



CONGRESSO TOMISTA INTERNAZIONALE
L'UMANESIMO CRISTIANO NEL III MILLENNIO:
PROSPETTIVA DI TOMMASO D'AQUINO
ROMA, 21-25 settembre 2003



Pontificia Accademia di San Tommaso

–

Società Internazionale Tommaso d'Aquino

Prospettive tomiste per l'etica del XXI secolo

Prof. Aldo Vendemiati
Pontificia Università Urbaniana, Roma (Italia)

1. The point of view from which to develop an ethical reflection can no longer be the “modern” perspective of the legislator or judge (third-person ethics), but rather, that of the acting subject in search of a good life (first-person ethics). 2. Hence, the fundamental ethical question concerns the good. This concept must be represented in the contemporary debate in all its analogical density which – from an ethical perspective – remains inseparable from the dynamics of desire and, consequently, from intentionality. 3. From here, freedom can be understood as characteristic of a subject endowed with the capacity of reflection. It involves the will's control of the passions for the pursuit of a good known to the intellect. 4. In other words, freedom consists in virtue. This concept, relatively “in fashion” again, must be reformulated according to the objectivity of its anthropological foundations if it is to avoid disappearing into communitarian relativism. 5. Such foundations, traceable ultimately to natural law, are also at the base of human rights. 6. On these grounds, it is possible to approach human action in an objective way to determine the moral specificity of acts on the basis of their fundamental intentionality, at the service of the person, toward a good and happy life.

In questo intervento intendo indicare alcuni contributi che la riflessione ispirata dal pensiero di san Tommaso può validamente apportare al dibattito etico contemporaneo, nell'ottica di un nuovo umanesimo. A mio giudizio i temi sui quali maggiormente è opportuno riflettere sono sei: l'impostazione del punto di vista morale, la centralità del concetto di bene, il significato della libertà umana, il ruolo della virtù, la fondazione dei diritti umani, la struttura oggettiva dell'agire.

1. Per un'etica “in prima persona”

L'etica viene comunemente intesa, sulla scia di Kant, come la scienza che determina cosa *si deve fare*, come ci si *deve* comportare;¹ ma una tale prospettiva

¹ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, A 805; B 833. Riprendo qui alcune considerazioni svolte più approfonditamente in A. Vendemiati, *In prima persona. Lineamenti di etica generale*, Urbaniana University Press, Roma 1999.

risulta assai incompleta, tanto dal punto di vista storico quanto da quello teorico.

Dal punto di vista storico la concentrazione sul dovere, sul comportamento giusto, sulla correttezza dei singoli atti morali è frutto di un'impostazione decisamente «moderna», che comincia a sorgere nel secolo XIV, raggiunge il suo apogeo nell'Illuminismo, diventa una vera e propria «scolastica» nell'Ottocento ed entra profondamente in crisi nel XX secolo. Un contributo decisivo allo studio di questo tema è stato offerto dalle ricerche di G. Abbà.² Esse hanno mostrato come l'etica classica e l'etica moderna sono separate da un tratto discriminante: lo spostamento del punto di vista principale da cui viene elaborata la riflessione. Nell'etica classica – di cui potremmo indicare come paradigma la posizione di Aristotele e di san Tommaso d'Aquino – il punto di vista è quello del soggetto agente, del quale si ricerca la «vita buona» ossia «virtuosa», in cui consiste la felicità vera. Nell'etica moderna – di cui possiamo indicare come paradigma la morale di Hobbes – il punto di vista si sposta in un osservatore esterno, legislatore o giudice, che ricerca i criteri, i principî e le norme per l'azione giusta. L'etica moderna è pertanto un'etica *della terza persona*, mentre l'etica classica è un'etica *della prima persona*.

«L'etica della terza persona mira a creare un assetto sociale dove l'uomo come soggetto di desideri o l'uomo come soggetto autonomo possa fare ciò che vuole senza danneggiare gli altri, o danneggiandoli solo per un miglior risultato. Di ciò che poi ciascuno fa per soddisfare i propri desideri o dell'uso che ciascuno fa dei propri spazi di libertà l'etica moderna si rifiuta di parlare; sarebbe una questione puramente privata e soggettiva. Ognuno la vita se la gestisce come vuole. In questo modo però il sistema dei principî e delle norme è tacitamente a servizio degl'interessi dei singoli soggetti liberi, per i quali si vuol garantire la possibilità di soddisfazione e la miglior soddisfazione».³

La tipica applicazione di questo paradigma si riscontra nell'impostazione dell'individualismo liberale, in cui l'unico dovere consiste nel rispettare l'autonomia degli altri. Versioni meno individualiste dell'etica di terza persona sono tuttavia presenti, in modo variamente articolato, in quasi tutti gli approcci etici moderni.

