

la natura, l'interazione delle cose, il bene

fra Sergio Parenti O.P.

In natura ha senso parlare di bene?

Noi diciamo che una cosa è "migliore" di un'altra per rapporto ad una certa cosa. Per esempio diciamo che un terreno umido è migliore per coltivare pioppi, mentre per una vigna è preferibile un terreno più asciutto. Le preoccupazioni degli ecologi partono da questo presupposto, altrimenti tutto sarebbe indifferente. Noi diciamo che la natura è un insieme in qualche modo ordinato. Diciamo anche che, alterando l'ordine, si hanno conseguenze che possono danneggiarci.

Chiamiamo natura non solo l'insieme più o meno ordinato del nostro mondo, ma anche la caratterizzazione delle singole cose: quello, cioè, che sono per generazione (tutto ciò che osserviamo esiste per generazione, attendendo una corruzione inevitabile, che però sarà generazione di altre cose). Per rapporto alla natura di ciascuna cosa stabiliamo che cosa sia preferibile per essa.

Ogni cosa interagisce con le altre a seconda della sua natura. Non conosciamo alcuna cosa che non abbia le sue operazioni proprie (cioè operazioni tipiche della sua specie, o almeno comuni a più specie, cioè generiche e dunque tipiche di quel genere di cose). Tali operazioni implicano aspetti attivi e passivi, perché noi trasformiamo e veniamo trasformati. La frustrazione di una operazione diventa male per il soggetto che opera. Il fine cui tende l'operare ha invece ragione di bene e di perfezione (in latino *perfectio* significa anzitutto compiutezza).

L'insieme delle operazioni può determinare stati di equilibrio che, per quanto delicati, permettono l'esistenza di certi enti: senza l'effetto serra, il nostro pianeta sarebbe una palla di neve (la temperatura media sarebbe di circa -18 C°), ma l'eccesso di effetto serra, ad esempio provocato dalle attività industriali dell'uomo, potrebbe rendere il nostro pianeta troppo caldo ed invivibile per l'uomo.

La natura di ciascuna cosa è dunque per noi qualcosa di relativo alle interazioni delle cose ed alle capacità operative di ciascuna cosa.

Questa concezione dinamica della natura è ostacolata da due concezioni assai diverse, ma tra loro compatibili.

La prima è la concezione logica della natura: la natura come concetto, nozione o definizione (o anche senso del nome che diamo ad una certa specie di cose: la stessa parola "specie" e "genere" viene usata dai logici e dai naturalisti, spesso senza una previa distinzione dei significati; ad esempio: ho sentito fare obiezioni all'evoluzione delle specie partendo dalla concezione logica di "specie", il che è logicamente scorretto).

Le nozioni sono qualcosa di statico: se cambia la nozione che ho in mente, ho solo una nozione diversa in più. San Tommaso ci ricorda che le nozioni, anche se di cose mutevoli, sono immutabili: "*rationes etiam mutabilium sunt immutabiles*"¹.

La seconda è la concezione del materialismo o riduzionismo (Aristotele avrebbe detto di chi equipara le realtà naturali ad artefatti).

Per il timore di cadere in una concezione analoga a quella di Plotino, secondo il quale le creature emanerebbero dal Creatore come dal Sole emanano luce e calore, dunque per una sorta di necessità

¹ Tommaso d'AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, lib. V, lect. 12, n. 14. Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 1; q. 85, a. 1.

fisica, ebrei, cristiani e musulmani hanno di fatto preferito equiparare le forme naturali a forme artificiali, dove l'Artefice sarebbe Dio, che crea una materia informe e, poi, la plasma come vuole. Di questo argomento si è già parlato molte volte nei nostri incontri. La creazione è un atto libero e di amore da parte di Dio. Però questa concezione, se vogliamo essere precisi, confonde la creazione con la trasformazione operata da Dio sulla materia primordiale.

