

MALE FISICO – MALE MORALE

fra Sergio Parenti O.P.

Convegno “Scienza e metafisica” 2018

INTRODUZIONE

Nel sentire comune della nostra cultura non sembra esserci rapporto possibile tra male fisico e male morale. Il primo riguarda l'essere, il secondo riguarda il dover essere. Hume e Moore hanno denunciato come fallacia naturalistica il passaggio dal primo argomento al secondo.

L'unico collegamento possibile, mi sembra, è ricorrere comunque all'agire intenzionale, volontario. Per rapporto alla volontà ed al progetto dell'artefice, male fisico è la cattiva riuscita dell'artefatto, che non corrisponde al progetto e non serve all'uso per il quale era progettato. Le realtà naturali hanno Dio per artigiano, e ci si domanda come mai ci siano casi in cui, pur essendo onnisciente ed onnipotente, ogni tanto in natura si verifichi un fallimento: questa domanda ce la poniamo in casi penosi, ad esempio quando nasce un figlio deforme. Quando l'artefice è umano, il fallimento viene imputato alla scarsa capacità dell'artefice o alla scarsa qualità dei materiali che ha usato.

Sempre per rapporto ad un agire intenzionale e ad un volere, il male morale è la disobbedienza ad un imperativo, procedente da una legittima autorità, divina o umana.

Non è difficile cogliere una possibilità di parlare in entrambi i casi di disobbedienza ad un volere: come l'artefatto mal riuscito non corrisponde al volere dell'artefice, così l'agire volontario del suddito non corrisponde al volere dell'autorità legittima.

Questa posizione è propria del volontarismo, che dal XIV secolo si è imposto nel pensiero cristiano occidentale col rifiuto di Aristotele e dell'averroismo latino, mentre dal XII secolo si era imposto nel pensiero islamico col rifiuto di Averroè e di Aristotele. Nel pensiero cristiano, per colpa dell'autorità dei papi che sostenevano la linea di Alberto Magno e soprattutto Tommaso d'Aquino, ci fu una frattura tra un pensiero più laico, che si orientò verso la posizione di Guglielmo di Ockham e la teoria politica di Hobbes (il contratto sociale) ed una teologia che preferiva una filosofia aristotelico-tomista, mentre la scienza si orientava verso una visione pitagorico-platonica compatibile con il volontarismo (Dio come grande Artefice, un Demiurgo che crea la materia informe e poi la plasma come vuole: la scienza scopre le “leggi” della natura). Nell'Islam si rifiutò qualcosa di simile alla teoria del contratto sociale ed al giuspositivismo occidentale, ma comunque in nome dell'autorità divina e del divino volere.

La storia ci mostra i presupposti che hanno portato a questa precomprensione, che rende difficile cogliere una possibile relazione tra male fisico e male morale. Ne ho parlato molto negli ultimi nostri incontri e non credo sia il caso di riprendere l'argomento.

Mi sembra invece interessante recuperare il punto di vista aristotelico, che non mi pare per nulla superato quanto a questi argomenti. Come sappiamo, il motivo del rifiuto di Aristotele era di natura teologica: salvaguardare la libertà divina nell'atto della creazione, per poter dire che Dio mi ha scelto, mi ha amato dandomi l'esistere. Dunque andava eliminata la “natura” aristotelica, fonte di necessità, mentre andava sostenuta la pura contingenza del creato. Da un punto di vista di una ricerca scientifica e razionale, anche filosofica, questi motivi sono estranei.

Dobbiamo partire, invece, da una affermazione: “tutto ciò che esiste ha una propria operazione”. In altre parole, non può esistere un ente che non sia operativo in qualche modo.

Dobbiamo sforzaci di concepire ogni ente come interagente con gli altri enti, ma anzitutto come operativo su se stesso.

L'essere amorfo di un materiale è possibile solo in un senso relativo. Un pezzo di marmo è amorfo rispetto alla forma che lo scultore vuole dargli, nel senso che esso è indifferente ad una forma o ad un'altra; ma poiché ha una qualche forma, non è del tutto amorfo. Il pezzo di marmo ha proprietà di rigidità, grandezza e peso che permettono allo scultore di modellarlo, di dargli una forma cui il marmo non è ordinato per quello che è, ma solo per il progetto che ha lo scultore. Ma il marmo non è per niente amorfo: lo scultore deve faticare non poco per modellarlo. Lo scultore ha scelto quel pezzo di marmo per le sue caratteristiche, e sono proprio quelle caratteristiche, che fanno resistenza alla sua azione per modellarlo, a garantire che la statua resisterà alle intemperie per secoli.

Proviamo ora a mettere a fuoco che cosa intendo per essere operativo su se stesso e sugli altri.

L'operatività sugli altri enti è ammessa per tutte le cose da noi osservabili in qualche modo: qualunque particella del nostro universo influisce sullo stato dell'insieme. E poiché tutto interagisce, l'operatività ha aspetti attivi e passivi: i corpi si attraggono reciprocamente, il vivente assimila (agendo attivamente) il cibo che però lo nutre (qui il vivente riceve), e così via. Per quanto ci risulta, ad ogni azione corrisponde una reazione e la generazione di una cosa è sempre corruzione di altre, che fanno resistenza alla corruzione.

Le scienze della vita stanno sempre più evidenziando l'interconnessione dei viventi. Alcune di esse, come l'impollinazione di alcune orchidacee, del genere *Ophrys*, che sfrutta l'attrazione sessuale di determinati insetti, mi fanno pensare a Dio che in quel modo si burla di noi uomini e dei nostri dubbi. L'ecologia è arrivata fino a farci pensare al nostro pianeta come ad un unico organismo vivente.

Queste osservazioni – purtroppo così siamo abituati a fare - le lasciamo al mondo delle scienze. Quando parliamo di “ogni ente” noi (almeno così spesso crediamo) entriamo in un mondo concettuale, il modo della filosofia. In un mondo concettuale le nozioni sono immutabili. Parliamo del progresso del sapere, ma le nozioni del passato non diventano per questo ignote, altrimenti non potremmo neppure confrontarle con quelle più recenti per notare un progresso. Una difficoltà riguarda anche la nozione di “materiale”: in quanto deve ricevere una forma, è privo di essa. Il progresso del sapere appare così legato alla negazione: la storia ci presenta la contrapposizione delle idee e ci fa supporre che il progresso sia una sintesi che supera la contrapposizione di una tesi con la tesi contraria, cioè la sua antitesi. Al posto dell'operatività e delle “trasformazioni” di cui si occupa la scienza, il mondo delle nozioni ci presenta un “divenire” frutto della contrapposizione di affermazione e negazione (la contraddizione). Per tanti filosofi il divenire è l'essere proprio di chi non è ancora.

L'operatività su se stessi è ancor più difficile da capire. Il mantenere lo stato in cui si è non ci pare frutto di attività, ma di inattività. Solo il cambiamento, il “divenire”, ci sembra collegato ad una attività. Per molti filosofi, poi, anche il cambiamento non è realmente collegato ad una attività, ma solo concettualmente viene interpretato in questo modo: il “divenire”, concettualmente, non sembra la stessa cosa di un “venire da”, ma andrebbe dimostrato che lo è. E su queste dimostrazioni disputano i filosofi.