Dal punto di vista teorico, è però evidente che la questione del *dovere* è preceduta logicamente da quella del *bene*: si deve fare ciò che è bene e lo si deve fare perché è bene: «Il bene non è buono perché lo si “deve fare”, ma è proprio il contrario, e *non può* essere diversamente: poiché il dovere ha bisogno di un

² Cfr. G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1995²; *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale – 1*, LAS, Roma 1996.

³ Id., *Felicità...*, cit., p. 105.

fondamento».⁴ Non a caso l'*Etica nicomachea* di Aristotele comincia con queste espressioni:

«Comunemente si ammette che ogni arte esercitata con metodo, e, parimenti, ogni azione compiuta in base a una scelta, mirino ad un bene; perciò a ragione si è affermato che il bene è “ciò a cui ogni cosa tende”».⁵

Ed il primo principio dell'ordine pratico è: «Il bene va fatto e perseguito, il male va evitato».⁶

Quando le etiche della terza persona vogliono garantire al soggetto la possibilità di realizzare i propri desideri senza danneggiare gli altri, esse – di fatto – riconoscono l'importanza delle persone, della loro libertà e dei loro desideri. Ma, paradossalmente, non si occupano del senso della vita delle persone: libertà e desideri sono lasciate senza meta, in balia della «volontà di volontà» o dei capricci del momento. L'etica della terza persona intende limitarsi a fornire un quadro di regole utilitarie di giustizia che sono presentate come «doveri»; ma con quale forza questi doveri vengono imposti? Con la coazione del diritto? Con la minaccia dell'ostracismo? In questi casi essi vincolerebbero soltanto i soggetti più deboli, mentre i soggetti economicamente, politicamente e militarmente più potenti si troverebbero *eo ipso* «al di là del bene e del male». Se pertanto si vuole evitare il nichilismo e la rinuncia alle questioni etiche, se si vuole realmente sfuggire al *bellum omnium contra omnes* è necessario risalire ad un principio che stia a monte dell'etica di terza persona:

«Il principio d'intelligibilità di un'etica normativa di terza persona ha da essere rintracciato nell'etica di prima persona. La condotta umana infatti, in quanto costruita e prodotta dal soggetto agente, contiene un sapere pratico originale, non riducibile al sapere del legislatore, del giudice o del critico; un sapere operativo che ha la sua propria logica. Fu proprio questo sapere pratico che Aristotele nelle sue Etiche e l'Aquinate nella *II Pars* [della *Summa Theologiae*] intesero esplicitare. Tale sapere pratico è centrato sul problema del senso da dare alla propria vita».⁷

Consideriamo che tutte e singole le azioni umane tendono al raggiungimento di un fine. La prima questione etica, dunque, non è: «Che male c'è a fare questo?», bensì: «Che bene c'è?». Ossia: l'uso di questo mezzo, il perseguimento di questo fine, come si colloca all'interno dei fini della pratica che stiamo perseguendo? E, soprattutto, le finalità di questa pratica, come si

⁴ M. Rhonheimer, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando ed., Roma 1994, p. 23.

⁵ Aristotele, *Etica nicomachea*, L. I, 1 (1094 a).

⁶ «Bonum est faciendum prosequendum, et malum vitandum», san Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, c.

⁷ G. Abbà, *Felicità...*, cit., p. 105.

collocano all'interno della ricerca della vita buona per l'uomo – che, tra l'altro, è inseparabilmente connessa al bene comune?

L'opzione per un'etica *in prima persona* è dunque giustificata, in prima istanza, dall'esigenza stessa del discorso morale che costituisce la sua essenza. E questo ha conseguenze non solo teoriche (nel senso della scienza morale che è *teorico-pratica*)⁸, ma esistenziali, pedagogiche, didattiche e sociali.

2. La domanda sul bene

Nella prospettiva della prima persona, il bene si presenta anzitutto come oggetto di desiderio, come cosa o attività o stato in cui riscontriamo un qualche pregio tale da attrarre la nostra volontà e da spingerci ad una scelta, ad un movimento, ad un'azione atta a conseguirlo. In questo si manifesta l'intenzionalità dell'agire umano: chi agisce, agisce in vista di un fine, ossia di un bene che intende perseguire, un fine che è conosciuto dalla ragione e desiderato dalla volontà.

Possiamo dunque dire che siamo di fronte ad una questione di genere morale quando abbiamo a che fare con qualcosa di volontario,⁹ sia esso un atto interno della volontà stessa sia esso un comportamento esterno dettato dalla volontà.¹⁰ La riflessione morale consiste essenzialmente nel mettere ordine tra i desideri e considerare le operazioni umane in quanto sono ordinate l'una all'altra ed al fine da perseguire.¹¹ Pertanto, l'oggetto della morale è in primo luogo l'uomo che agisce «in quanto uomo», ossia intenzionalmente, per raggiungere un fine che si presenta come «bene»; in secondo luogo l'azione umana in quanto orientata ad un fine.