Anche se tutta questa problematica nasce da una visione antropomorfa dell'agire divino e da fraintendimenti nelle dispute filosofiche, di fatto è tuttora molto viva.

Il punto più importante, per il nostro problema, è che un artigiano, con il materiale che ha, fa quello che vuole, è libero, almeno entro certi limiti. Un fabbro con un pezzo di ferro può fare sia una vite, sia un chiodo, sia una lama di coltello. Nel ferro vi è una potenzialità a diventare tutte queste cose, ma non vi è alcun ordine a diventare questo piuttosto che quell'altro, o a rimanere un semplice pezzo di ferro. L'unica finalità è il progetto dell'artigiano. Se l'artefatto riesce male, la frustrazione non riguarda il ferro, ma solo l'agire dell'artigiano.

Possiamo dire che la teoria della materia, di suo indifferente a questa o quella forma, ben si accompagna anche con una visione di tipo pitagorico della realtà: solo le discipline matematiche - che prescindono dalle qualità proprie dei singoli sensi² e dalla natura specifica delle cose³, ed inoltre non contemplano la causalità efficiente e nemmeno quella finale - descriverebbero in modo adeguato la natura delle cose. Non è un caso che tale impostazione (mito del Demiurgo e fisica-matematica) vengano dal Timeo di Platone: il testo di filosofia della natura usato dai medioevali con l'approvazione dell'autorità religiosa (la Fisica di Aristotele venne proibita). L'unico accorgimento, da parte di Platone, fu quello di sostituire la geometria all'aritmetica, dopo la crisi dei pitagorici per via delle grandezze incommensurabili. La geometria analitica cartesiana e poi il calcolo infinitesimale hanno infine permesso di superare i problemi degli antichi⁴.

Nella nostra cultura fisico-matematica ogni riferimento ad un fine sembra peccare di antropomorfismo: nel senso di attribuire un'anima razionale alle cose, come fanno i bambini. Oppure sembra peccare di implicita confusione con la teologia: le realtà naturali hanno un fine solo in rapporto con Dio, che è il loro Artefice.

La morale naturale ed i diritti naturali sono in qualche modo estranei alle scienze della natura, anche se, per alcuni, riguardano i modi con cui un uomo si serve delle realtà naturali.

Il mondo della *res cogitans* è eterogeneo rispetto al mondo fisico. Il mondo delle forze e delle energie non rende conto della causalità efficiente: la causalità efficiente è solo una relazione di conseguenza che lega due formule: "se... allora...", con le distinzioni: condizione necessaria e condizione sufficiente. Ma che la massa sia ostacolo alla forza oppure sorgente di forza... non crea problema a chi si rifiuta di riprendere in esame la fisica aristotelica dopo Galileo. Che Heisenberg l'abbia fatto⁵ non tocca gli epigoni della modernità, specialmente filosofi o teologi. E, dopo aver ridotto la filosofia ad un genere letterario, facendole imboccare un binario senza punti in comune con la ricerca scientifica, se uno scienziato parla di filosofia viene tacciato di incompetenza, così come il filosofo che, temerario, osa collegare alla ricerca scientifica le sue osservazioni.

Ma pure la concezione logica della natura mi impedisce di cogliere quest'ultima come principio di operazione. I concetti sono quello che sono: non agiscono e non diventano altro. Posso cercare connessioni tra concetti, posso parlare del pensiero dell'uomo come progresso concettuale, ma chi progredisce è il singolo pensatore o la comunità dei pensatori, non i concetti che essi usano, o

2 Galileo le dichiara, ne il *Saggiatore*, affezioni del soggetto, come il solletico, e non proprietà reali.

3 Le proprietà della sfera prescindono dal fatto che essa sia fatta di un materiale invece di un altro.

4 In realtà, fondamenti di questi progressi erano già presenti nel pensiero greco ed ebbero sviluppi importanti in India, in estremo oriente e nella cultura di lingua araba.

