per sé indifferenti alla qualità morale di questa attività (122).

1. NATURA DELLA SANZIONE - Comprenderemo la natura della sanzione, formandoci una giusta idea della sua necessità e finalità propria.

a) *Necessità della sanzione.* Ogni legge deve avere una sanzione, senza la quale sarebbe illusoria; per questo non v'è una sola legge umana che non obblighi sotto pena di qualche privazione più o meno grave. Il colpevole può essere colpito nei suoi beni, nell'onore, nella libertà e persino nella vita.

Ma vi è sempre una sanzione anche per la legge naturale? Si può rispondere affermativamente, se si considera la sapienza e la giustizia di Dio, legislatore supremo dell'ordine morale. E in verità, *è proprio di un legislatore prudente e saggio favorire l'osservanza della legge che impone e perciò congiungere formalmente all'osservanza un merito e alla violazione della legge un demerito.* Senza questa sanzione, l'osservanza e la violazione della legge avrebbero gli stessi effetti; la qual cosa sarebbe contraria alla regola della giustizia, per cui ognuno dev'essere trattato secondo le sue opere. Fare il bene e fare il male diverrebbe indifferente.

b) *Finalità della sanzione.* La legge morale definisce i mezzi con i quali l'uomo deve orientarsi verso il suo fine ultimo, in funzione del quale sarà più facile cogliere il valore della sanzione morale mirante a *procurare l'attuazione o il ripristino dell'ordine*, di cui la legge è l'espressione ideale. Così intesi, né la ricompensa né il castigo sopraggiungono all'attività morale dal di fuori: un antropomorfismo giuridico di tal genere qui non deve trovare applicazione. *La ricompensa e la pena sono il frutto naturale sia della libera fedeltà alla legge morale, sia della ferita che il peccatore ha inflitto a se stesso con la libera defezione del suo volere.* Esse sono, in certo modo, l'espressione e lo svolgimento stessi dell'attività morale retta o perversa.

Sotto questo aspetto la sanzione è: *rimuneratrice*, quando assicura il conseguimento del fine ultimo; *vendicativa*, quando impone un castigo proporzionato alla gravità della colpa (la sua forma assoluta è lo scacco definitivo dell'uomo nell'attuare il suo ultimo fine); *medicinale*, se previene la violazione della legge con la minaccia o se serve a far emendare il colpevole. In quest'ultimo caso, la sanzione ha un carattere provvisorio e relativo; è più un ausilio alla legge morale, che non una sanzione vera e propria.

170 - 2. MORALITÀ DELLA SANZIONE -. Gli STOICI hanno sostenuto che la sanzione, nell'ordine morale, consegue l'effetto di viziare a fondo la pratica del dovere, sostituendo il motivo dell'interesse alla pura intenzione di obbedire alla legge per rispetto della legge. Abbiamo visto che KANT fa sua questa dottrina e pretende che *la sanzione consegua solo il risultato di fare del dovere un imperativo ipotetico*, un mezzo al servizio di fini soggettivi (35).

122) Cfr. S. TOMMASO, I.a II.ae, q. 57, a. 1: «Ad artem non requiritur quod artifex bene operetur, sed quod bonum opus faciat».

L'errore di queste opinioni sta nel considerare la sanzione come una conseguenza arbitraria degli atti morali, imposta dal di fuori dalla volontà del legislatore. *La sanzione morale è, invece, un elemento intrinseco e costitutivo dell'ordine da cui non può essere separato.* La felicità è legata al bene e il bene alla felicità, essendo l'uno e l'altra aspetti di una sola e identica realtà. Si può ben dire, in questo caso, che la pratica del bene è interessata, ma di un interesse che è tutt'uno con la forma stessa della moralità, la quale fa sì che il bene diventi il nostro bene: *il vero interesse sta nel non avere nessun altro interesse all'infuori del bene*, essendo la felicità relativa alla perfezione del bene.

171 - 3. LA SANZIONE PERFETTA - I moralisti che hanno contestato il valore morale della sanzione hanno, in generale, preso di mira le sanzioni esteriori al dovere. Gli stessi ammettono però che l'obbedienza alla legge morale trova la sua sanzione sia nelle conseguenze naturali dei nostri atti, e cioè nella gioia e nella pace della coscienza, sia, al contrario, nella infelicità della coscienza. Tutta la questione sta nel sapere se le conseguenze naturali dei nostri atti o la soddisfazione intima della coscienza rispondano alle esigenze di una sanzione perfetta.

Occorre, infatti, che la sanzione sia: *universale*, investa cioè tutti gli atti morali, buoni o cattivi, interiori o esteriori; *proporzionata* alla qualità morale dell'atto; ed infine *efficace*, ossia capace di assicurare il rispetto della legge. È facile vedere che nessuna sanzione terrena, neppure quella della coscienza, risponde a queste tre esigenze.

a) *Le sanzioni esteriori.* Nessun moralista ha mai sognato di sostenere che la condotta morale possa trovare una sanzione adeguata nelle ricompense o nei castighi dati dai tribunali (*sanzione legale*) o dalla società (*sanzioni sociali*). Le une e gli altri non riguardano che gli atti esteriori, anzi una parte infima di questi, colti nella loro pura materialità, e non nel loro autentico valore morale ed anche in modo talvolta ingiusto.

Più spesso si ricorre alle *sanzioni naturali, fisiologiche e materiali*. Il vizio, si dice, trae con sé la decadenza fisica, la rovina e la infelicità delle famiglie. È troppo facile rispondere che se questi sono gli effetti normali di un vizio perseverante e grave, una salute florida può ben accompagnarsi a vizi coltivati con discrezione e, se così si può dire, saggiamente misurati. Quanto poi ai favori della fortuna, essi vanno di frequente a quelli che sanno unire all'assenza di scrupoli una notevole abilità corrispondente. D'altra parte, la virtù non richiede necessariamente né la salute né la fortuna: anzi, in molti casi, conduce a sacrificare i beni del corpo e i beni materiali. Le sanzioni naturali sono dunque ben lontane dal rispondere a ciò che l'idea di sanzione morale esige.

b) *La sanzione interiore.* Di tutte le sanzioni terrene, quella della coscienza è la più alta e la più bella, perché *non v'è gioia che possa essere paragonata a quella d'una buona coscienza*. Tuttavia questa sanzione rimane ancora insufficiente ad attuare l'ordine assoluto; noi sappiamo, infatti, che gli errori e le ignoranze della coscienza e i limiti del suo discernimento le impediscono di

essere un giudice perfettamente preciso e integro. Per questo *le anime delicate non sono mai soddisfatte di se stesse*, né pienamente sicure del valore morale della loro attività. Inversamente, *i rimproveri della coscienza diminuiscono in ragione della malizia che dovrebbero punire*: i cattivi finiscono per godere della pace relativa che apporta loro l'abitudine al male.

c) *La sanzione dell'altra vita*. Dobbiamo concludere che *il bene e il male morale non trovano in questa vita una sanzione adeguata*. Ritroviamo così, per un'altra via, una verità già stabilita nello studio dei fine ultimo, là dove si è dimostrato che il fine ultimo non può essere raggiunto qui nella sua perfezione (48). Servendoci di considerazioni distinte perveniamo ad un'identica conclusione e ciò prova ancora che, nell'ordine morale, *la sanzione e il fine ultimo sono tutt'uno*. L'uno e l'altro punto di vista ci rinviano al di là di questa vita, in un mondo in cui l'infelicità sarà unita al male morale e la felicità riconciliata col bene.