Tutto sta a capire come mai alcuni oggetti dell'agire si presentino come beni (e i loro contrari come mali), ed in che modo discernere i beni autentici da quelli solo apparenti.

Una prima e più immediata constatazione è che la nostra facoltà di aspirare è attratta dal piacere; tuttavia il piacere non esaurisce la nozione di bene, se non altro perché, quando esso è ricercato per se stesso, inevitabilmente scompare, lasciando il posto alla frustrazione, all'incapacità di godere e alla

⁸ Cfr. J. de Finance, *Etica generale*, Tipografica Meridionale, Cassano Murge (Ba) 1984 (orig. francese: 1967), pp. 7-24.

⁹ Cfr. san Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, L. III, c. 9.

¹⁰ Cfr. Id., *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 6, c.

¹¹ Cfr. Id., *In I Ethicorum*, lect. I, (ed. Spiazzi, n. 2).

nevrosi.¹²

«Ciò a cui sempre aspiriamo o che vogliamo è un bene pratico, un'attività (per es. ascoltare-musica), e non l'appagamento che deriva da questo bene o da questa attività. Aspirare alla felicità vuol dire aspirare a quell'attività che appaga e soddisfa il nostro aspirare e che *perciò* è piena di piacere in sommo grado. Infatti, il nostro aspirare non è appagato *perché* godiamo, ma godiamo perché l'aspirare è appagato».¹³

Il che significa che il nostro desiderio non tende *simpliciter* al piacere, bensì a *un'attività che procura* piacere: l'amante non desidera semplicemente l'estasi erotica, ma *il gioco* erotico che gli procura l'estasi, il buongustaio non aspira semplicemente alla gratificazione delle sue papille gustative (che potrebbe essere procurata anche da un preparato chimico), ma *mangiare* una pietanza gustosa. Gli esempi si potrebbero moltiplicare a piacimento. Di fatto, la nostra volontà di godere è sempre volontà di *qualcosa di cui godere*.

Ma la ricerca di ciò che è piacevole non è sufficiente a descrivere tutta la nostra facoltà di aspirare: anche qualcosa che non procura affatto piacere può essere desiderato in vista di un fine ulteriore. Esperienze tutt'altro che piacevoli (subire un intervento chirurgico, prendersi cura dei lebbrosi, *et alia*), possono essere desiderate se rientrano in un progetto personale, nel quale si pensa di *realizzare globalmente se stessi*.

Quest'ultimo, a nostro giudizio, è il concetto chiave: ciò che non possiamo fare a meno di desiderare e di sperare, ciò che rappresenta il senso di ogni nostro desiderio è lo sviluppo pieno della nostra personalità, la riuscita della nostra vita, in una parola, la felicità. In questo orizzonte di senso, emergono come *beni* le cose o le attività che ci si presentano come desiderabili e attraenti, in quanto corrispondono a qualche nostra tendenza e ci sembrano contribuire alla nostra felicità.

A questo punto è però necessario riflettere sull'analogia del concetto di bene. Esso indica ciò che corrisponde al desiderio, ma qualcosa può essere desiderato a titolo assai diverso:

«Nel movimento del desiderio, ciò che è desiderabile in quanto appaga relativamente il movimento del desiderio, come mezzo attraverso cui si tende ad altro, viene chiamato *utile*. Ciò che viene desiderato come ultimo, in quanto appaga totalmente il movimento del desiderio, come qualcosa verso

¹² Si veda a questo proposito la disamina filosofica dello stadio estetico da parte di S. Kierkegaard, *Aut-aut*, (1843) e le ricerche psicologiche di V. Frankl (*Teoria e terapia delle nevrosi*, Morcelliana, Brescia 1978²; orig. tedesco: 1975²).

¹³ M. Rhonheimer, *La prospettiva...*, cit., p. 55.

cui il desiderio tende di per sé, viene chiamato *onesto*: perché viene detto onesto ciò che è desiderato per se stesso. Ciò a cui termina il movimento del desiderio come riposo nella cosa desiderata è il *diletto*. (...) Il bene non si divide in queste tre realtà come un concetto univoco che si predica in egual modo di tutte e tre, bensì come un concetto analogo, che viene predicato secondo un primo e un seguente. In primo luogo viene predicato dell'onesto, in secondo luogo del dilettevole, in terzo dell'utile». ¹⁴

Non entriamo qui nella determinazione contenutistica di questi concetti. Vogliamo però notare come, da quanto abbiamo detto circa la nozione di bene, sia possibile impostare fin d'ora un certo discorso sul male.