In realtà ogni ente tende alla propria conservazione, visto che per trasformarlo occorre vincere una resistenza. Se cessa questa operazione, anche il pezzo di marmo si polverizza.

I viventi, che in qualche modo costruiscono se stessi a spese di altre cose che assimilano (metabolizzano) nutrendosi, hanno un'azione ulteriore su se stessi, che non si limita ad una conservazione. Il vivente differenzia le sue parti, cresce, si nutre, difende e ripara (aggiusta ciò che viene danneggiato, guarisce) se stesso; col passare degli anni cessa di differenziare le sue parti, ma continua a crescere; giunto a maturità, cessa di crescere e si riproduce; poi inizia a non riuscire più a

difendersi e riparare i danni... Infine, quando non è più in grado di esercitare l'operatività su se stesso, il vivente muore.

Chi conosce si arricchisce ulteriormente rispetto alle trasformazioni proprie dei viventi. Chi conosce è come se assimilasse le altre cose ma senza trasformarsi e senza trasformarle. La nostra conoscenza è indubbiamente legata in qualche modo a trasformazioni, almeno la conoscenza dei sensi, che avviene mediante trasformazione degli organi di senso. Anche la nostra conoscenza intellettuale parte dall'osservazione dei sensi: chi perde i sensi diventa incapace di intendere e volere. Ma la conoscenza non consiste nell'essere trasformati: non diciamo che, solo per essere riscaldato, un corpo "conosce" il calore. Alcuni vegetali sembrano dotati di conoscenza, reagendo se vengono toccati, oppure seguendo il corso del sole. Ma se riusciamo a vedere che la loro è una semplice reazione fisica e chimica, non diciamo più che "conoscono", così come non lo diciamo di un elettrodomestico e del suo interruttore quando reagiscono al nostro tocco.

In queste attività legate all'esistere ed al vivere, noi riconosciamo qualcosa di fondamentale. Se un ente non opera per conservarsi, si deteriora; se un vivente cessa di assimilare, muore; se un conoscente non riesce più a conoscere del tutto, non riesce a vivere; un animale può sopravvivere solo se perde un senso non indispensabile.

Tutte queste attività sono diverse dalle altre operatività e le chiameremo operazioni "immanenti"¹, perché sono la perfezione di chi opera e non producono la perfezione di qualcosa d'altro (operazione "transeunte"²).

Una trasformazione transeunte arriva a compimento quando ciò che trasformo è arrivato ad acquisire quella forma che gli sto dando. Se costruisco una casa, quando la casa è finita io smetto di agire. Invece le tre attività immanenti di cui abbiamo parlato sono al loro compimento mentre le esercitiamo. Io non conosco mentre cerco di conoscere, ma quando e mentre conosco. Analogo discorso vale per il vivere e pure per l'esistere di chi non è vivente. Ed anche per il tendere e l'amare propri dell'uomo.

Se riusciamo a riconoscere che ogni ente è operativo, sia di un'operazione transeunte che lo fa interagire con gli altri enti, dando e ricevendo, sia di un'operazione immanente su se stesso (e queste operazioni sono connesse tra loro, come quando cuciniamo il cibo per nutrirci), possiamo passare al concetto di "bene".

Prima parlavo del compimento: quando un'operazione raggiunge ciò che sta cercando di operare. In latino si usava il verbo "*perficere*" per indicare il condurre a compimento, e di "*perfectio*" per indicare lo stato di ciò che è compiuto. La parola "perfezione" traduce il latino "*perfectio*".

Un'operazione tende a qualcosa, sia nel dare che nel ricevere. Chi non fa nulla non agisce. Dunque ogni ente tende ad una perfezione. Se l'operazione viene vanificata, se non raggiunge ciò cui tende, noi diciamo che è stata frustrata: questo lo diciamo un "male". Se non è frustrata ma raggiunge ciò cui tende, allora diciamo che questo è un "bene".

Quindi, se riconosciamo che ogni ente ha delle operazioni, che sono un tendere a qualcosa, allora **ogni ente tende ad un bene**.

Ma il termine cui tende un'operazione non è il bene di chiunque, bensì di chi agisce, anche nel caso di un'operazione transeunte, perché se fallisce, fallisce anche chi agisce e non è solo frustrato l'oggetto su cui agisce e che resta incompiuto. Dunque **ogni ente tende al proprio bene**, alla propria compiutezza o "perfezione".

Nelle operazioni transeunte il bene di chi opera viene valutato dal fatto che ciò che viene da lui trasformato raggiunge il proprio compimento: dal successo tecnico. **Nelle operazioni immanenti** il

1 Letteralmente: che resta in chi agisce.

2 Letteralmente: che va su un'altra cosa, diversa da chi agisce.

bene di chi opera consiste nell'operare stesso.

Alla fine dei conti, un primo passo difficile da fare, per la nostra cultura, è considerare la filosofia come un sapere collegato a ciò di cui si occupa la scienza. Non importa se dai tempi di Galileo i filosofi hanno imboccato una strada diversa, parallela e senza punti di contatto con quella delle scienze. Ciò ha accomunato la filosofia alle scienze letterarie. Questo è stato uno sbaglio, come quando si getta l'acqua sporca insieme al bimbo cui abbiamo fatto il bagno.

LA NATURA COME PRINCIPIO DI TENDENZA

Non è difficile capire che le cose che ci circondano sono diverse tra loro. Tutte esistono, ma esistono in modi diversi. Se tutto ciò che esiste, solo perché esiste, ha le sue operazioni, la diversità del modo di esistere di ciascuna cosa è l'unica spiegazione della diversità delle rispettive capacità operative. Qualcosa del genere viene ammessa da tutti noi, quando giudichiamo qualcuno dalle sue opere e non da quello che dice di essere.

“Esistere” in latino si diceva: “*esse*”, per cui il modo di esistere era detto “*essentia*”. In greco ci sarebbe stata una corrispondenza notevole col verbo “essere” (*einai*) e con il corrispettivo di “essenza” (*ousia*). Però i latini tradussero *ousia* con *substantia*, creando molti problemi nella loro comprensione di alcuni filosofi greci, ed anche ai teologi cristiani quando affrontarono il problema di spiegare in qualche modo i misteri principali della fede. S. Agostino e Boezio ce ne hanno parlato esplicitamente.

Per evitare equivoci, preferisco parlare di “esistere” e di “modo di esistere”. I teologi medioevali non parlavano di “esistenza” di Dio. Dicevano: “*Deus est*”, non : “*Deus existit*”, perché il prefisso “*ex*” indica che l'esistenza è causata da altri, e questo a Dio non si addice. Però per le creature va benissimo parlare di “esistenza”. Ed anche che il modo di esistere implichi l'esistenza, e viceversa, non dovrebbe far problema: chi non esiste non ha nemmeno un modo di esistere e viceversa. Questo valeva anche per gli antichi greci. Le *Categorie* aristoteliche dicono che la prima *ousia* è quella del singolo esistente: “quest'uomo” o “questo cavallo”, mentre *ousia* in senso derivato, la seconda *ousia* (in latino: *substantia secunda*) è “uomo” o “cavallo”. Aristotele ribadisce che non si dà definizione di ciò che non esiste, perché allora la definizione sarebbe solo il senso di un nome. Dice anche che non si dà scienza (nel senso che lui dava a questa parola) di ciò che non esiste. Immagino che i lettori già addentro a questi argomenti potrebbero dirmi che la distinzione di essenza ed esistenza è reale, che le definizioni sono nozioni e che la scienza riguarda anche ciò che non esiste. A questo punto dovrei aprire un discorso piuttosto difficile, che ci porterebbe lontani dal nostro argomento. Prego dunque il lettore di fare anche questo sforzo di distacco dal comune modo di pensare, limitandosi a partire dal fatto ovvio che chi non esiste non ha nemmeno un modo di esistere. Così possiamo tornare al nostro argomento.