5 Werner HEISENBERG, *Fisica e filosofia*, Il Saggiatore EST, Milano 1994, pp. 53-54; 67-68; originale del 1958; prima ed. italiana: Il Saggiatore 1961.

dimenticano, o trascurano per ignoranza.

Chi riduce la scienza a gioco di concetti, a costruzione della genialità degli uomini di pensiero, può parlare di bene e di fine, ma senza poter uscire dai confini del suo gioco. Inoltre incontra una difficoltà: gli scienziati sono d'accordo con queste riduzioni? O le ritengono estrapolazioni filosofiche (qualcuno, anni or sono, le poteva chiamare "estrapolazioni metafisiche"; oggi la scienza torna a parlare di metafisica e di ontologia, per cui tale denominazione diventerebbe ambigua⁶).

La mia opinione è che le polemiche che hanno segnato la fine del medioevo e che si sono trascinate durante l'umanesimo fino ai tempi di Galileo abbiano fatto imboccare alla filosofia della modernità una strada senza ritorno. Quanto alla scienza, le hanno precluso a priori certi argomenti che prima erano anche di sua competenza, limitandone il campo di ricerca. In questo contesto non è possibile parlare di fondamenti dell'etica nella ricerca scientifica.

Ritengo invece chiara (grazie al commento di Tommaso d'Aquino) la posizione aristotelica, anche se occorre correggerla in molti punti ed ampliarla, per abbracciare i tanti progressi scientifici fatti. Provo a riassumerne i tratti principali che mi sembrano ancora validi.

La natura è il principio delle capacità operative delle cose di questo mondo, e poiché il fine, anzitutto, è ciò cui tende un'operazione, avremo che sono definibili solo per rapporto ad un fine (e dunque ad un bene, nel senso sopra ricordato) sia l'invano (la frustrazione), sia il casuale (ciò che si accompagna al fine ma non c'entra con esso), sia la natura stessa.

Chi nega tale finalità, nega che ci siano realtà naturali e che ci sia una natura:

ὅλως δ' ἀναιρεῖ ὁ οὕτω λέγων τὰ φύσει τε καὶ φύσιν·

Omnino autem destruit sic dicens ea quae natura quidem sunt et naturam.

Chi dice così [che la natura non ha un agire per un fine], distrugge totalmente sia le cose naturali sia la natura stessa.

ARISTOTELE, *Fisica*, lib. II, cap. 8, 199 b 15.

In questo contesto possiamo introdurre in modo coerente la questione della morale, che diventa una esigenza della natura di chi è capace di un agire morale.

In chi ha natura tale da poter agire per conoscenza, il fine può iniziare ad avere l'aspetto di progetto. In chi è capace di orientare il proprio agire in modo responsabile abbiamo infine la necessità dell'agire morale per poter realizzare la pienezza del proprio operare, così come vi è la necessità dell'agire tecnico per sopperire alle necessità della vita fisica.

L'istinto degli animali è già programmato, in modo che ad una determinata conoscenza segua un certo comportamento. Vi è una capacità di tendere a qualcosa in quanto è conosciuta, mettendo in moto le altre capacità operative: tale capacità di mettere in moto le altre capacità la potremmo chiamare "volontarietà" in senso lato.

Già negli animali, però, però vediamo una notevole gradualità. Gli insetti hanno programmazioni meravigliose, ma tali da diventare del tutto stupide ed inutili se qualcosa altera il normale svolgimento del programma: un ragno, tolto dal lavoro della tela per un certo tempo e poi rimesso all'opera, continua la tela da dove sarebbe arrivato se non l'avessimo interrotto, costruendo una tela incompleta ed inutile. Un animale superiore, invece, non ha un istinto così rigidamente determinato, ma ha uno spazio per l'apprendimento.