§ 3 - La virtù e il Vizio

172 - La volontà libera è il principio essenziale degli atti umani. L'elemento della volontari età come s'è visto è spesso rafforzato o diminuito dal giuoco delle disposizioni morali che si sovrappongono alla volontà e pesano sulla scelta che essa opera. Queste disposizioni sono di due specie: le passioni e gli «abiti». Abbiamo già studiato in Psicologia (III, 344-349) le *passioni* e ne abbiamo mostrati gli effetti sulla volontà. Dal punto di vista psicologico le passioni sono considerate piuttosto come inclinazioni predominanti o stati, mentre qui le consideriamo quali *movimenti più o meno forti dell'appetito sensibile, aventi un loro peso sulla decisione della volontà e sul giudizio della coscienza*. Sotto questo aspetto, il giudizio morale sulle passioni è stato dato quando abbiamo studiato i gradi di volontarietà (148), ed è inutile qui ripeterlo.

Gli *abiti* corrispondono contemporaneamente alla passione, intesa nel senso di inclinazione più o meno stabile, e alla abitudine. In Metafisica (IV, 240-241) abbiamo visto che gli abiti operativi si situano tra le facoltà e i loro atti, come determinazioni particolari che procurano alle diverse facoltà una facilità più o meno grande a produrre le loro operazioni. Ora studieremo gli abiti in quanto costituiscono delle *disposizioni morali* o, per servire di termini ormai consacrati, delle *virtù* e dei *vizi* (123).

A. NATURA DELLA VIRTÙ E DEL VIZIO

1. GLI ABITI PRATICI - Abbiamo altre volte distinto gli abiti entitativi, che hanno per soggetto immediato la sostanza stessa d'un essere, e gli abiti

123) Cfr. L. LAVELLE, *Les Puissances du moi*, Parigi, 1948, pp. 196-227

operativi, che si manifestano attraverso una inclinazione. Gli *abiti operativi* si suddividono in abiti *speculativi* (intuizione dei primi principi, scienza e saggezza) e abiti *pratici*, che sono cioè in rapporto all'azione. La nostra ricerca riguarda gli abiti pratici, tra i quali l'uno (*la prudenza*) riguarda l'intelligenza, e gli altri (*virtù e vizi*) la volontà. Tuttavia, dal momento che la prudenza implica nella volontà l'amore del bene e la retta intenzione, la si pone nel novero delle virtù morali

2. LE VIRTÙ MORALI

a) *Definizione*. La radice della parola virtù, da *vir* (*vis*), sottolinea l'idea di *fortezza* e, a questo titolo, qualifica, in generale l'energia della volontà e designa *una buona qualità dello spirito che fa retta la vita e di cui non si può fare un cattivo uso* (cfr. San TOMMASO, I.a II.ae, q. 55, a. 4). Il vizio, che è il contrario della virtù, si definirà dunque mediante un difetto di energia e consisterà in *una cattiva qualità dello spirito, che fa vivere male e di cui non si può fare un buon uso*. Il riferimento al buono o cattivo uso serve a distinguere la virtù e il vizio dalla passione, che può essere tanto buona quanto cattiva.

Le virtù, considerate specialmente *dal punto di vista morale*, si definiscono *come disposizioni stabili a ben agire, acquisite alla luce della ragione e aventi per soggetto immediato la volontà*.

b) *Origine*. La definizione delle virtù morali ne precisa l'origine naturale. Innanzi tutto, esse sono *acquisite*, e non innate, se non nel senso che preesistono in potenza nella ragion pratica, come gli abiti speculativi (intuizione dei principi) preesistono nella virtù dell'intelletto-agente (**III, 483**). Le virtù sono acquisite *alla luce della ragione*, nel senso che hanno la loro prima fonte nell'intelligenza dell'ordine morale e delle sue condizioni assolute. Infine va ricordato che, risultando da atti volontari, *le virtù riguardano immediatamente la volontà*, la quale, col moltiplicare le medesime determinazioni, fortifica se stessa e acquista una particolare potenza d'azione.

173 - c) *La legge dell'ascesi*. La virtù deriva, dunque, sia dalla *rettitudine della ragione* che dall'*esercizio* (cfr. ARISTOTELE, *Eth. ad Nicom.*, 1. II, cap. I). Senza dubbio un solo abito basta a creare un inizio di virtù abbozzata, che non avrà stabilità né meriterà autenticamente il nome di virtù se non come effetto di una pratica prolungata (**III, 71**). Quando una virtù o un vizio ci sembrano interamente formati fin dal primo atto, ciò è possibile perché erano, per così dire, *preformati* da atti di virtù o di vizi connessi o da certe disposizioni ereditarie. Di solito *le virtù dell'ordine naturale sono il frutto della buona volontà, congiunta ad una pratica perseverante*. Si diventa prudenti, a forza di intendere e di meditare i consigli altrui e di esercitare il proprio giudizio; si diventa coraggiosi, prendendo familiarità col pericolo; padroni dei propri sensi, sottomettendoli ad una lunga disciplina. La legge della virtù è quella di tutte le abitudini: essa impone un'*ascesi* (esercizio).

La virtù è *essenzialmente personale*. Non è un'eredità, non risulta necessariamente dalle circostanze, dall'educazione, dall'ambiente. *L'eredità* non può

causare la virtù, ma solamente delle *predisposizioni*, che non ingenerano infallibilmente né la virtù, né il vizio. Succede delle predisposizioni morali quello che accade per le predisposizioni intellettuali, che si possono ereditare senza per questo ereditare né la scienza né l'arte. Il fatto che vi siano delle famiglie di artisti e di pensatori prova soltanto che certe felici attitudini sono ereditarie in quelle famiglie in cui sono assiduamente coltivate dall'educazione. Allo stesso modo, le predisposizioni morali non divengono vizi o virtù che nella misura in cui sono favorite dall'esempio, dall'educazione e soprattutto dalla volontà personale. È opportuno rilevare che *le virtù sono più personali che non i talenti speculativi e artistici*: così le predisposizioni morali che si recano con sé alla nascita possono fallire molto più presto e più facilmente delle predisposizioni intellettuali o artistiche. La virtù è sempre il prezzo dello sforzo, della buona volontà e dell'esercizio perseverante.