Le cose che comunemente conosco ricevono l'esistere (in un determinato modo di esistere) con la loro generazione. Nella generazione dei viventi noi parliamo, comunemente anche se non propriamente³, di “nascita”. Per questo il modo di esistere fu chiamato “natura”, estendendo il nome a tutte le cose che esistono per generazione.

La natura è dunque il modo di esistere tale da avere determinate capacità operative, e questo equivale a dire che la natura è il principio delle operazioni proprie di ciascuna cosa, ed anche la spiegazione delle medesime.

Come spiegazione, dal nostro punto di vista, la natura di una cosa non vale molto, perché noi la

3 Impropiamente, perché la generazione avviene spesso molto prima della nascita vera e propria.

conosciamo, appunto, dalle operazioni, e dalle operazioni comprendiamo quali siano le capacità operative. Quest'ultima distinzione, cioè quella tra operazione e capacità operativa, la facciamo facilmente, perché certe operazioni non vengono compiute sempre, ma, se vengono compiute, diciamo che chi le compie, anche quando non le compie, è “capace” di compierle.

La “capacità” è una denominazione che, probabilmente, è stata presa dai recipienti: anche se è pieno a metà, noi diciamo che un determinato serbatoio ha una capacità di contenere una determinata quantità di liquidi o altro che in esso possa esser contenuto. La denominazione viene estesa anche al verbo “potere”. Chi può saltare in alto due metri non può invocare come scusa, davanti ad un ostacolo più basso, quella di non esser capace di saltarlo. Parliamo di “potere” anche in senso passivo, come quando rimproveriamo uno studente che dichiara di non esser capace di imparare l'inglese, mentre sappiamo che è solo pigro e svogliato.

Ci sono capacità che abbiamo per natura ed altre che dipendono dall'uso che facciamo delle prime, sviluppando le nostre capacità. I neonati piangono tutti allo stesso modo e ogni adulto comprende questa sorta di linguaggio; poi essi imparano a parlare: ma poiché i linguaggi parlati sono diversi, non riusciamo più a spiegare a chi parla un'altra lingua i nostri disagi. Ci sono capacità personali, ci sono capacità comuni ad ogni uomo, ci sono capacità che condividiamo con cose anche molto diverse da noi: se usassimo la bilancia come criterio di distinzione delle cose che pesiamo, indubbiamente faremmo parecchia confusione nel distinguere ciò che pesiamo.

Il vago, però, non è falso, finché restiamo consapevoli della vaghezza del nostro conoscere. A volte, volendo esser più precisi, si commettono molti errori, come quel cacciatore che, avendo visto qualcosa muoversi nella penombra dell'alba, sparò e uccise non la volpe che cercava, ma il suo cane.

Quando parliamo di “possibile” contrapponendolo ad “impossibile”, a volte ci riferiamo a ciò di cui si è capaci operativamente. C'è chi è negato rispetto all'apprendere la matematica, c'è chi non può diventare un atleta competitivo per via della sua costituzione fisica. A volte, però, parliamo di “possibile” ed “impossibile” in un altro senso.

Nella storia della filosofia e della teologia si è spesso parlato della onnipotenza di Dio. Ma qualcuno sosteneva che, se Dio può tutto, può fare anche cose assurde, contraddittorie: per costoro ammettere che Dio non può fare cose contraddittorie significava negare la sua onnipotenza.

Non si ponevano il problema della sensatezza di una domanda. Se le semirette sono tutte infinite e per questo tutte uguali, anche se una inizia dopo l'altra e sembra per questo più corta della prima, uno potrebbe chiedersi, dato che Dio è infinito, se il suo naso ed il suo braccio siano lunghi uguali. La domanda è antropomorfa e insensata: cercarne una risposta, quasi che essa avesse un senso, è un errore.

Eppure la domanda se Dio possa fare che ciò che è accaduto non sia accaduto, che un fatto vero sia un fatto falso, ha appassionato molti teologi.

La maggior parte dei teologi e dei filosofi, però, davanti al principio di non contraddizione si fermava: non dicevano che è un non senso dire che Dio può fare cose contraddittorie, ma lo ritenevano una falsità e quindi ritenevano sensato e vero dire che Dio non può fare cose contraddittorie.

Nacque anche per questo il mondo delle cose “possibili” nel senso di “non contraddittorie”: un mondo estremamente popolato, anche perché Dio, essendo onnisciente, conosce tutti i possibili, che dunque esistono almeno nella sua mente... Ebbene noi non parleremo assolutamente di “possibilità” (cioè di essere possibile) e di “possibile” in questo secondo senso, ma solo nel primo.

Il secondo senso lo lasciamo allo studio dei logici e di coloro che chiamano “metafisica” quella che invece sarebbe una loro discutibile logica, confondendo le realtà con le loro concezioni di essa.

Possiamo allora arrivare ad una prima conclusione, sperando che sia spiegata a sufficienza.

La conclusione è questa: **ogni cosa ha la propria operazione.**

La parola “propria” significa che l'agire, in senso attivo e passivo, in senso di azione immanente o di azione transeunte (interazione con le altre cose), è connesso al modo di esistere di ciascuna cosa, cioè alla sua natura.

Se ogni cosa agisce ed interagisce con le altre, allora sta cercando di fare qualcosa, che chiamiamo “fine immediato” o “fine prossimo” dell'operazione, e coincide con l'oggetto della singola operazione. Se ci riesce, diciamo che ha compiuto la sua operazione. L'essere compiuta è la perfezione dell'operazione, che è perfezione della capacità operativa e, in definitiva, è perfezione dell'agente proporzionata al suo modo di esistere (o essenza, o natura). La perfezione la chiamiamo “bene”.

Dunque possiamo dire che ogni cosa tende al suo bene nel senso del bene che le è connaturale.

Se invece l'operazione non raggiunge il suo fine, diciamo che è vanificata, che è frustrata. Tale privazione la chiamiamo “male”.

Il male non va confuso colla semplice negazione di qualcosa. Si parla invece di “privazione” per sottolineare che è la negazione in un soggetto determinato: un sasso non vede, ma tale negazione non è una privazione; un gatto non vede: questa è una privazione di qualcosa che un gatto dovrebbe invece avere: è un male e diciamo che il gatto è “cieco”.

Se io tolgo la correlazione tra ente, natura, capacità operative e fine dell'operazione, tutto questo discorso crolla. Ma crolla pure il senso della parola “bene”.