6 Cf. A. C. VARZI, *Ontologia*, Laterza, Bari 2005. Il prof. Varzi ha animato uno dei nostri convegni, nel 2007.

L'uomo ha molti più spazi di indeterminazione: ad esempio, non subisce i condizionamenti olfattivi tipici dei mammiferi. Ha invece la razionalità per sopperire a ciò che la natura gli lascia da fare. E questo non riguarda solo la razionalità tecnica, ma pure il porre ordine nei suoi istinti e nel suo tendere stesso, legato a quella conoscenza razionale che, di per sé, lo lascia indeterminato, ma ordinato a determinarsi. Deve programmarsi. Ed il suo tendere sarà detto virtuoso se raggiunge la sua compiutezza, altrimenti sarà vizioso, cioè frustrato in qualche aspetto.

L'uomo deve completare le proprie capacità di agire sulle altre cose con la sapienza tecnica, deve invece completare il proprio tendere, che muove le altre capacità di agire, con la sapienza morale⁷. La sua natura è di essere ordinato ad ordinarsi al proprio bene. Con le virtù morali e con le capacità tecniche l'uomo partecipa responsabilmente all'opera del Creatore nel governare il mondo.

Questo concetto viene espresso da un celebre brano di Pico della Mirandola, che usa espressioni esagerate, quasi che l'uomo debba determinare completamente la sua natura, e non solo per l'aspetto delle virtù (intellettuali e morali). Chi volesse vedere in questo brano una posizione analoga a quella di Sartre⁸ farebbe una lettura impropria di esso.

Dice Giovanni Pico della Mirandola, (*Oratio de hominis dignitate*):

«[...] Stabili finalmente l'Ottimo Artefice che a colui cui nulla poteva dare di proprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri. Perciò accolse l'uomo come opera di natura indefinita e, postolo nel cuore del mondo, così gli parlò: -non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché [...] tutto secondo il tuo desiderio e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai senza essere costretto da nessuna barriera, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. [...]»

La modernità, per quanto visto sopra, non può conciliare una natura fisica (nel senso di ciò che siamo per nascita, abbracciando anche gli aspetti della nostra vita non materiali, ma che non dipendono dalla nostra responsabilità) col regno della libertà morale e della responsabilità, se non identificandola con la posizione stoica⁹. Un passo di Aniceto Molinaro rende molto bene la nostra difficoltà:

ANICETO MOLINARO, *Ordine morale oggettivo e decisione personale* (in *Rivista di Teologia Morale*, EDB, Bologna, 3/1969, pp. 13-27):

“...Se infatti - per esemplificare riducendo agli estremi la questione - si dice che la decisione personale non è altro che l'applicazione e la realizzazione dell'ordine morale oggettivo, la proporzione è equilibrata nel senso oggettivo e tutta la realtà personale della morale è soffocata e distrutta: tutto lo sforzo morale dell'uomo è la conformazione a un ordine estrinseco in cui principalmente e sostanzialmente esiste il valore morale; si tratta solo di realizzare per applicazione quell'ordine senza che l'intervento della decisione possa modificare o aggiungere alcunché. In ultima analisi essa diviene insignificante: è un vuoto il cui contenuto deriva unicamente dall'ordine oggettivo o una passività la cui attuazione avviene in forza dell'imporsi dell'imperativo e della norma oggettivi. La morale che ne

7 La sapienza morale riguarda il volere in se stesso, anche quando gli esiti delle operazioni esterne fossero frustrati: l'intenzione resta buona. L'errore in buona fede non è indizio di scarsa sapienza morale, mentre lo è l'errore in mala fede; il contrario accade per la sapienza tecnica.

8 *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1968, pp.34 ss.