174 - d) *Finalità delle virtù morali*. Che le virtù siano necessarie è facile convincersene se consideriamo quanto numerosi, incessanti e multiformi sono i doveri che incombono all'uomo, il quale deve astenersi da ogni male e fare il bene con tutte le sue forze, vincere o guidare le sue passioni, trovare la giusta misura in ogni circostanza e conformarsi a molteplici prescrizioni, regole e convenienze, che non è permesso trasgredire o disprezzare. *Solo in grazia delle virtù, cioè dell'abitudine al bene sotto tutte le sue forme, l'uomo sarà capace di assolvere i suoi doveri*; solo le virtù gli permetteranno di fare il bene con costanza, prontezza e diletto, i quali sono frutti dell'abitudine in generale (**III, 75**).

Questi sono i tre aspetti della finalità delle virtù morali, le quali determinano e fissano le inclinazioni e le attrattive, assicurano la *costanza della condotta virtuosa*, facilitano l'azione sopprimendo una folla di esitazioni e di atti intermedi divenuti inutili e producono così la *prontezza a fare il bene e a fuggire il male*. Infine, esse divengono una seconda natura e così, come la natura stessa, *rendono piacevoli tutti gli atti di cui sono il principio* (124).

B. TEORIE DELLA VIRTÙ

175 - La virtù non si definisce adeguatamente, come s'è visto, che in rapporto alla ragione, da cui procede, e alla volontà, nella quale essa si forma e risiede. Si è tuttavia provato a ridurla sia alla scienza e alla ragione (teorie intellettualistiche), sia alla volontà (teorie volontaristiche). Discuteremo ora brevemente le une e le altre teorie (125).

124) Cfr. S. TOMMASO, *De virtutibus in communi*, a. I: «Habitibus virtutum ad tria indigemus. Primo, ut sit uniformitas in operatione... Secundo, ut operatio perfecta in promptu habeatur... Tertio ut delectabiliter perfecta operatio compleatur».

125) Cfr. V. JANKÉLEVITCH, *Traité des vertus*, Parigi, 1947.

1. TEORIE INTELETTUALISTICHE - Le principali teorie intellettualistiche sono quelle di SOCRATE-PLATONE, degli STOICI e di CARTESIO.

a) *La virtù-scienza*. La concezione che opera la riduzione della virtù a scienza è stata proposta da SOCRATE e ripresa da PLATONE. Essa si riassume nella celebre formula: «nessuno è cattivo volontariamente» o «si commette il male solo per ignoranza» (126). SOCRATE fondava questa dottrina su un'analisi con cui voleva dimostrare che *la virtù, quale che sia l'aspetto dal quale la si consideri, si identifica con la scienza*. La virtù è necessariamente scienza della felicità; noi, infatti, ricerchiamo la virtù solo quando sappiamo che essa apporta la gioia e la perfezione, cioè la felicità. La virtù è scienza, in quanto è impossibile dimostrare che essa produce la felicità, se non giungiamo a definirla: occorre, in realtà, definire il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, ciò che è utile e ciò che è dannoso, ecc. La virtù è scienza anche perché non si può conoscere che cosa sono l'utile, il bene o la felicità senza avere la scienza di sé, cioè senza conoscere la natura dell'uomo e i fini di questa natura. La virtù è scienza, in quanto non possiamo praticarla senza possedere la scienza dei doveri. E da ultimo, la virtù è scienza, perché è impossibile eccellere in essa se non possediamo la scienza della pratica, la quale suppone un lungo tirocinio e un esercizio perseverante che perfeziona la virtù stessa. Ne consegue che scienza e virtù si identificano e che non v'è dunque virtù senza scienza e scienza senza virtù (dr. SENOFONTE, *Memorabilia Socr.*, Berlino, 1955, l. IV) (127).

SOCRATE insiste giustamente su tutto quello che la virtù deve ai lumi della ragione; ma *l'errore dell'intellettualismo etico sta nel misconoscere l'aspetto essenziale della virtù, che è quello di essere un abito della volontà*. L'esperienza ci attesta come non sia per nulla sufficiente conoscere ciò che è buono e cattivo per fare il bene ed evitare il male, e che molti uomini commettono il male scientemente, non soltanto per debolezza e per impulso, ma anche a causa di una volontà profondamente perversa.

176 - b) *La virtù-ragione* L'etica stoica è decisamente intellettualistica, nel senso che ZENONE s'attende solo dal progresso della ragione la formazione del sentimento e della volontà. *La ragione è essenzialmente guida dell'uomo: l'opera morale non potrà consistere per lo stoico che nel formare in sé una*

126) Cfr. PLATONE, *Tim.*, 86 b-87, in *Plato's Works*, ed. crit. di BURNET, 6 voll., Oxford, 1892-1906; cfr. tr. it. Modugno, Bari: «Bisogna riconoscere come malattia dell'anima la mancanza d'intelligenza; si manca d'intelligenza per pazzia e per ignoranza: quale di queste due affermazioni si provi, è sempre una malattia... Nessuno è cattivo per sua volontà: o per una cattiva disposizione del corpo, o per imperfetta educazione è cattivo chi è cattivo, e questi san mali che toccano ad ognuno anche a chi non li vuole». La formula socratica: «Nessuno è volontariamente cattivo» ritorna spesso nei dialoghi di Platone e specialmente nel *Protagora* 345 d-e. Nel *Gorgia* 480 b si stabilisce che i vizi non sono che malattie.

127) Cfr. R. SIMETERRE, *La théorie socratique de la Vertu-Somee selon les «Mémoires» de Xénophon*, Parigi, 1938, pp. 55-78.

guida per la vita e nel reggere da sé tutta la propria esistenza, cioè nel divenire egli stesso una specie di ragione in atto. Allora l'uomo sarà in pieno accordo con la sua natura e avrà raggiunto il suo fine.

La virtù è dunque il regno della ragione e, come tale, si identifica col bene, che, essendo ordine e perfezione, è tutt'uno con la ragione. D'altra parte, se la virtù si riassume nella volontà di agire sempre secondo ragione, essa non comporta grado alcuno, in quanto la volontà è alcunché di indivisibile. *La virtù*, non essendo altro che una disposizione fondamentale della volontà a identificarsi con la ragione, è dunque *perfetta e completa di primo acchito*; chi possiede una sola virtù; le possiede necessariamente tutte e chi manca di una sola virtù, non ne ha alcuna.

Sorge allora il problema: come è possibile pervenire alla virtù cioè al dominio delle passioni e al possesso della perfetta serenità (*apatia*), in conformità del precetto: *Abstine et sustine* (astienti e sopporta)? Tale precetto si adempie, rispondono gli STOICI, non resistendo alle passioni, ma solo opponendo ad esse il giudizio della ragione, che ci fa giudicare secondo verità, invece che secondo l'opinione e l'apparenza. *La ragione dimostra che v'è una sola saggezza, quella di accettare l'ordine universale*, che non dipende da noi, e di rinunciare ai desideri che generano inquietudini e discordia. Solo così l'uomo potrà sottrarsi alle passioni e identificarsi con la Ragione universale (cfr. E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, Parigi, 1926 segg., t. I, pp. 284-331) (128).