Indubbiamente anche chi nega tutto il discorso che ho fatto continuerà a parlare di bene e di male. Quando cerca di teorizzare che cosa sia bene o male, cercherà altri criteri. Un criterio famoso è quello dell'obbedienza ad un'autorità, divina o meno che sia. Si tratta di un criterio pericoloso, che ha legittimato molte stragi compiute nel XX secolo in nome di tale “bene”. Un altro criterio diffuso è il “sentirsi bene”. Anche questo criterio è pericoloso, perché non riconosce le esigenze che vengono da ciò che va oltre il sentire, mentre la natura umana non si limita a questo.

Quando però non cerchiamo di teorizzare, spesso ragioniamo nel modo giusto, anche se non siamo coerenti con le nostre teorie: questo perché chi ha natura intelligente tende per natura al vero, e lo coglie anche quando non è in grado di capire le ragioni di tale verità.

In ogni caso, possiamo riconoscere che aveva ragione Aristotele, quando affermava che chi toglie l'ordine al fine della natura delle cose, toglie anche la natura stessa.

La nostra cultura l'ha tolta. Persino alcuni teologi cattolici la negano, almeno per quanto riguarda i fondamenti della morale (l'accusa di fallacia naturalistica). Ma è la nostra natura stessa che ci porta ad esaltare tutto ciò che è naturale, a sostenere le esigenze della natura delle cose nel suo insieme interagente (l'ecologia si occupa di questo), a parlare di stile di vita naturale, di alimenti “biologici”, a temere ogni intervento dell'uomo sulla natura (ad esempio gli organismi geneticamente modificati)...

Nelle cose del nostro mondo, il sapere universale, come quello della scienza o dell'esperienza, cerca di arrivare a cogliere gli aspetti specifici del modo di esistere di una cosa. In altre parole cerca di arrivare a distinguere le specie.

Sul piano dell'agire pratico, che guida le nostre operazioni, cerchiamo però di arrivare a comprendere, per quanto possiamo, anche le caratteristiche individuali. Un medico cerca di capire il singolo paziente; un docente cerca di insegnare ad ogni studente nel modo più appropriato al singolo individuo... Ovviamente facciamo quello che possiamo.

L'AGIRE MORALE

Il vivente ha un'attività immanente che non è solo la conservazione di sé, nel senso di resistenza all'ambiente che agisce in modo aggressivo nei suoi confronti. Il vivente aggredisce l'ambiente e lo usa per costruire – se così possiamo dire – se stesso. Aristotele parlava di capacità di muovere se stesso⁴, Maturana e Varela hanno parlato di “autopoiesi”⁵, Erwin Schrödinger⁶ ha parlato, da un punto di vista fisico, di “entropia negativa”, perché il vivente mantiene l'ordine in se stesso a scapito dell'ambiente, nel quale aumenta l'entropia. Questa attività è determinata dalla sua natura.

Il vivente capace di conoscere è capace di determinare la propria attività anche con quanto ha assimilato - nel senso in cui usiamo questa parola parlando del conoscere - dalle cose conosciute. Il gatto vede il topo e lo aggredisce per mangiarlo: non si limita a nutrirsi di ciò che lo circonda, ma va a cercare il proprio cibo. Chi non vuole diventare cibo di un altro vivente cerca di non farsi conoscere: il mimetismo è in fondo lo stesso espediente della mamma che, per salvare la scatola di cioccolatini, la nasconde al figlio goloso.

La capacità di tendere, in chi è dotato di conoscenza, è capace di mettere in moto e finalizzare altre capacità. Qui possiamo parlare di “fine” in quanto conosciuto. Però l'organizzazione dell'ordine di una operazione ad un'altra, per raggiungere tale fine (nell'esempio: il cibo) resta iscritta nella natura e per questo parliamo di “istinti naturali”. La tendenza al fine conosciuto diventa in senso più appropriato un “appetito”.

A questo punto mi sembra importante fare una precisazione. Gli antichi parlavano di “appetito naturale” non per significare gli istinti, ma la tendenza a monte, quella presente anche in chi non vive, quella comune ad ogni cosa che esiste. Ovviamente non mancarono le critiche a tale denominazione, anche perché alcuni, prendendo in senso univoco tale polisemia della parola “appetito”, finivano per attribuire la vita, se non addirittura la conoscenza, ad ogni cosa (panpsychismo). L'importante, usando i nomi, è non equivocare.

Nell'uomo c'è una capacità di conoscere tale da poter anche organizzare il proprio agire, dirigendo anche gli istinti naturali e le altre capacità operative. Per questo si dice che l'uomo è padrone e responsabile del proprio agire. Tale agire viene chiamato “morale”.

Già gli antichi greci avevano distinto la morale dal semplice modo di comportarsi, l'etica dalla etologia: l'*ethos* con la *e* breve, cioè il costume, non è l'*ēthos* con la *e* lunga⁷, cioè la morale, anche se il costume influisce profondamente sulle nostre decisioni responsabili e le consuetudini diventano come leggi.

Vediamo ora l'inizio della parte morale, cioè la seconda parte, della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino. Lo prendo dalla traduzione del P. Dalmazio Mongillo⁸:

“Giacché, come insegna il Damasceno, si dice che l'uomo è stato creato a immagine di Dio, in quanto l'immagine sta ad indicare ‘un essere dotato di intelligenza, di libero arbitrio e di autodomínio’, dopo aver parlato dell'esemplare, cioè di Dio e di quanto procede dalla divina potenza conforme al divino volere, rimane da trattare della sua immagine, cioè dell'uomo, in quanto anche egli è principio delle proprie azioni, in forza del libero arbitrio e del dominio sul proprio agire”.

4 In molti sensi: capacità nutritiva, conoscitiva, locomotoria...: cfr. *De anima*, lib. II (B), cap. 3.

5 HUMBERTO R. MATURANA, FRANCISCO J. VARELA, *Autopoiesi. L'organizzazione del vivente* (1973), in ID., *Autopoiesi e cognizione – La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 2004 (5a ed.).

6 *Che cos'è la vita*, Adelphi, Milano 1995 (*What is life?*, Cambridge University Press, 1944).

7 Già da tempi antichi si pronunciava *y: ythos*: la pronuncia detta “itacistica”.

8 *La fondazione dell'agire nel prologo della I-II*, in *La dimensione etico-teologica nella Summa Theologiae di Tommaso D'Aquino*, Angelicum University Press, Roma 2006, p. 127.

LIBERO ARBITRIO E AGIRE VIRTUOSO

Nel secolo XIII il dibattito circa il libero arbitrio fu particolarmente vivace. La definizione più tradizionale era quella di Pietro Lombardo⁹, il cui testo era quello ufficialmente adottato negli studi teologici, e coincide con quella che noi oggi chiamiamo “facoltà d'intendere e volere”, cioè una facoltà che consiste nell'interazione di intelletto e volontà. Altri ne facevano una facoltà distinta, una capacità di scegliere tra le due vie del bene e del male. Ma, poiché non s'addice a Dio la facoltà di scegliere il male, e però a Dio s'addice una facoltà di scegliere (*eligere*), Alberto Magno¹⁰ preferiva distinguere dalle due facoltà di intelletto e volontà altre due facoltà: la facoltà di scegliere (“*eligentia*”) – sempre buona perché procedente da un retto giudizio – ed il libero arbitrio, che nello scegliere si inclina “*ad quos voluerit actus*”, anche contro la ragione.