9 Dopo Aristotele, con lo stoicismo si passò ad una visione determinista della realtà. Ogni evento ha una causa e, posta la causa, segue l'effetto. “Il caso non esiste. Solo la ristrettezza dell'umano sapere ricorre a questo nome quando non sa individuare la causa” (M. POHLENZ, *La Stoa*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 203). Ammettere solo la possibilità logica creava problemi con l'ammettere la responsabilità morale, il libero arbitrio. Il corso degli eventi restava comunque fissato. Il valore morale di una decisione veniva così descritto da uno stoico: “L'uomo assomiglia ad un cane legato al carro: se il cane è furbo corre insieme al carro di sua volontà e con piacere; se si accuccia sulle zampe posteriori e guaisce, viene ugualmente trascinato avanti” (*ibid.* p. 213).

scaturisce è la morale della conformità e dell'obbedienza, dove facilmente per mancanza proprio del riconoscimento della decisione personale come una grandezza interamente positiva e massimamente attiva e conseguentemente per mancanza di una formazione personalistica della coscienza, si cade nel formalismo e nell'automatismo autoritario. All'estremo opposto si colloca la concezione creatrice dell'etica. Essa afferma che la decisione personale è determinante in maniera esclusiva del valore morale oggettivo; è la coscienza che crea il bene e il male; non esiste un ordine oggettivo di valori a cui la decisione personale si adegua conformandosi: i valori sono quelli che la decisione realizza, nel modo e nella misura in cui li realizza. Anche qui la proporzione è squilibrata per via di un trasferimento esclusivo nella decisione personale a scapito totale del termine oggettivo. Qui la preoccupazione non è la conformità e l'obbedienza a un ordine previo, ma la creazione stessa dell'ordine e del mondo morale che impegna e si impone con la coerenza proprio per il fatto di non avere altro fondamento che la decisione personale e la sua possibilità creatrice totalmente aperta. Anche qui però l'annullamento dell'oggetto si ripercuote sulla decisione personale che, per la necessità di dover decidere di sé senza aver qualcosa di cui decidere e per cui decidere, cade prigioniera di una «decisione» in cui la persona concreta e la sua coscienza sono vanificate, e riemergono tanto il formalismo quanto l'automatismo autoritario. ... Il modello di etica che anche i manuali cattolici contenevano era il primo di quelli che abbiamo poco sopra descritto. La preoccupazione fondamentale, se non esclusiva, era la determinazione dell'ordine oggettivo, delle norme oggettive, dei principi universali, necessari, assoluti. Il trattato della coscienza faceva atto di presenza nella cosiddetta morale fondamentale o generale. Nelle altre sezioni della morale specifica tutta la ricerca veniva assorbita dalla volontà di fissare gli elementi oggettivi che in un secondo momento la coscienza avrebbe dovuto «applicare». Questa constatazione trova la sua spiegazione nel ruolo secondario, puramente manifestativo, riservato alla coscienza. E' vero che la coscienza veniva definita «norma soggettiva», quindi come regola soggettiva di condotta, come elemento positivamente valido nella costituzione dell'atto morale. Sennonché queste formulazioni perdevano ogni contenuto proprio per ridurre la coscienza ad una funzione conoscitiva che trasmetteva l'ordine oggettivo, già altrove stabilito, alla volontà che aveva il compito di realizzarlo, nella libertà della accettazione e quindi della conformità o del rifiuto e quindi della disobbedienza. Non si può negare che tutti i manuali accanto al termine «giudizio» con cui definivano fondamentalmente la coscienza, aggiungevano quello di «pratico pratico», che chiariva il primo come un giudizio immediatamente ordinato alla azione, anzi «decisivo» dell'azione. Ma il carattere immediatamente pratico e decisivo riconosciuto alla coscienza non era altro che la concretizzazione del valore e della norma conosciuti, il loro confronto con la persona e la decisione in base a tale conoscenza e a tale confronto. Pur riconoscendo che gli elementi della funzione di coscienza non erano puramente conoscitivi, ma anche pratici e affettivi, di fatto rimaneva esclusa la ricerca del significato morale, dal punto di vista del soggetto, di tali elementi nella costituzione dell'atto. ... In altre parole: il problema è di sapere se la decisione personale sia solo una realizzazione per applicazione dell'ordine morale già stabilito una volta per sempre, o invece non porti un suo contributo proprio nella costituzione dell'ordine morale stesso e quindi nella messa in esistenza di questo ordine in un atto personale. Il caso della coscienza «certa ma erronea» che tuttavia è moralmente positiva, non è una risposta alla nostra questione, bensì un dato da cui viene sollevata. Giacché è manifesto in questo caso che la bontà o la malizia dell'atto realmente non derivano dall'oggetto, ma dalla convinzione personale. E questa convinzione personale non può essere identificata con la semplice conoscenza nel senso dell'affermazione: il bene o il male, davanti a cui la libertà deve liberamente decidere, sono sempre il bene o il male «in quanto conosciuti». E il motivo sta nel fatto che la conoscenza morale non è speculativa, ma pratica e soprattutto che la