Giacché il *genere morale* è definito dall'ambito dell'*agire volontario*, è evidente che il *male morale* riguarda unicamente le azioni volontarie. Mali come la malattia o la morte, come tali, sono mali *ontici*, in quanto *privazioni* di ciò che costituisce la perfezione dell'essere vivente, ma non sono mali morali. Il *male morale* è mancanza di perfezione *nella scelta o nell'agire volontario*. Di per sé, se vogliamo qualcosa, è perché questo ci appare, almeno sotto certi aspetti, come desiderabile, ossia come bene; ma c'è una gerarchia tra i beni: scegliere *un bene inferiore* a scapito del bene superiore – privilegiare l'utile o il dilettevole a scapito dell'onesto – significa scegliere *male* e pregiudicare (in varia misura) la riuscita della propria vita.

3. Quale libertà?

Abbiamo detto che il bene è ciò che appare desiderabile, che è *voluto* in quanto *giudicato* utile, dilettevole o onesto da parte del soggetto agente. Il problema fondamentale della teoria morale sta nell'elaborare i criteri di ragionevolezza di un tale giudizio ossia – in altri termini – di porre in relazione la facoltà di aspirare (*volontà*) con quella di giudicare (*ragione*), senza però dimenticare la sensibilità.

Perché l'atto sia libero e volontario, è necessario che il soggetto sappia

¹⁴ «In motus appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur *utile*. Id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur *honestum*: quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est *delectatio*. (...) Non dividitur ista tria sicut univocum aequaliter de his praedicatum; sed sicut analogum, quod praedicatur secundum prius e posterius. Per prius enim praedicatur de honesto; et secundario de delectabili; tertio de utili», san Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 6, c. et ad 5m.

cosa sta facendo, conosca l'atto che compie, nelle sue dimensioni fisiche e nella sua finalità (*scienza*), sia consapevole di compierlo (*avvertenza*) e abbia scelto di compierlo in quelle circostanze (*deliberato consenso*). Solo a queste condizioni l'azione può essere scelta e compiuta in modo che il soggetto ne sia realmente l'autore e il protagonista.

L'azione volontaria è quella che dipende in causa dalla volontà del soggetto, il quale – perciò – ne risulta «responsabile», ossia meritevole di lode o di biasimo nei confronti delle altre persone con cui è in relazione, della comunità intera che potrà chiedergli ragione di ciò che ha fatto, ed, in ultima analisi, nei confronti di se stesso, della propria coscienza, in ordine a quella «riuscita» della propria vita che abbiamo chiamato felicità.

A questo riguardo, una teoria morale che volesse essere realmente efficace dovrebbe affrontare dettagliatamente la distinzione tra i concetti di «volontario» (ciò che è *causato* dalla volontà del soggetto), «voluto» (ciò che è *approvato* dalla volontà, anche quando non è causato da essa), «involontario» (ciò che si *contrappone* alla volontà del soggetto), «non-volontario» (ciò che si compie *senza* la partecipazione della volontà).¹⁵ Va da sé che il grado di responsabilità è assai diverso ai diversi livelli. Bisognerebbe poi distinguere tra «volontario semplice» (ciò che costituisce in se stesso l'oggetto di tendenza della volontà del soggetto) e «volontario relativo o limitato» (ciò che il soggetto sceglie suo malgrado, per far fronte ad una determinata situazione). A partire da qui, sarà possibile affrontare il «principio del duplice effetto»: sarà possibile cioè distinguere adeguatamente tra l'*atto volontario*, l'*effetto diretto* che costituisce lo scopo dell'atto, come fine in sé o come mezzo per un fine ulteriore (effetto che pertanto è *voluto*), e l'*effetto indiretto* che scaturisce dall'atto volontario collateralmente all'effetto buono o a seguito di esso, (effetto non voluto, ma solo *tollerato*).

Ma ragione e volontà non definiscono tutto l'uomo: la nostra facoltà di aspirare è fortemente influenzata da dinamismi di ordine sensibile (classicamente denominati «appetiti sensitivi») che, interagendo con le facoltà spirituali, vengono a costituire lo psichismo umano, col suo complesso di sentimenti, emozioni e moti della sensibilità che la filosofia classica ha chiamato «passioni». Quando queste insorgono *senza* la volontà o *contro* di essa, possono togliere volontarietà all'agire, fino a renderlo del tutto involontario; viceversa, quando insorgono perché la volontà le *approva* e le *persegue*, esse potenziano la volontarietà dell'agire.

¹⁵ Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, L. III, 1.