Non entriamo nei particolari della questione e, seguendo Tommaso, ci limitiamo a parlare di facoltà di intendere e volere.

Davanti alla ragione che mi propone due beni alternativi tra loro, e me ne propone uno come più importante, io mi trovo come diviso tra la voce dell'angioletto che mi ricorda le ragioni a favore del bene più importante e la voce del diavoletto che mi ricorda quelle a favore del bene meno importante. Si tratta di una situazione che conosciamo molto bene. Un esempio è quando vorremmo smettere di fumare e però abbiamo voglia di accendere una sigaretta. Un esempio classico è quello di chi si trova nell'occasione di un adulterio...

Come funziona l'interazione di intelletto e volontà? Aristotele ne tratta nell'*Etica a Nicomaco*, a proposito della differenza tra temperante, intemperante, continente ed incontinente.

Un breve passo di S. Tommaso riassume, dal punto di vista logico, la situazione¹¹:

“Al settimo [argomento contrario, che non cito] bisogna rispondere che, poiché l'atto di peccato e di virtù è per scelta, e la scelta è la tendenza consapevole [*appetitus*] di chi si è prima consigliato, e il consiglio è una certa ricerca, necessariamente in ogni atto di virtù o di peccato vi è una certa deduzione quasi sillogistica.

Però altrimenti sillogizza chi ha la temperanza, altrimenti chi è contro la temperanza [*intemperatus*], altrimenti il continente e altrimenti l'incontinente.

Chi ha la temperanza [*temperatus*] è mosso¹² infatti soltanto secondo il giudizio della ragione: per questo egli si serve di un sillogismo di tre proposizioni, e deduce nel modo seguente: nessuna fornicazione è da commettersi, questo atto è una fornicazione, dunque non è da farsi.

L'intemperato invece segue totalmente la concupiscenza, e quindi anch'egli si serve di un sillogismo di tre proposizioni, quasi deducesse in questo modo: ogni cosa dilettevole è da godersi, questo atto è dilettevole, quindi esso è da farsi.

Invece sia il continente che l'incontinente sono mossi in due modi: secondo la ragione ad evitare il peccato, secondo la concupiscenza invece a commetterlo; ma nel continente vince il giudizio della ragione, invece nell'incontinente il moto della concupiscenza. Per questo sia l'uno sia l'altro si servono di un sillogismo con quattro proposizioni, ma per conclusioni contrarie.

Il continente infatti sillogizza così: nessun peccato è da farsi. Però questo lo propone secondo il giudizio della ragione,

9 *Sententiae in IV libris distinctae*, lib. II, dist. 24, cap. 3, n. 1 (Ed. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971, righe 27-28).

10 *De Homine* [*Opera omnia*, tomus XXVII, pars II], Münster, Aschendorff, 2008, pagg. 508 ss.; *Ethicorum lib. X*, cura et labore A. Borgnet, Vivès, Parisiis 1891, lib. III, cap. 16, pag. 219.

11 *Quaestiones disputatae de malo*, q. 3, a. 9, ad 7. Per le citazioni di Tommaso d'Aquino seguo l'edizione www.corpusthomicum.org.

12 Lascio il passivo, e non traduco "si muove", perché "amor est passio": cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 2.

mentre secondo il moto della concupiscenza nel suo cuore si trova che ogni cosa dilettevole va perseguita; ma poiché il giudizio della ragione in lui vince, assume e conclude sotto la prima premessa: questo è un peccato, dunque non è da farsi.

Invece l'incontinente, in cui vince il moto della concupiscenza, assume e conclude sotto la seconda premessa: questo è dilettevole, dunque è da perseguire. E tale, propriamente, è colui che pecca per fragilità [*ex infirmitate*]. E' quindi evidente che, anche se conosce in universale, non conosce in particolare, perché non assume secondo ragione, ma secondo concupiscenza.”.

Traducendo questi diversi modi di ragionare nella corrispondente situazione da un punto di vista etico, possiamo rilevare che il virtuoso ed il vizioso hanno una predisposizione (volontariamente acquisita, da non confondere con le predisposizioni dovute al patrimonio genetico o a condizionamenti causati dall'ambiente culturale e naturale¹³) per cui non hanno esitazioni, non hanno crisi di coscienza: agiscono con la spontaneità con cui un virtuoso di chitarra suona le note senza bisogno di pensarci su. Il continente e l'incontinente, invece, sono come chi è ancora un apprendista.

L'ideale morale di un uomo è dunque un agire virtuoso. L'agire virtuoso sarebbe quello di chi sceglie sempre la parte migliore in modo spontaneo, senza bisogno di pensarci su, per un'attitudine (*habitus*) acquisita volontariamente, anche se favorita da altri fattori, come fattori ereditari del carattere, fattori appresi per educazione della propria sensibilità, condizionamenti dell'ambiente culturale (ad esempio le dinamiche di gruppo) e così via. Ma dobbiamo mettere a fuoco che cosa intendere per virtù (o per vizio) e come nascono.

Anzitutto c'è la necessità di determinare l'agire volontario ed intellettuale mediante attitudini (*habitus*). Il nome latino, che ho messo tra parentesi, ci ricorda che si tratta di “possessi”: una sorta di bagaglio a nostra disposizione cui si attinge al bisogno.

La domanda che sorge spontanea è: “Ma non c'erano già le capacità, o facoltà, di agire?”. Il problema viene dal fatto che tali facoltà sono di natura loro indeterminate.

Questa indeterminazione è indispensabile per poter parlare di libero arbitrio. Se fossimo determinati, agiremmo come per natura e non si potrebbe parlare di responsabilità morale, di padronanza delle nostre decisioni.

Anche nel regno animale si notano differenze. Un insetto ha un programma determinato, per cui all'input segue l'output quasi meccanicamente. Se prendete un ragno che sta costruendo la sua tela – vero capolavoro di ingegneria – e lo interrompete per un certo tempo, quando lo rimetterete sulla tela continuerà a farla, ma dal punto in cui sarebbe arrivato se non lo aveste interrotto: egli esegue meccanicamente il suo programma e finisce per fare una tela che non prenderà mai nulla. Se provassimo un trucco del genere con un topolino, non ci riusciremmo mai: nel suo istinto c'è spazio per l'apprendimento, a scapito di un determinismo meccanico. Qualcosa di analogo vale per poter parlare delle inclinazioni naturali di chi è capace di programmare il proprio agire, di chi, cioè, è per natura ordinato ad ordinarsi al proprio agire in vista del proprio bene.

Un passo giovanile di Tommaso d'Aquino espone molto bene la necessità delle virtù¹⁴:

“Si deve dire che in tutte le cose che hanno regola e misura, la loro bontà e rettitudine consiste nella conformità alla propria regola o misura; invece il loro male [*malitia*] nella misura in cui [*secundum quod*] discordano da essa. Ora, la **prima** regola e misura è la divina Sapienza. Ragion per cui la bontà e rettitudine o verità di ciascuna cosa consiste nella misura in cui perviene [*attingit*] a ciò cui è ordinata dalla divina Sapienza. ... Lo stesso vale per le altre regole **secondo** [cioè derivate dalla prima], cioè che nella conformità alle stesse consiste

13 Nel commentare il cap. 9 del libro X dell'*Etica a Nicomaco*, Tommaso d'Aquino riconosce, seguendo Aristotele, l'importanza del carattere che abbiamo per nascita (allora lo si attribuiva non al DNA, ma all'influsso dei corpi celesti), l'importanza della consuetudine, dell'educazione in famiglia e nella società, e anche l'importanza di leggi che puniscano il male e promuovano il bene. Tuttavia ciò che dipende dalla natura non è in nostro potere. Cfr. *Sententia Ethicorum*, lib. X, lect. 14, n. 9.