Le obiezioni che suscita questa dottrina sono, in parte, le stesse da noi prima fatte valere nei confronti della virtù-scienza di SOCRATE; *La virtù non è una qualità della ragione, ma della volontà*; si acquista mediante una costante conformità della volontà ai precetti della legge morale, così li conosciamo con la ragione, ma *non deriva infallibilmente dai lumi della ragione, proprio perché è formalmente sottomessa alla legge dell'ascesi*. Anche ARISTOTELE notò che in materia di virtù, come nel campo delle arti, la scienza (o giudizio speculativo della ragione) è meno importante della pratica (*Eth. ad Nicom.* I, cap. VI). Gli STOICI confondono le «virtù etiche», relative al carattere, con le «virtù dianoetiche», o virtù della ragion pratica; a causa di

128) Cfr. EPITTETO, *Enchyridion*, 2a ed., Lipsia, 1916, (tr. LEOPARDI), 1,5: «Ora se tu - sei desideroso di pervenire a questo sì felice stato, sappi che a ciò si richiede sforzo e concitazione d'animo non mediocre, e che di certe delle cose di fuori tu devi lasciare il pensiero al tutto, di certe riservarlo per un altro tempo, e alla cura di te medesimo sopra ogni cosa, Pertanto, a ciascuna apparenza che ti occorrerà nella vita, innanzi ad ogni altra cosa, avvezzati a dire: questa è un'apparenza, e non è punto quello che mostra di essere. Di poi ad esaminarla e fame saggio con quegli espedienti che tu sai, e prima e massimamente con vedere se ella appartiene alle cose che sono in nostra facoltà ovvero a quelle che non sono. Ed appartenendo a quelle che non sono, abbia apparecchiata in tuo cuore questa sentenza: «Ciò a me non rileva nulla», perché, al di fuori del libero arbitrio e delle sue opere, tutto è indifferente. (Cfr. *ibid.*, cap. V; VI, X).

tale confusione essi affermano che v'è una sola virtù, definita dalla conformità con la legge della ragione e niente affatto in funzione di oggetti che, di per sé, sono assolutamente indifferenti. Ma *se le virtù sono*, al contrario, *qualità della volontà, dovranno essere molteplici e diverse come gli oggetti diversi e molteplici che specificano la volontà*.

Senza dubbio, la volontà retta sarà sempre conforme alla legge della ragione pratica e, a questo titolo, tutte le virtù hanno una condizione comune; ma tale conformità si regolerà e si diversificherà in funzione del bene oggettivo. Non è dunque solo l'uomo che qualifica le cose mediante l'uso buono o cattivo che ne fa; *la volontà è essa stessa qualificata dalla natura degli oggetti desiderati, dai quali ha origine la molteplicità delle virtù*. Noteremo, infine, che lo stoicismo finisce col porre la caratteristica della virtù nella tensione del volere, e cioè nello sforzo.

Poiché la legge della ragione non s'insedia, per così dire, nella volontà, ma s'impone a questa dal di fuori, l'attività conforme alla ragione sarà caratterizzata proprio dalla tensione della volontà. Lo sforzo accompagnerà dunque inseparabilmente la virtù: la felice spontaneità di una volontà confermata nella pratica del bene è lo stato meno intelligibile per lo stoico, per il quale *l'ascesi non è più un mezzo, ma un fine*.

177 - c) *La virtù-saggezza*. Abbiamo visto, in Psicologia (III, 454), che la volontà per CARTESIO, è semplicemente la ragione stessa nel suo potere di affermazione o di negazione; è, dunque attività pura. In questo senso, giudicare è l'atto essenziale della volontà, atto che ha qualche cosa d'infinito, poiché la volontà è sempre libera di dare o di rifiutare il suo assenso ai collegamenti tra le idee così come ci sono presentati dai sensi, dall'immaginazione e dall'intelletto. Tale atto si eserciterà correttamente e rettamente nella misura in cui la volontà da sé si «limiterà», assoggettandosi all'evidenza delle idee chiare e distinte, che è la legge unica ed assoluta della verità. *Questa sottomissione ci condurrà alla saggezza, permettendoci di conoscere perfettamente la nostra natura e l'universo di cui facciamo parte, l'anima e Dio, autore di tutte le cose, e perciò stesso ci farà virtuosi, poiché la virtù è il frutto della saggezza*. Per questo CARTESIO afferma, nella Prefazione ai *Principes de la Philosophie*, (in *Oeuvres de D*, ed. crit., di ADAM e TANNERY, Il voll., Parigi, 1897-1909, cfr. tr. it., 3a ed., Bari, 1934), che la «morale più perfetta» non potrà risultare che dallo sviluppo totale della scienza (129).

Tuttavia si pone questo *problema pratico*: come perverrà l'uomo ad assoggettare la volontà alla ragione? È il problema delle passioni. *Come è*

(129) «Tutta la filosofia è come un albero, che ha la metafisica per radice e la fisica per tronco; i rami che si dipartono dal tronco sono le altre scienze le quali si riducono alle tre principali: la medicina, la meccanica e la morale. La morale, presupponendo un'intera conoscenza delle altre scienze, è l'ultimo grado della saggezza».

possibile diventare padroni delle proprie passioni? Per risolvere questo problema occorre esaminare qual è il potere che le passioni hanno sulla volontà e quale il potere che la volontà ha sulle passioni. Le passioni che sono «affezioni o emozioni dell'anima» o movimenti provocati da oggetti esteriori, dispongono la volontà - prima di qualsiasi intervento della ragione, e cioè in assenza di idee chiare e distinte - ad accogliere nuove conoscenze (ammirazione), a ricercare quello che ci è utile (desiderio) o a fuggire quello che è dannoso (avversione). Sotto questo aspetto, *le passioni sono utili, finché restano nei loro limiti naturali*; la qual cosa, purtroppo, avviene assai di rado. Più spesso, di fatto, i giudizi che sulle passioni si fondano mancano di obiettività e ci spingono ad ammirare, amare o temere le cose meno degne di questi sentimenti. Le passioni, pertanto, bisogna giungere non a dominarle, non essendo in nostro potere, ma, dice CARTESIO, ad *addomesticarle*, ad ammansirle (130). Per conseguire questo scopo, basta considerare che, se le passioni dipendono direttamente dagli oggetti esteriori per la loro capacità di eccitare gli spiriti animali (**III, 69**), è in potere della volontà esercitare un'*azione indiretta* sul movimento degli spiriti animali e sulle passioni.