La libertà umana consiste nel pieno controllo delle passioni ad opera della volontà, per il perseguimento del bene riconosciuto dall'intelligenza. Essa è possibile perché l'aspirare umano ha come sua caratteristica specifica il poter divenire oggetto di *riflessione*: la nostra tendenza va verso l'oggetto desiderato (es.: «Voglio mangiare quel dolce»), ma può tornare sui suoi passi (es.: «Sono a dieta e non voglio voler mangiare quel dolce»).

Va da sé che questa capacità di riflessione non è identica in tutti, né in tutti gli atti di ciascuno, quindi la libertà non segue la «legge del tutto o nulla»: l'atto *umano* (cioè *volontario*), per definizione è sempre *libero*, tuttavia può essere più o meno libero. Il grado di libertà è direttamente proporzionale alla conoscenza, all'avvertenza razionale e al dominio della volontà sull'agire.

Un'ultima notazione a proposito della libertà è che essa può crescere o diminuire nel soggetto, a seconda del maggiore o minore controllo che egli si abitua ad esercitare sul proprio comportamento. *Essere liberi* significa *diventare liberi*, capaci di autodeterminarsi, di progettare e costruire se stessi come persone libere. Qui, a nostro parere, si mostra chiaramente l'istanza dell'*obbligazione morale* nella prospettiva della prima persona: *sono* libero, almeno potenzialmente, e *devo* (a me stesso, ma anche agli altri, nell'ottica di una responsabilità solidale) diventare sempre più libero (cioè sempre più e sempre meglio responsabile).

4. Il senso della virtù

Con quanto appena detto abbiamo introdotto un altro concetto fondamentale che distingue il «fare» tecnico dall'«agire» morale. La tecnica considera il fare in quanto produzione (*póiesis*) di qualcosa, che termina all'oggetto prodotto; la morale, invece considera l'azione (*prâxis*) in quanto oggetto di scelta, corrispondente alla volontà del soggetto, che persegue fini tali che il risultato del loro conseguimento resta nel soggetto stesso.¹⁶ La prospettiva della tecnica considera l'agire come «operazione transitiva», la prospettiva morale lo considera come «operazione immanente»:¹⁷

«L'«agire morale» non è il «comportarsi verso gli oggetti», «realizzare qualcosa fuori di noi», «produrre», ma «realizzazione di ciò che possiamo essere, realizzazione del proprio essere umano». L'agire bene fa dell'agente un uomo buono (...). Con l'agire morale trasformiamo innanzitutto e soprattutto quella parte del mondo che siamo noi stessi».¹⁸

¹⁶ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, L. VIII, 8 (1050 a 35 – b 2); *Etica nicomachea*, L. I, 1 (1094 a 1 – 2).

¹⁷ Cfr. san Tommaso d'Aquino, *In Ethicorum*, L. I, lect. I, (ed. Spiazzi, n. 13).

¹⁸ M. Rhonheimer, *La prospettiva...*, cit., p. 43.

Ogni atto umano lascia nel soggetto una traccia, modifica in certa misura le sue tendenze, la sua volontà e persino il suo organismo corporeo:¹⁹ si tratta di una sorta di «riflusso», di retroazione che modifica l'io e, se reiterato, fa acquisire alle sue facoltà l'orientamento stabile ad agire in un determinato modo. Questo orientamento o attitudine o disposizione stabile delle facoltà è chiamato, nel linguaggio classico, *habitus*.

Gli *habitus* costituiscono la personalità del soggetto e conferiscono stabilità al suo modo di comportarsi. Evidentemente, se ci si abitua ad agire in modo libero, orientando mediante la volontà tutti i desideri al perseguimento del bene conosciuto, si diventa sempre più liberi, capaci di conoscere il bene e risolti nel perseguirlo. In questo consiste la virtù: una buona qualità spirituale grazie alla quale si vive rettamente e della quale nessuno può abusare.²⁰

Ci sembra che, avendo impostato il discorso sulla virtù in questi termini, sia possibile superare un ostacolo che viene in vario modo riproposto da diversi autori, sia quelli che contestano l'impostazione dell'etica sulle virtù, sia da quelli che la difendono. L'ostacolo consiste nel concepire – sulla scorta di A. MacIntyre²¹ – le virtù come paradigmi veicolati da una tradizione, che possono entrare in contrasto con quelli di tradizioni differenti. Se interpretiamo la virtù come l'*habitus* che consente di agire in modo libero, ossia autonomo, consapevole e volontario, possiamo stabilire un primo livello comune all'interno del quale discernere i diversi modelli veicolati dalle tradizioni.