14 III *Sent.*, d. XXIII, q. 1, a. 1.

la bontà e rettitudine di ciò che è regolato.

Ora, ci sono certe capacità [*potentiae*] determinate [*limitatae*] a determinate azioni o *passiones*¹⁵ ... E poiché l'inclinazione della natura è sempre *ad unum*, per questo tali capacità, per la natura stessa della capacità, possono avere rettitudine quanto basta [*sufficienter*] ...

Invece le capacità più alte ed universali, quali sono le capacità razionali, non sono determinate [*limitatae*] a *aliquid unum*, sia esso l'oggetto o il modo di agire, perché possono avere rettitudine per rapporto a [*secundum*] cose diverse ed in modi diversi. Per questo dalla natura della capacità non era possibile che fossero determinate a ciò che è retto e bene per loro, ma è necessario che vengano rettificare in modo da poter ricevere rettitudine dalla loro regola.

Questo può avvenire [*contingit*] **in due modi**.

In un modo così da esser ricevuto come *passio*, in quel modo cioè in cui una capacità regolata è mossa da chi la regola. Ma poiché nel fatto che qualcosa riceve [*patiatur*] e non contribuisce in nulla all'azione consiste la definizione di violenza ..., e la violenza comporta [*habet*] sia difficoltà sia tristezza, ... per questo tale recezione di rettitudine non è sufficiente ad una piena [*perfectam*] rettificazione della capacità regolata.

Bisogna dunque che venga ricevuto **in un altro modo**, cioè in modo di qualità inerente, cioè in modo che la rettitudine della regola venga resa forma della capacità regolata. In tal modo, infatti, ciò che è retto verrà operato in modo facile e piacevole, come ciò che è conveniente alla propria forma. E tale qualità o forma finché è ancora imperfetta, viene detta disposizione; quando invece è ormai matura [*consummata*] e trasformata in natura, viene detta *habitus*, che è ... ciò secondo cui noi ci rapportiamo a qualcosa [*habemus ad aliquid*] bene o male.

E da ciò viene che ... la disposizione è detta facilmente mutabile, mentre l'*habitus* difficilmente mutabile; poiché ciò che è naturale non viene trasformato in fretta. Da ciò viene che l'*habitus* inclina *ad unum* come la natura ...

E per questo, inoltre, il segno che un *habitus* è stato generato è il piacere [*delectatio*] dell'opera compiuta ... perché ciò che conviene alla natura è piacevole e facile.

E per questo l'*habitus* dal Commentatore [Averroè]... viene definito “è ciò per cui uno agisce quando vuole” quasi che abbia già pronto a disposizione [*in promptu habens*] ciò che deve operare. E per questo l'*habitus* viene paragonato ad un possesso ... per il quale le cose possedute sono a disposizione [*ad nutum*], l'operazione invece [viene paragonata] ad un uso...

È chiaro dunque che le capacità naturali, dato che sono da se stesse determinate *ad unum*, non hanno bisogno di *habitus*.

Similmente nemmeno le capacità apprensive sensitive, che hanno un modo determinato di operare, dal quale non vengono meno se non per difetto della capacità stessa.

Similmente neppure la volontà umana, in quanto è determinata per natura al fine ultimo ed al bene, in quanto è il suo oggetto. ...

Invece l'**intelletto possibile**, che di suo è indeterminato, come una materia prima, necessita di un *habitus* per partecipare della rettitudine della sua regola: sia naturale quanto a quelle cose che per la luce naturale dell'intelletto agente¹⁶, che è la sua regola, subito vengono determinate, come per i primi principi; sia acquisito, quanto a quelle cose che possono essere tratte dai principi; sia infuso, per partecipare la rettitudine della prima regola in quelle cose che vanno al di là dell'intelletto agente¹⁷.

Similmente anche **nella volontà**, quanto a quelle cose che non sono determinate dalla natura, ed anche nell'irascibile e nel concupiscibile, necessitiamo di *habitus*, in quanto partecipano la rettitudine della ragione che è la loro regola, oppure la rettitudine della misura prima [Dio] in quelle cose che eccedono la natura umana, quanto agli *habitus* infusi¹⁸. ...”.

15 "Passiones" è intraducibile in italiano: si tratta di recezioni dall'agire altrui che significhiamo con il verbo al passivo.

16 Potremmo spiegare cos'è l'intelletto agente dicendo che è l'intuito di ciò che è immediatamente vero e non può per questo essere dimostrato, cioè non ha senso chiedersi “perché” sia vero.

17 Cioè i misteri della fede, conoscibili solo per rivelazione da parte di Dio.

18 Sono le virtù infuse che abbiamo dalla partecipazione alla vita divina del Cristo, in quanto “tralci della Vite”, cioè in quanto si prolunga in noi l'Incarnazione di Dio.

Ma come nasce una virtù umana?

Teoricamente sappiamo che la pienezza del nostro bene coincide con la pienezza dell'attuazione delle nostre capacità d'agire.

Potremmo esser tentati di trovare in esse la soluzione. Ma sia che cerchiamo il piacere, sia che cerchiamo il bene proprio dell'agire virtuoso, ci rendiamo conto che è proprio il nostro agire che richiede appagamento fuori di noi. Il tentativo di trovare in noi il nostro bene ci rigetta fuori. Il nostro tendere responsabile pare condannato a rimanere inappagato. Ogni cosa, anche la più nobile, ci risulta un certo bene, con aspetti anche di limite. Persino Dio, come riusciamo a conoscerlo in questa vita, pur sapendo¹⁹ che è "il Bene", ci appare anche con aspetti per i quali non è desiderabile, aspetti di limite. Infatti lo concepiamo solo come Autore di questo mondo e della bontà delle sue cose, e se sappiamo che i limiti delle creature non gli competono, lo sappiamo però per via negativa e questo non fonda una appetibilità.

Il dramma dell'uomo è di dover scegliere il fine ultimo in concreto. Si trova a dover scegliere tra beni creati, che lo attraggono concretamente, e dei quali sa che non possono essere la vera fonte della pienezza del suo bene, e un Dio che conosce in un modo assai limitato, al punto da non risultarne attratto.

Alcuni filosofi hanno cercato una soluzione "autarchica" nello spegnere ogni desiderio. È una soluzione radicale come il suicidio. È la soluzione di chi, per non dover soffrire, rinuncia ad amare.

La scelta fondamentale del fine ultimo concreto rende il nostro atteggiamento volontario determinato in un certo modo. I beni di questo mondo vengono colti sotto una luce diversa, a seconda che risultino necessari, interessanti, inutili o contrari al nostro orientamento.

Parleremo per ora solo di "*disposizione*" del nostro agire morale.