Quest'azione la volontà l'esercita sia fissando l'attenzione dello spirito su oggetti contrari a quelli che generano la passione da combattere (per esempio, se qualche persona ci induce all'ira, ci applicheremo a considerare le sue buone qualità), sia utilizzando le associazioni di idee per trasferire la passione da un oggetto ad un altro (ed è così che, accompagnando «una qualche azione corporea ad un pensiero, l'uno dei due non si presenta alla nostra coscienza senza che si affacci pure l'altro») (*Passions*, II, 136, in *Oeuvres de D. ed. cit.*, cfr. tr. it., Bari, 1954). *La virtù sarà propriamente il risultato di questa strategia, che trasformerà la ragione in abitudine* (131).

Come si vede, la concezione cartesiana della virtù è risolutamente intellettualistica e la si potrebbe riassumere dicendo che «basta ben giudicare per

130) Lettres à Élisabeth, 1 settembre e 6 ottobre 1645 (ed. CHEVALIER, Descartes, *Lettres sur la Morale*, pp. 84 e 108; cfr. tr. it. Bari, 1954): «Io non sono del parere che si debba fare a meno delle passioni. Basta sottometerle alla ragione; se ammansite, esse sono talvolta tanto più utili quando più tendono all'eccesso... Solo le (anime) deboli e basse si stimano più di quanto dovrebbero, e sono invece come quei piccoli vasi, che si riempiono con tre gocce d'acqua».

131) Cfr. *Lettres à Él.*, 15 settembre 1645 (CHEVALIER, ed. cit., p. 82): «Oltre alla conoscenza della verità, è richiesta anche l'abitudine, per esser sempre disposti a ben giudicare. Perché non potendo essere continuamente attenti a una stessa cosa, per quanto siano chiare ed evidenti le ragioni che ci persuadono di qualche verità, se non l'avessimo talmente impressa nel nostro spirito da averla trasformata in abitudine, false apparenze potrebbero sempre distoglierci dal credere in essa. In questo senso nella Scuola è detto con ragione che le virtù sono abitudini; infatti non si sbaglia affatto perché ci faccia difetto una conoscenza teorica del dovere, ma solamente se ce ne manca una conoscenza pratica, se manca cioè una ferma abitudine a credere in esso».

ben fare»: tesi che è contraddetta, nel modo più certo, dallo *scarto che esiste tra il giudizio della ragione e l'attività volontaria*. Questa teoria si regge, inoltre, su di un *circolo vizioso*: poiché la strategia richiesta per ammansire le passioni richiede la volontà che giudica (132), bisognerà dire che *la virtù, che consiste nel giudizio vero, suppone già la virtù*. Infatti, la volontà «si sofferma principalmente a considerare e a seguire le ragioni che sono contrarie a quelle che la passione rappresenta» (*Passions*, III, 211), soltanto pronunciando un giudizio di valore che è l'essenza stessa della virtù. Vi è qui un paradosso che resta senza spiegazione in questa come in tutte le dottrine che non distinguono la volontà dalla ragione e la virtù dal giudizio (133).

178 - 2. IL VOLONTARISMO KANTIANO - La teoria volontaristica consiste nel fare della virtù non una qualità che muti intrinsecamente una volontà che si esercita in conformità ai lumi della ragione, ma *la forma stessa di una volontà che trova in sé la sua propria legge*.

KANT, come gli STOICI, identifica la virtù con la volontà retta (o buona volontà) (134), nega la realtà d'un bene oggettivo indipendente dal soggetto morale e finisce col porre la nota caratteristica della virtù nella tensione del volere. Per questo è stato più volte sottolineato il carattere stoico della morale kantiana.

Tuttavia, i *principi* sono assai differenti, perché la teoria kantiana della virtù è nettamente volontaristica. Essendo la ragione incapace, secondo KANT, di stabilire un ordine di diritto, necessario ed universale, perché assolutamente limitata al campo dei fenomeni (**IV, 116**), la legge morale è sospesa ad un postulato che è, come abbiamo visto (**103**), quello dell'esistenza di un Valore assoluto (o noumenico).

La volontà empirica non ha dunque altra legge fuorché quella di sottomettersi a un ordine che la ragione non può né penetrare né provare, all'ordine della volontà intelligibile. Di qui uno stato di tensione che caratterizza

132) Cfr. *Lettres à Él.*, 1 settembre 1645 (CHEVALIER, p. 83): «Il vero uso della nostra ragione per la condotta della vita consiste nell'esaminare e considerare senza passionalità il valore di tutte quelle perfezioni, del corpo e dello spirito, che possono essere da noi acquisite, in modo che, essendo ordinariamente obbligati a far a meno di alcune per avere le altre, si sia in grado di scegliere sempre le migliori».

133) Cfr. A. ESPINAS, *Descartes et la Morale*, t. II, Parigi, 1925; P. MESNARD, *La mortale de Descartes*, Parigi, 1936.

134) Cfr. KANT, *Grundlegung*, ecc. [*La fondazione della metafisica dei costumi*], 2a sezione: «La volontà assolutamente buona, il cui principio dev'essere un imperativo categorico, sarà dunque indeterminata riguardo a tutti gli oggetti: essa non contiene che la *forma del volere* in generale. L'autonomia sta proprio nell'attitudine della massima di ogni buona volontà a erigersi in legge universale, la quale è anche l'unica legge che s'impone alla volontà di ogni essere razionale senza che intervenga dal di fuori, come principio del volere, movente o interesse».

sia la virtù kantiana che quella stoica e che, nei due casi, trova la sua origine nella separazione (sebbene per ragioni diverse) della volontà dalla ragione.

Abbiamo discusso più sopra (109) la dottrina kantiana del bene formale, che è alla base della teoria della virtù. Anche questa teoria richiama le stesse osservazioni fatte alla teoria stoica, aggiungendosi inoltre, che *una virtù, la quale si definisce mediante la pura obbedienza ad una legge che la ragione non può in alcun modo comprendere, non è certo la virtù di un essere ragionevole*. KANT sottolinea con efficacia che si tratta di qualche cosa che è in realtà incomprensibile, ma di cui possiamo almeno comprendere l'incomprensibilità (*Grundlegung* ecc., [Fondazione della metafisica dei costumi] III sezione); ma il fideismo etico kantiano è filosoficamente insostenibile e noi non possiamo accordare più credito che non convenga ai principi della *Critica della ragion pura*.