Questo è il senso delle quattro virtù cardinali, che dispongono armonicamente le facoltà operative all'atto buono che è loro proprio: la ragione, mediante la *saggezza*, è abilitata al riconoscimento del vero bene e dei mezzi opportuni e concretamente disponibili nella situazione per attuarlo; la volontà, mediante la *giustizia*, è stabilmente orientata a non perseguire esclusivamente il proprio interesse, ma a dare a ciascuno il suo; la *fortezza o coraggio* consente di superare la paura delle fatiche e delle difficoltà che insorgono nella realizzazione del bene; la *temperanza* consente di gestire i propri appetiti in modo che sottostiano alla misura della ragione e non abbiano il sopravvento sulla volontà.

¹⁹ Su questi temi, cfr. M. Pangallo, *Habitus e vita morale. Fenomenologia e fondazione ontologica*, LER, Napoli-Roma 1988; F. Rivetti Barbò, *Lineamenti di antropologia filosofica*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 176-ss.

²⁰ Cfr. sant'Agostino, *De libero arbitrio*, L. II, XIX.

²¹ Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988 (orig. americano: University of Notre Dame, Indiana 1981, 1984).

La virtù, quindi, non è semplicemente un «mezzo» per garantire la sopravvivenza di una pratica, di una cultura o anche dell'intera umanità: essa è costitutiva della dignità umana, in quanto condizione di libertà. L'uomo è libero quando conosce il fine per cui agisce e può disporre pienamente di se stesso in vista di tale fine; la *pienezza* della libertà consiste dunque nel conoscere il fine ultimo che dà senso a tutte le proprie azioni e alla propria stessa vita, e nel tendere con prontezza di tutte le facoltà al conseguimento di quel fine mediante l'agire. Si comprende dunque il legame tra vita virtuosa e vita felice: la felicità dell'uomo virtuoso consiste nel fatto che, realizzando il bene nella sua vita, egli ottiene proprio ciò che vuole, ciò che desidera dal profondo, ciò che ama realmente.²²

Dire *virtù* equivale a dire libertà, ossia autodeterminazione sotto il governo della ragione; tuttavia per governare c'è bisogno di un criterio. Questo criterio, secondo la tradizione classica, è costituito dal *giusto mezzo* (*mesotes*, *medietas*), secondo la definizione aristotelica: «La virtù è una disposizione concernente la scelta, consistente in una medietà in rapporto a noi, determinata secondo ragione, così come la determinerebbe un uomo saggio».²³

Giustamente Aristotele afferma che si può peccare per eccesso o per difetto; l'azione buona consiste nel conservare la giusta misura. Si noti però che la giusta misura non è determinata in astratto, bensì «in rapporto a noi», ossia in modo corrispondente alla realtà del soggetto e della situazione: questo consente di distinguere il criterio classico della medietà da quello borghese della mediocrità.

«“Moltissima ira” può di fatto essere “non troppa”, ma proprio la giusta medietà – tra il “troppo” e il “troppo poco”. La questione è se l'ira, e questa o quella intensità d'ira, è *conveniente* o *necessaria*; e questo può determinarlo solo la ragione».²⁴

Tutto ricade dunque sulla ragione, riportandoci così al punto di partenza, giacché cercavamo un criterio in forza del quale la ragione potesse governare. Siamo di fronte alla nota circolarità dell'etica aristotelica: il criterio della *virtù* è la medietà, la medietà è determinata secondo la ragione dell'uomo saggio, ossia *virtuoso*; per cui la virtù consiste nel farsi guidare dalla virtù; ovvero – in altri termini – è *virtuoso* l'uomo guidato dalla ragione *retta*, ossia *virtuosa*. In realtà il circolo viene risolto se, con san Tommaso, si riconosce che la ragione saggia e retta è quella che indica i mezzi adatti al raggiungimento del fine; ma in cosa consista il fine non è determinato arbitrariamente dalla ragione:

²² Cfr. G. Abbà, *Felicità...*, cit., p. 176-177.

²³ Aristotele, *Etica nicomachea*, L. II, 6 (1106 b 36 – 1107 a 2).

²⁴ M. Rhonheimer, *La prospettiva...*cit., p. 174.