Vi sono però in noi anche disposizioni naturali, indipendenti dalla nostra scelta. Per esempio, più generica di tutte, la disposizione della volontà ad un bene. Questa è il motore di qualsiasi decisione, buona o cattiva che sia. Ma ci sono altre disposizioni che l'intelletto non può che riconoscere come buone, e provarne l'attrattiva²⁰, anche se per rapporto alla scelta fondamentale fatta fossero in contrasto. Di esempi ne abbiamo molti a portata di mano. Anche il più incallito delinquente può andare in crisi davanti al proprio figlio da educare. Teoricamente, possiamo supporre che tutti i richiami della nostra natura si armonizzerebbero con la scelta del vero fine ultimo concreto dell'uomo. Di fatto non è così. Pare esserci un guasto nell'armonia del nostro modo di esistere. Ci sentiamo divisi in noi stessi. E la Rivelazione ce lo conferma.

Di fronte alle decisioni, man mano che procediamo coerentemente alla scelta fondamentale fatta, diventa comunque sempre più facile proseguire in quella direzione, e sempre più difficile mutarla perché attratti da altre strade. Vi è in questo una certa analogia con il cammino. Finché si è vicini al bivio, non costa molto tornare indietro a prendere l'altra via. Ma più ci inoltriamo per un sentiero, più ripugnante diventa l'idea di tornare indietro e cambiare strada.

In effetti, come un cammino avvicina alla meta desiderata e ci sembra troppo stupido tornare indietro quando ormai siamo quasi arrivati, così l'attrattiva di un bene cresce man mano che lo conseguiamo e ne godiamo. Tanto più se questo ci è costato dolorose rinunce: non ci va di averle fatte invano.

19 Lo sappiamo in modo imperfetto. "Buono", detto di Dio, significa che ciò che io chiamo bene nella mia esperienza preesiste in Dio (è prima in lui, che ne è la causa), ma in un modo più alto che a me sfugge.

20 "Tutte le cose verso le quali l'uomo ha un'inclinazione naturale la ragione le apprende come buone.": I-II, q. 94, a. 2, c.

In questo senso la disposizione iniziale diviene sempre più difficile da mutare, ed il nostro atteggiamento diviene più stabile, un nostro stabile possesso: un “*habitus*” morale²¹.

Esso è acquisito come "disposizione" in forza della scelta fondamentale ed in forza delle tante scelte fatte si è successivamente radicato, fino a rendere le eventuali istanze contrarie dei deboli richiami lontani, incapaci di distrarci dalla nostra intenzione. Questo spiega quanto abbiamo detto a proposito del sillogismo del virtuoso e del vizioso.

Chi si è volontariamente determinato fino ad avere degli “*habitus*”, agisce dunque con la spontaneità analoga a chi agisce per natura: il suo agire è cioè determinato.

Dal punto di vista metafisico ciò è necessario. Si agisce in quanto si è in atto, non in quanto si è in una potenza indeterminata. Per questo la volontà, anche se non è ordinata quanto alla sua natura a questo o quel bene in concreto, deve ordinarsi²². Altrimenti resteremmo indecisi.

Notate che, nel linguaggio comune, chiamiamo sovente vizi (talvolta anche virtù), certe attitudini che abbiamo per nascita, o per l'educazione ricevuta, ma non per nostra scelta. Vi sono scienze del comportamento umano ed animale che si occupano di queste propensioni all'agire in un modo anziché in un altro.

A questo punto dovremmo comprendere che tali denominazioni sono legittime, ma possono condurre ad un equivoco. Dal nostro punto di vista queste attitudini sono indubbiamente forze che ci inclinano a scegliere in un modo anziché in un altro. Esse stanno a virtù e vizi morali come la fame sta al decidere di mangiare: non sono oggetto di morale se non in quanto vengano fatte proprie dal nostro agire volontario, ma in quanto tali non c'entrano per nulla con virtù e vizi nel senso morale.

Come distingueremo vizi e virtù? Per rapporto all'esser coerenti col vero fine ultimo concreto avremo gli *habitus* sempre buoni, cioè le virtù; gli *habitus* che si oppongono alle virtù li chiamiamo "vizi".

Così potremo dire che chi possiede la virtù agisce per il suo vero bene, e in questo possiede un bene che è tale di per sé: è buono. Chi possiede il vizio agisce male. Agisce anch'egli per un certo bene, ma resta privo del suo vero bene. Non raggiunge la sua perfezione, cioè ciò che è il bene di per sé, ma solo un bene per un certo aspetto. Per questo diciamo che non è buono e non è orientato al bene.

Nei discorsi comuni, dato che sovente diamo più importanza al fare che all'agire immanente, diciamo buono chi fa del bene, e cattivo chi fa del male. Se intendiamo questo per rapporto al volere il bene del nostro prossimo, allora siamo nell'ambito della giustizia, che è sempre composta di due *habitus* ben precisi: cercare il bene degli altri e opporsi al male degli altri. Qualunque atto ingiusto si oppone ad entrambe queste due attitudini. Ma questo non va confuso con la necessità di voler tendere ad un qualche bene, anche quando decidiamo il male. L'*habitus* per cui l'intelletto, quando dirige il decidere, non può non capire che deve indirizzare il volere ad un qualche bene è innato, così come è innata la capacità di capire qualsiasi verità immediata. Questo *habitus* dell'intelletto pratico è chiamato "sindéresi", ed al suo ordine obbediamo sempre, anche quando decidiamo di bestemmiare. Esso è quello che segna il passaggio dall'attività speculativa dell'intelletto all'attività pratica di guida del volere²³.

Evidentemente, il virtuoso, in quanto tale, non può non far del bene. Ma sarebbe pericoloso identificare l'aspetto esterno del "fare", conseguente alla virtù, con la virtù stessa. Tutta la valutazione morale ne

21 Cfr. I-II, q. 49, a. 2; *Quaest. Disp. De Malo*, q. 7, a. 2, ad 4.

22 Cfr. *III Sent.*, dist. XXIII, q. 1, a. 1; *In Metaph.*, Lib. VI, lect. II, n. 1183; *In Phys.*, Lib. II, lect. VII, n. 418.

23 Ignorando il rapporto natura-fine, diventa inevitabile considerare i due mondi, quello di cui si occupa l'attività speculativa dell'intelletto e quello di cui si occupa l'attività pratica, come due mondi distinti, che non hanno nulla in comune. In tal caso il passaggio dall'essere al dover essere risulta fallace (la “fallacia naturalistica”).

verrebbe falsata. Ed il concetto di fine e bene, preso come “bene esterno”, che sovente non c’entra col bene in quanto oggetto della volontà, potrebbe venir considerato come una sorta di “premio” del fare. Il “premio”, per l’appunto, è di natura accidentale nei confronti di un certo agire, come il “premio” di una corsa non c’entra con l’oggetto proprio del correre.

Due gravissimi inconvenienti verrebbero da tale equivoco.

Anzitutto l’agire virtuoso potrebbe apparire un agire interessato.