C. LE VIRTÙ CARDINALI IN GENERALE

179 - 1. DIVISIONE - Si enumerano quattro virtù principali, dette *cardinali* (da *cardo*, *cardine*), perché sono come i centri o cardini intorno ai quali si ordinano tutte le altre virtù morali. Tali sono la prudenza, la giustizia, la fortezza e la temperanza. Questa distinzione, proposta da ARISTOTELE (*Eth. ad Nicom.*, VI, cap. V sg.) e ripresa da San TOMMASO, si giustifica oggettivamente e soggettivamente, avendo ogni virtù un oggetto distinto e un soggetto immediato distinto.

a) *Punto di vista oggettivo*. Avendo la virtù per oggetto il bene conveniente alla ragione, è necessario: che la ragione conosca il bene e lo proponga alla volontà come regola della sua attività (*prudenza*) e che la volontà attui quest'ordine della ragione, sia mediante gli atti esteriori concernenti le mutue relazioni degli uomini (*giustizia*), sia vincendo gli ostacoli che nascono dalle passioni sensibili con la *temperanza*, che modera il desiderio e il godimento dei beni sensibili, sia per mezzo della *fortezza*, che conferma la volontà nel dovere e domina il timore, suscitato dalle difficoltà e dai pericoli.

b) *Punto di vista soggettivo*. Tutte le facoltà che concorrono all'attuazione del bene morale hanno bisogno di essere fortificate dalle virtù. Queste facoltà sono: la ragione, che è perfezionata dalla *prudenza*; la volontà, che è perfezionata dalla *giustizia*; la sensibilità il cui appetito concupiscibile (desiderio) è perfezionato dalla *temperanza*, e l'appetito irascibile (timore) che è disciplinato dalla *fortezza* (cfr. San TOMMASO, I.a II.ae, q. 61, a. 2).

2. L'ORGANISMO DELLE VIRTÙ - Una virtù è perfetta se, in ogni occasione, fa in modo che il bene onesto sia attuato in una maniera costante e ferma; ma ogni virtù soddisfa a questa condizione solo nella misura in cui implica anche l'esercizio delle altre virtù.

La prudenza, virtù essenzialmente indivisibile, intellettuale e morale a un tempo, produce la reciproca solidarietà delle virtù e ne fa un organismo, dando ad ogni virtù la sua forma e misura.

Queste osservazioni relative all'organismo delle virtù non hanno che un valore teorico, riferendosi allo stato di *pura natura*, che non è lo stato reale dell'umanità. *Nella condizione reale di natura decaduta e redenta, le virtù acquisite non possono formare un vero organismo senza la carità.* Restano allo stato di semplici disposizioni, cioè di virtù imperfette, che permettono di compiere atti buoni, ma non di vivere bene in un modo costante e fermo. «Soltanto le virtù infuse, scrive San TOMMASO (I.a II.ae, q. 65, a. 2), sono virtù perfettamente e nel senso puro e semplice del termine, poiché ordinano in modo conveniente l'uomo al fine puramente e semplicemente ultimo. Ma le altre virtù, e cioè le virtù acquisite, non sono virtù che sotto un certo rapporto: se, infatti, esse ordinano l'uomo in modo conveniente; lo fanno rispetto a un fine dato in un ordine dato, non rispetto al fine ultimo assoluto». *Senza la carità le virtù morali non sono dunque rigorosamente connesse tra loro.* La prudenza conferisce ad esse una specie di unità per la sua universale presenza in tutte le virtù; ma questo compito la prudenza stessa non lo assolve che assai imperfettamente, non essendo essa una virtù propriamente detta se non è unita alla carità, senza la quale non possiamo bene esercitare la *recta ratio agibilium*, in funzione del nostro fine ultimo che è soprannaturale (cfr. San TOMMASO, *De virtutibus cardinalibus*).

180 - 3. IL GIUSTO MEZZO - Forse che le virtù cardinali consistono in un giusto mezzo, secondo la celebre formula aristotelica: «*In medio stat virtus*»? (cfr. *Eth. ad Nicom.*, II, cap. V-IX). Per ben comprendere il significato di questa asserzione, bisogna notare che si tratta non di una nozione quantitativa, ma di una media razionale, di un *giusto mezzo di ragione*, da determinarsi nella pratica delle virtù morali tra il difetto e l'eccesso (135). In questo senso, si deve dire che *ogni virtù morale, pur dovendosi elevare ad un grado sempre più grande di perfezione, non può rinunciare ad un certo carattere di moderazione e di giusta proporzione.* La misura è la condizione di ogni umana perfezione, secondo le norme della prudenza (136).

135) Cfr. ARISTOTELE, *Eth. ad Nicom.*, II, cap. VI (tr. it. PLEBE, Bari, 1957, p. 44): «Chiamo posizione di mezzo rispetto a noi ciò che non eccede né fa difetto; essa però non è unica, né eguale per tutti. Ad es. ponendo il dieci come qualità eccessiva e il due come qualità difettiva, il sei si considera come il mezzo rispetto alla cosa: questo è infatti il mezzo secondo la proporzione numerica. La posizione di mezzo riguardo a noi non va interpretata così: infatti se per qualcuno il mangiare dieci mine è troppo e il mangiare due è poco, il maestro di ginnastica non per questo ordinerà di mangiare sei mine; infatti per chi deve ricevere questa razione, essa può essere molta oppure poca. Altrettanto è da dirsi per la corsa e per la lotta».

La *prudenza*, infatti, che forma e regola tutte le virtù morali, ha il compito di determinare qual è il giusto mezzo che qualifica come virtuoso l'atto in un determinato caso. *Questo giusto mezzo è essenzialmente soggettivo e variabile secondo gl'individui*, almeno nelle virtù in cui ciò che è razionale dipende da circostanze personali altrettanto e più che da circostanze oggettive. *È dunque perfezione e non mediocrità saper trovare la misura esatta di ciò che conviene*. Diremo anche che se la perfezione, considerata nella sua essenza, è un giusto mezzo, realmente, quando si guardi all'eccellenza essa è un culmine (ARISTOTELE, *Eth. ad Nicom.*, II, cap. VI, 1107 a 8-9) (137).

D. LE VIRTÙ CARDINALI IN PARTICOLARE

181 – 1. LA PRUDENZA.

a) Concetto. La prudenza si definisce la *retta nozione di ciò che si deve fare (recta ratio agibilium)*, in quanto virtù della ragion pratica ordinata alla direzione della condotta. Essa si distingue perciò e dalle virtù morali, le quali hanno per soggetto immediato la volontà o l'appetito sensibile, e dalle virtù che riguardano la ragione speculativa. Si dice, d'altra parte, che il suo oggetto è l'agire umano (*agibile*), per distinguerla dall'*arte* o *recta ratio factibilium*, che ha per oggetto le cose da produrre (*factibile*) (IV, 222). La prudenza, così intesa, avendo per fine primario quello di rendere la volontà buona, è dunque essenzialmente una *virtù della ragione, per la quale l'uomo sa ciò che occorre fare o evitare*. Essa implica ad un tempo la conoscenza dei principi generali della moralità e quella delle contingenze particolari della azione. I suoi atti propri, in seno al processo dell'atto volontario (147), sono: la *deliberazione* o consiglio, il *giudizio* pratico e (a titolo principale) la *decisione* o comando.