è stabilito dalla natura.²⁵

Ma qui molti dei nostri contemporanei smettono di ascoltare e si arroccano nel loro dogmi laici: «Legge di Hume», «Fallacia naturalistica di Moore», «Dall'essere non deriva il dover essere». Nella migliore delle ipotesi si afferma che il tentativo di fare «appello alla struttura della realtà o al cosiddetto diritto naturale», presuppone che si dimostri che la realtà sia moralmente normativa, per esempio ponendo che le tendenze generali della natura siano state stabilite da Dio; ma per far ciò «sarebbero necessarie premesse religiose o metafisiche speciali, non suscettibili di essere difese da un punto di vista laico generale».²⁶ Nei casi peggiori l'aggettivo «naturale» viene fatto coincidere col «fisico», empiricamente costatabile, mentre il livello morale sarebbe quello della «autonomia»: la concezione aristotelica del giusto naturale, il panteismo stoico, la legge naturale cristiana sono considerati come un unico indirizzo di pensiero, destinato alla «fallacia», in quanto pretenderebbe di derivare il dovere morale dall'essere fattuale ed empirico.²⁷

Per fortuna c'è stato qualche laico non dogmatico, come H. Jonas, che ha avuto il coraggio di sfidare le censure dei fautori dell'«etica senza verità», smantellandone i pregiudizi.²⁸ Da parte nostra ci limitiamo a qualche breve riflessione, di evidenza quasi banale.

Se stiamo cercando di determinare quale sia il bene dell'uomo, è ovvio che non possiamo non ricercarlo nell'umanità dell'uomo. Ora, questa umanità non è un'idea iperuranica, né una forma che troviamo attualizzata, in noi stessi o negli altri, in modo statico (come la forma di un Ermete nella pietra statuarica):²⁹ l'umanità consiste nell'essere-uomo che è sempre un divenire-uomo, un farsi-uomo, un diventare sempre più e sempre meglio ciò che si è. L'essere umano è strutturalmente indigente: necessita di cibo, di casa, di cure, di compagnia, di cultura, ecc. Questa indigenza strutturale non è un semplice «fatto», è l'indicazione di un compito, è la grammatica di un dovere: il compito e il dovere di colmare l'indigenza. L'indigenza consente di riconoscere l'imperfezione dell'uomo; ma questa rivela, per contrasto, in quale direzione

²⁵ Cfr. san Tommaso d'Aquino, *In Ethicorum*, L. VI, l. 2.

²⁶ Cfr. H. T. Engelhardt Jr., *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999² (orig. americano: 1996²), 1999², cit., p. 83; cfr. pp. 219-222.

²⁷ Così, per esempio, D. Gracia, *Fondamenti di bioetica. Sviluppo storico e metodo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1993 (orig. spagnolo: 1989), p. 253.

²⁸ Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990 (orig. tedesco: 1979, 1984), pp. 51-115; *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997 (orig. tedesco: 1985, 1987), pp. 222-239.

²⁹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, L. V, 7 (1017 b 7).

vada cercata la perfezione. Essere uomini, quindi, non è semplicemente un fatto: è un compito.

Questa dinamica di indigenza e ricerca di perfezione è stata formulata da san Tommaso d'Aquino mediante la dottrina delle «inclinazioni naturali».³⁰ La nostra struttura somatica è portatrice di un finalismo intrinseco (come ha magnificamente ribadito H. Jonas): conservare l'essere e propagare la specie; ad un livello superiore troviamo in noi stessi l'esigenza di conoscere la verità, di avere degli amici, di vivere in pace, ecc. Questi finalismi, queste esigenze ontologiche si configurano come inclinazioni, i cui oggetti appaiono alla nostra ragione pratica come beni da fare perseguire, e i loro contrari (la morte, l'estinzione della specie, l'ignoranza, l'inimicizia, la mancanza di pace) come mali da evitare.

La virtù, dunque, consiste nella capacità di comportarsi in modo da conseguire i beni ai quali la nostra stessa umanità ci inclina. Di qui si può facilmente giungere a comprendere che tutti questi «beni umani» sono finalizzati al «bene integrale della persona».

5. I diritti dell'uomo

Abbiamo già avuto modo di dire che la giustizia (*justitia*) richiede di dare a ciascuno ciò che è «suo»; in altri termini, se un soggetto ha qualcosa di suo, dobbiamo riconoscergli il «diritto» (*jus*) a questo qualcosa. Ora, tra le tante «proprietà» del soggetto, le più essenziali sono quelle interiori, che gli conferiscono l'identità generica e specifica di essere umano. Ma questa identità, ossia la *natura umana*, non è – come abbiamo visto – qualcosa di statico e di inerte: è un principio dinamico di sviluppo, strutturalmente orientato verso determinati fini, in mancanza dei quali l'uomo non può vivere o non può vivere bene. L'uomo ha dunque *diritto* al conseguimento dei beni a cui è inclinato per natura.