In secondo luogo viene falsata tutta l’immagine di Dio, della sua giustizia, della remunerazione che attende ogni uomo. Quando la dottrina cristiana parla del “premio” che attende l’uomo che ha vissuto secondo virtù, parla del bene connaturale all’agire volontario dell’uomo, e del bene soprannaturale che resta connesso al bene connaturale, non di un premio di natura diversa, accidentale, come quando si vince un premio in denaro per aver vinto una gara sportiva. La concezione che Dio sarebbe ingiusto condannando a pena eterna chi ha commesso peccati che non meritano tanto, procede appunto da questa confusione. Infatti si suppone che sia possibile che il dannato desideri un premio che invece, proprio perché la sua volontà è pienamente decisa per un bene in concreto diverso da Dio, evidentemente non vuole.

In realtà è contraddittorio che chi non vuole Dio come Sommo Bene (e “premio” di chi lo vuole), invece lo voglia. Il dannato non vuole il Paradiso, con tutta la forza della sua volontà.

Molte difficoltà nascono dal fatto che non si capisce come possa realizzarsi l’agire virtuoso nel senso che ho cercato di descrivere. Come fa un ragazzo che arriva all’età della ragione e dell’agire responsabile, che magari non conosce nemmeno che esista Dio, a orientare a Dio il suo agire?

Quando, con i salmi, diciamo “Solo in te riposa l’anima mia... Sei tu l’unico mio bene...” e tante altre espressioni che significano lo stesso atteggiamento, possiamo essere tentati di ritenere che ogni altro desiderio di beni (salute, piaceri, conoscenza, attività varie...) sia in contrasto. Questa interpretazione sembra solo più facile da capire, ma è falsa ed estremamente fuorviante. I beni creati sono un dono di Dio per accrescere il nostro affetto nei suoi confronti mediante la gratitudine, non una sorta di trappola per metterci alla prova. L’ascesi degli attaccamenti ai beni terreni esige che riordiniamo il nostro desiderio per questi beni, non che fingiamo di annullarlo (che poi non è possibile, essendo questo desiderio proprio della nostra natura).

Abbiamo tre casi²⁴.

1) Abbiamo posto in Dio la nostra felicità, il nostro fine ultimo concreto, il bene irrinunciabile per ottenere il quale siamo disposti a sacrificare tutti gli altri beni (come quello che trova il tesoro nel campo o il mercante di perle della parabola (*Mt* 13,44-46)). Il nostro apprezzamento e desiderio dei beni creati sono come quando un bambino gusta con gratitudine quello che la madre gli ha preparato da mangiare, o come quando riceviamo con gioia un regalo da chi ci vuol bene. Tale gusto può essere anche incommensurabilmente più grande del gusto che ha il goloso. Tuttavia, a differenza del goloso, siamo prontissimi a rinunciare a ciò che ci dà gusto se questo ci facesse perdere il bene irrinunciabile che è Dio stesso (che purtroppo non possiamo ancora “gustare”, ma solo pregustare nella speranza). S. Paolo diceva che chi gusta i beni terreni è come se non gustasse e viceversa: tutto è transitorio (*I Co* 7, 29-31). L’amore per noi stessi, implicito nel desiderio di questi beni, coesiste evidentemente con la carità, anzi ne è prerequisite.

2) Abbiamo posto il nostro fine ultimo concreto in un bene creato²⁵, che è diventato per noi irrinunciabile. Siamo quindi disposti a rinunciare a Dio piuttosto che a quel bene, che diventa così

24 Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q. 19, a. 6.

25 Può essere anche un insieme di beni, anche di per sé nobilissimi.

una sorta di idolo. Tale amore è incompatibile con la carità e la grazia, ed il timore della punizione divina che ne consegue è pure incompatibile.

3) Non conosciamo ancora Dio in modo sufficiente. E non parlo solo della conoscenza per fede: esiste infatti un desiderio naturale di Dio nelle creature. Tuttavia, nel desiderare i beni creati che conosciamo, ci rendiamo conto che essi non sono da idolatrare. Ci rifiutiamo cioè di farne il nostro bene irrinunciabile. In questo caso l'amore per noi stessi resta compatibile con la carità, e così pure il timore di venire privati di questi beni.

Il caso n. 3 ci permette di concepire - in linea teorica - la figura di un uomo giusto, aperto alla ricerca di Dio. Egli gusta i beni creati restandone libero. Cerca sempre quello che è meglio e sceglie sempre per il meglio, ma resta sempre aperto alla ricerca di Dio perché non si costruisce mai un idolo sull'altare del proprio cuore, anche se dell'esistenza di Dio ha solo il sospetto. Se non altro, egli agisce sempre secondo coscienza, cioè nel rispetto della regola prossima della bontà morale.

In questo modo possiamo capire che anche il bimbo che cerca di fare del suo meglio per essere buono è implicitamente orientato a Dio come suo fine ultimo in concreto.

Possiamo capire anche che chi si costruisce un bene irrinunciabile, cui sacrificare tutto il resto, in qualcosa che sa non essere Dio, sa di costruirsi un idolo anche se ritiene che non esista Dio.

Che poi, di fatto, l'uomo non sia capace, senza un aiuto speciale di Dio, di evitare di costruirsi l'idolo, questo è un mistero di fede, rivelato da Dio. Che però ciò accada è un fatto noto a tutti.

CONCLUSIONE

L'*habitus* della sinderesi è connaturale all'intelletto umano per la sua funzione pratica, così come l'intuizione delle verità immediate che sono il principio di ogni ragionamento (in latino era detto *intellectus principiorum*) ci permette di arrivare a conclusioni speculative. Ma c'è una diversità: il sapere speculativo, quando arriva a capire il perché proprio di una qualsiasi proprietà, mi dà un sapere certo e necessariamente vero (capisco che non può che essere così perché ho capito il perché); invece la necessità di orientarmi ad un bene connaturale non mi porta a scegliere necessariamente il bene, ma mi rende responsabile nel modo che ho cercato di illustrare.

Ignorando il rapporto natura-fine, diventa inevitabile considerare i due mondi, quello di cui si occupa l'attività speculativa dell'intelletto e quello di cui si occupa l'attività pratica, come due mondi distinti, che non hanno nulla in comune. In tal caso il passaggio dall'essere al dover essere risulta fallace (la "fallacia naturalistica").

Inoltre il mondo del dover essere diventa solo il mondo di una obbedienza, dandoci l'impressione che la volontà o almeno la capacità di scegliere del libero arbitrio sia una capacità di indifferenza, dove il volere è solo la capacità di scegliere tra bene e male, tra obbedire e disobbedire, ed ogni cosa che ci inclini da una parte anziché dall'altra (passioni, abitudini derivanti da fattori culturali, ecc.) siano solo elementi di disturbo rispetto ad una libertà di una piena indifferenza, per la quale il volere si attuerebbe da solo senza influssi estranei. Molti pensatori non riescono a vedere in questa auto-attuazione un paradosso: sarebbe una causalità efficiente (dunque estrinseca) intrinseca, come il motore che genera l'energia che lo muove, come quello che si solleva da terra tirandosi per i capelli.

Se invece ammettiamo che ogni ente sia operativo per lo stesso fatto di esistere in un certo modo, cioè se ammettiamo un moto legato alla natura di ciascuna cosa, che dipende dunque da una causa formale e non efficiente, possiamo evitare il paradosso, ammettendo anche una causalità efficiente di una parte su un'altra, ma facendola dipendere dalla particolare natura del vivente.