È importante chiarire bene la differenza che passa tra *arte* e *prudenza*. L'arte (nel suo senso più generale, come retta conoscenza dell'opera da produrre) e la prudenza sono simili, in quanto l'una e l'altra sono virtù o abiti ordinati all'azione, ma *differiscono nei loro fini*. Infatti, il fine sul quale si regola la virtù della prudenza è il fine ultimo e universale dell'uomo, mentre il fine dell'arte è sempre particolare (una certa opera o una certa specie di opera da realizzare) e, come tale, di per sé, non impegna mai tutta la vita umana.

137) Cfr. LAVELLE, *L'erreur de Narcisse*, Parigi, 1939, p. 205: «La misura non è mediocrità o difetto di forza; è una specie di plenitudine interiore e di giusta proporzione con l'universo che deve permettere a ciascun essere d'essere sé e padrone di sé, di tenere in suo potere gli estremi, invece di fuggirli o di cedere ad essi... La misura è a un tempo quella tensione e quella comprensione, le quali fan sì che ogni cosa sia al suo posto, che ogni facoltà eserciti la sua attività nel modo più intenso e più giusto, sostenuta dall'attività di tutte le altre che regolano il suo impiego offrendole per di più la loro efficacia... E la saggezza, invece di essere, come spesso si crede, una rinuncia all'assoluto, è, al contrario, un andar incontro all'assoluto, che dà a tutte le cose la sua misura».

Da questa differenza di fini, deriva la *differenza dei mezzi*. Avendo la prudenza un fine universale, i suoi mezzi si moltiplicano e si diversificano all'infinito, seconda le circostanze dell'azione morale; l'arte, invece, avendo di mira un fine particolare, non dispone che di mezzi strettamente definiti in funzione di esso. Vi sono procedimenti e tecniche nell'arte, ma non nella morale: l'esercizio delle arti comporta una certa rigidità, che la prudenza, che è tutta mobile aderenza al concreto, esclude necessariamente. Infine, dalla differenza dei fini risulta un'altra differenza notevole tra l'arte e la prudenza. Essendo *l'arte un sapere tecnico*, conferisce il potere o la facoltà di fare, ma non l'uso: l'artigiano o l'artista può anche astenersi dall'esercitare la sua arte. *La prudenza*, al contrario, supponendo una *rettificazione del volere, relativamente al fine ultimo*, implica necessariamente l'uso; essa è, dice San TOMMASO (II.a II.ae., q. 47, a. 8), essenzialmente motrice, perché include nella sua perfezione di virtù il volere efficace del bene e determina il compimento del bene ogni volta che dev'essere compiuto (cfr. San TOMMASO, I.a II.ae, q. 57, a. 4; *De virtutibus in communi*, q.1, a. 12).

b) *Divisione*. Possiamo considerare la prudenza dal triplice punto di vista delle sue *specie*, dei suoi elementi e dei suoi atti. Dal punto di vista delle sue specie (o parti soggettive), si distingue tra *prudenza privata*, per la quale ciascuno dirige se stesso, e *prudenza pubblica*, che è la virtù propria del capo e serve al governo della società.

Dal punto di vista degli *elementi* (o parti integranti) ossia dal punto di vista delle virtù o qualità che, considerate a parte, non sono la prudenza, ma servono tutte a costituirla nella sua integralità, la prudenza comprende: *la memoria, l'intelligenza dei principi, la preveggenza e la rettitudine del ragionamento, - la docilità e l'ingegnosità, - la circospezione e la precauzione*.

Dal punto di vista degli *atti successivi* (o parti potenziali), mediante i quali si esercita la prudenza, questa comprende: il *consiglio* o deliberazione, il *giudizio* o decisione, *l'ordine* o esecuzione (cfr. S. TOMMASO, II.a II.ae, q. 47 sgg).

182 - 2. LA GIUSTIZIA

a) *Concetto*. La virtù della giustizia consiste in una *volontà ferma e costante di rispettare tutti i diritti e di adempiere tutti i doveri*. Sotto certi aspetti non c'è virtù più alta, poiché tutti gli atti onesti procedono dalla disposizione di rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto. Per questa virtù gli uomini sono riuniti in società e partecipano a una vita comunitaria.

b) *Divisione*. Come la prudenza, possiamo considerare anche la giustizia dal triplice punto di vista degli *elementi*, delle specie e degli atti. Gli elementi della giustizia consistono nell'*evitare il male* e nel *fare il bene*. Il primo ha il suo contrario nella trasgressione, e il secondo nella omissione.

Distinguiamo la giustizia in generale e particolare. La *giustizia generale* è la forma della virtù in quanto le subordina tutte al suo fine, che è il bene comune. È detta anche *giustizia legale (o sociale)*, in quanto per essa l'uomo obbedi-

sce alla legge, che ordina gli atti di tutte le virtù al bene comune della società (cfr. S. TOMMASO, II.a II.ae, q. 58, a. 5). A questo titolo, la giustizia generale assolve, sul piano naturale e politico, la funzione della carità sul piano soprannaturale. La *giustizia particolare* concerne il bene particolare degli individui. Essa si suddivide in giustizia commutativa e in giustizia distributiva.

La *giustizia commutativa* regola i rapporti tra privati e consiste nel rendere a ciascuno quello che gli è dovuto, rispettando negli scambi l'uguaglianza materiale: Essa ha per oggetto i diritti e i doveri *stricto sensu*; è violata dall'omicidio e dai maltrattamenti, dal furto, dalla menzogna, dalla calunnia, dall'ingiuria, ecc. Ogni violazione obbliga alla restituzione o alla riparazione. La *giustizia distributiva* regola i rapporti tra la società e ognuno dei suoi membri. L'obbligazione essenziale ch'essa impone è *l'imparzialità*; la quale è violata dal favoritismo (o accezioni di persona), che è una preferenza ingiusta nella distribuzione dei beni pubblici.

Gli atti della virtù di giustizia corrispondono ai differenti doveri che la ragione prescrive, sia *verso Dio (virtù di religione)*, sia *verso i genitori (pietà filiale)*, sia *verso gli uomini (giustizia in senso stretto)*. Quest'ultima virtù coincide con la giustizia commutativa, comprende il rispetto delle persone (amore e amicizia), il *rispetto della verità (veracità)*, *delle promesse e dei contratti (fedeltà)*, *la riconoscenza, la liberalità, l'equità* (cfr. S. TOMMASO, II.a II.ae, q. 58 sgg).

183 - 3. LA FORTEZZA

a) *Concetto*. Considerata in generale, la virtù della fortezza è «una fermezza dell'anima contro tutto ciò che la molesta in questo mondo». In quanto virtù cardinale, la fortezza è *la virtù che fa superare le difficoltà e i pericoli che oltrepassano la comune misura e fa sopportare con pazienza le più gravi avversità*.