convinzione della coscienza e il suo dettame non è il risultato o la conclusione di un sillogismo strettamente logico. Lo stesso si può dire sul piano della volontà e della libertà: la decisione che pone in essere l'azione non è deducibile da nulla, è un *primum* la cui origine è la stessa decisione personale. Il rapporto conoscenza-libertà non è un circolo chiuso: diversamente avremmo il determinismo. Ma se questo è vero, ciò significa che nella realizzazione dell'atto si ha un elemento nuovo e che questo elemento è moralmente rilevante. Il problema è di riconoscerlo, chiarirlo e stabilire in quale proporzione sia con l'elemento oggettivo che pure è presente, ma che non può essere esclusivo, così da ridurre la libertà a una pura scelta fra l'ordine dei valori gerarchicamente ad essa offerti dalla conoscenza. Quel che risulta da quanto s'è detto fin qui è la necessità di recuperare nella dottrina morale e di inculcare nella formazione personale l'elemento decisionale-personale come elemento positivo-costitutivo della moralità stessa. Non si può pensare all'uomo come soggetto morale e alla sua coscienza come a un «esecutore» passivo e automatico di un ordine stabilito senza di lui e soprattutto senza la sua libertà che è il fondamento della sua dignità morale. ...” (pp. 14-16).

L'intelletto non è libero di fronte all'evidenza (anche se, nello stoicismo, si affacciava l'opinione che il conoscere, terminando a delle rappresentazioni, poteva richiedere sempre un assenso volontario, come nella conoscenza per fede: in questo modo l'assenso poteva essere libero anche a livello intellettuale, e non solo nel linguaggio, con cui possiamo affermare vero anche ciò che sappiamo essere falso). La moralità è invece regno della volontà libera e responsabile. In questo contesto possiamo capire perché Kant abbia assolutizzato il dovere che, dal punto di vista dell'intelletto speculativo, non è altro che la necessità di un mezzo per rapporto ad un fine, e dunque è qualcosa di relativo. Per Kant questo riguarda solo la parte tecnica della ragion pratica¹⁰, non la parte propriamente morale.

10 "Il problema era quello di distinguere in primo luogo l'imperativo morale da quelli tecnici e prammatici e, in secondo luogo, di fondare la possibilità reale di quelli morali. Kant afferma che l'imperativo dell'abilità è una proposizione analitica. «Chi vuole il fine vuole anche (perché la ragione ha un'influenza decisiva sulle sue azioni) i mezzi indispensabilmente necessari a raggiungerlo e che sono in suo potere. Questa proposizione per quanto concerne il volere è analitica; infatti l'atto di volere un oggetto come mio effetto presuppone già la mia causalità come causalità di una causa agente, implica cioè l'uso dei mezzi e l'imperativo deduce il concetto di azioni necessarie a questo fine (indubbiamente per determinare i mezzi in vista di un fine che ci si è proposti si richiedono proposizioni sintetiche; ma esse concernono il principio di realizzazione dell'oggetto, non quello dell'atto della volontà)» [E. KANT, *Fondamenti della metafisica dei costumi*, La Nuova Italia, Firenze 1955, p. 111]": Orlando CARPI, *Kant. L'etica della ragione*, Panozzo, Rimini 1989, p. 14.