Vi sono tre vizi che si oppongono alla fortezza: il timore eccessivo, l'assenza di timore e l'avventatezza temeraria. La vera fortezza non consiste nel non temere nulla e nell'osare ogni cosa, ma nel temere con prudenza e nell'osare senza temerarietà: ove occorre, essa sa andare incontro ad una morte certa, ma evita senza timore apprensivo ogni pericolo superfluo (138).

b) *Gli elementi della fortezza*. La fortezza è la risultante di quattro virtù secondarie: la *magnanimità*, la *magnificenza*, la *pazienza* e la *perseveranza*. La *magnanimità* si impegna in grandi imprese, non per il profitto o l'onore che ne possono venire ma in ragione della loro eccellenza e nonostante le loro difficoltà. La *magnificenza* si compiace di attuare, senza arretrare dinanzi alle più grandi spese, le grandi opere che la magnanimità ha concepite. Questa virtù, intesa in questo senso, è riservata ad un piccolo numero.

138) Cfr. GUSDORF, *La vertu de force*, Parigi, 1957.

Non è la stessa cosa della *pazienza* e della *perseveranza*, per le quali l'uomo non si spaventa delle sofferenze, delle noie, dei contrattempi, del lavoro. La perseveranza avanza sempre e la pazienza non indietreggia mai. Tuttavia la prudenza insegna ad essere perseveranti senza ostinazione e pazienti senza pusillanimità (cfr. S. TOMMASO, II.a II.ae, q. 123 sgg.) (24).

184 - 4. LA TEMPERANZA

a) *Concetto*. In quanto virtù cardinale, la temperanza ha per oggetto la *moderazione nei piaceri dei sensi*. Da un punto di vista più generale, essa appare però, regola, misura e condizione di ogni virtù. Senza di essa, la prudenza diventa scaltrezza, la saggezza manca di misura, la forza oltrepassa il punto giusto e la giustizia stessa confina con l'iniquità (*Summus jus summa iniuria*).

b) *Divisione*. Come nelle altre virtù cardinali, nella temperanza distinguiamo gli elementi, le specie e gli atti. Gli *elementi* della temperanza sono la *moderazione* e l'*onestà*. Le *specie* della temperanza sono: la *sobrietà* nel bere e nel mangiare, la *castità*, che regola l'uso dei piaceri sessuali, così come il pudore correlativo (III, 293-294). Infine, gli atti con i quali si esercita la temperanza sono quelli che corrispondono alle virtù: della *continenza*, che regola le passioni violente legate alla sessualità; dell'*umiltà*, che modera i desideri di grandezza e le vane speranze; della *mansuetudine* e della *clemenza*, che eliminano i desideri di vendetta; della *modestia*, che regola il comportamento esteriore, ecc. A queste virtù speciali si oppongono i vizi della gola, della lussuria, dell'ira, dell'orgoglio, ecc. (cfr. S. TOMMASO, II.a II.ae, q. 41 sgg.).

Tutto quello che si è detto intorno alle virtù va riferito all'ordine naturale, semplice fondamento dell'ordine soprannaturale, in cui la natura è sopraelevata e perfezionata dalla grazia. In questo stato di *natura decaduta e redenta*, sono stati istituiti tra Dio e l'uomo rapporti del tutto nuovi, sui quali si fonda ciò che la teologia chiama le *virtù teologali*, virtù infuse di ordine soprannaturale miranti a disporre l'anima fin d'ora alla visione intuitiva di Dio, conseguenza dell'adozione divina che è stata elargita all'umanità. Queste virtù, che hanno Dio per oggetto immediato, sono: la *fede*, che perfeziona l'intelligenza, aderendo ai misteri sotto l'influsso della volontà; la *speranza*, che fonda e sostiene lo slancio della volontà verso Dio, oggetto della visione beatifica; la *carità*, che fa aderire la volontà a Dio sommo bene, amato per se stesso al di sopra di ogni cosa e che conferisce agli atti di tutte le altre virtù il loro valore meritorio soprannaturalmente.

Alle virtù naturali si aggiungono *grazie superiori e doni* (doni dello Spirito Santo), che formano insieme un unico tutto e producono una unica perfezione morale. Per il fatto stesso che l'uomo è chiamato alla vita soprannaturale, non si può più dare per l'uomo virtù perfetta senza la carità. Sono dunque virtù imperfette: la prudenza che non accetti il rischio cristiano, la forza che non s'assoggetti, se è necessario, alle persecuzioni e al martirio, la giustizia che non renda a Dio il tributo, interiore ed esteriore, di adorazione e d'amore, che gli è dovuto; la temperanza che insorga contro l'astinenza e le mortificazioni dell'a-

scesi. In una parola, *non v'è virtù perfetta senza la carità, forma e perfezione di tutte le virtù.*

E. I VIZI

185 – 1. NATURA - Enumerando e descrivendo le virtù principali, abbiamo additato i vizi opposti, perché è proprio dei contrari il manifestarsi reciprocamente. Come s'è visto, *il vizio non è una pura e semplice negazione della virtù, ma è piuttosto uno dei suoi contrari.* Infatti, può opporsi alla virtù per eccesso o per difetto, *sebbene i vizi non siano solamente in guerra con la virtù, ma anche tra loro.* Tutte le virtù perfette si armonizzano, ma non i vizi.

Si spiega allora perché la enumerazione dei vizi principali non corrisponda esattamente a quella delle virtù, pur potendo i vizi essere raggruppati secondo le virtù alle quali sono principalmente contrapposti. Le virtù si distinguono o si coordinano in rapporto al bene che esse fanno praticare; i vizi si coordinano in rapporto a certi beni che essi fanno ricercare in maniera disordinata.

2. I SETTE PECCATI CAPITALI - La parola «peccato», non ha qui il senso di *atto*, ma di *vizio*. I sette vizi capitali sono: l'orgoglio, l'avarizia, la lussuria, l'invidia, la gola, la collera, l'accidia. Essi corrispondono abbastanza esattamente ai principali beni o ai principali fini a cui si può tendere in modo disordinato. *L'orgoglio* è la ricerca disordinata dell'onore; *l'avarizia*, dei beni esteriori; la *lussuria*, dei piaceri sessuali; la *gola*, dei piaceri della tavola. *L'invidia, l'accidia e l'ira* consistono nel fuggire un male più che nel cercare un bene: l'invidioso si rattrista del bene altrui come di un ostacolo al proprio bene; l'accidioso indietreggia dinanzi al lavoro e allo sforzo; il collerico si scaglia violentemente contro ciò che resiste alla sua volontà e cerca di vendicarsi.

È agevole vedere come *tutti gli altri vizi si riducano a questi vizi fondamentali* e come a tutti i vizi possano abbassare e avvilire la natura umana, allo stesso modo che le virtù possono nobilitarla. L'uomo, acquistando con le virtù forze molteplici e ammirevoli, attinge la sua perfezione più alta così come, cedendo a lungo alle sue passioni, contrae abitudini avviliti che noi chiamiamo vizi. Le passioni non spiegano da sole la miseria e la grandezza dell'uomo, se non rivestono la forma dei vizi e delle virtù.