Questa è, a nostro giudizio, la fondazione dei «diritti dell'uomo» che la nostra cultura afferma e ribadisce a livello dottrinale ed emotivo, ma spesso con gravi (e teorizzate!) debolezze di carattere fondativo – che, tra l'altro, non sono prive di responsabilità nelle sistematiche violazioni di tali diritti a livello pratico. Ogni essere umano ha diritto alla vita e all'integrità delle membra

³⁰ Cfr. san Tommaso d'Aquino, *In Dionysii De divinis nominibus*, c. 10, l. 1; *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, c. Su questo tema mi permetto di rinviare ad A. Vendemiati, *La legge naturale nella Summa Theologiae di san Tommaso d'Aquino*, Dehoniane, Roma 1995, pp. 83-150.

perché esse sono «sue», ha diritto al cibo, alle cure sanitarie, all'educazione, ad un ambiente naturale e culturale in cui possa svilupparsi dignitosamente, alla ricerca della conoscenza, all'autodeterminazione, ecc., perché senza di essi non potrebbe diventare ciò che è.

Il *giusto* appare all'interno di una mutua relazione asimmetrica tra persone, nella quale sono implicate le relazioni di queste a qualcosa che costituisce la *materia del diritto*.³¹ In uno dei termini la relazione si presenta come *diritto soggettivo*: in colui al quale qualcosa è «dovuto» perché è «suo» e/o è richiesto per il suo compimento; nell'altro termine la relazione si presenta come un *dovere*. Tale dovere, pur essendo intimamente connesso all'*obbligazione morale* nella prospettiva della prima persona, ne è tuttavia distinto per il fatto di essere sempre orientato *verso* qualcuno, verso un «tu», in una prospettiva che potremmo definire della «seconda persona»:

«Tra l'obbligazione morale e il dovere c'è, si può dire, la stessa sfumatura che tra la semplice liceità e il diritto soggettivo: nei due casi, la differenza è dovuta all'elemento relazionale, *ad alium*, sociale in senso lato, che caratterizza l'ordine giuridico. Il soggetto del dovere deve procurare al soggetto del diritto – almeno in maniera negativa, astenendosi dal sottrarglielo – ciò che è “dovuto” a questo, ciò che costituisce precisamente il suo “diritto”». ³²

Evidentemente, se non abbiamo sempre il dovere giuridico di adempiere ad un obbligo morale, abbiamo sempre l'obbligo morale di adempiere i nostri doveri giuridici. È qui, dunque, che, mediante la virtù della giustizia, si disegna il crinale in cui si uniscono e si distinguono i versanti della normativa giuridica e della normativa morale.

Tanto per esemplificare: la scelta di usare un contraccettivo può non essere sindacabile dal punto di vista giuridico, pur essendo condannabile da quello morale: costituisce una violazione dell'ordine della castità, che è parte soggettiva della virtù di temperanza, ma non intacca *direttamente* la giustizia particolare. E tuttavia una tale scelta non è priva di conseguenze sul piano della giustizia, giacché le virtù sono intimamente connesse le une alle altre: non a caso Aristotele definisce la temperanza come «custode» della saggezza, in quanto, se la sensibilità è lasciata a se stessa, è in grado di corrompere la ragione;³³ e – come afferma un autore moderno –

«chi è davvero viziosamente intemperante è perfino convinto che è bene *per principio* seguire l'apparenza puramente sensibile del bene anche a livello dei principi. Così egli

³¹ Su questo e su ciò che segue, cfr. J. de Finance, *Etica...*, cit., pp. 290-291.

³² *Ibid.*, p. 290.

³³ Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, L. VI, 5 (1140 b 11-20).

diventa anche ingiusto».³⁴

Certo, una tale ingiustizia non è giuridicamente rilevabile finché non si configura come una violazione esterna del diritto altrui, e ciò potrebbe non accadere mai.

Se pertanto nella prospettiva del diritto devono essere prevedibili chiari margini di tolleranza morale, si deve tuttavia avere il coraggio di parlare anche di *diritti inalienabili*, alla vita, all'integrità delle membra, all'autodeterminazione, ecc., data la loro insopprimibile rilevanza sociale. Come ha egregiamente sostenuto H. Jonas, la società non può reggersi senza le virtù. Rinunciare al diritto alla vita, per esempio, chiedendo l'eutanasia, significa non solo venir meno ad un'obbligazione morale nella prospettiva della prima persona, ma anche mettere un'altra persona (il medico) in condizione di compiere un atto uccisivo, venendo meno all'identità della sua professione e distruggendo nella società l'orrore davanti a questo tipo di atti.³⁵ Questo conduce a costruire una società ingiusta. Se la virtù non può essere imposta per legge, la legge deve tutelare quel minimo di virtù senza il quale il bene comune della società non può sussistere.

6. La specificità morale

Con le ultime affermazioni siamo arrivati al punto in cui dobbiamo prendere in considerazione le singole scelte morali e le concrete azioni che ne conseguono. Se, a questo punto della nostra riflessione, ci chiediamo che cosa rende moralmente buono o cattivo un comportamento, possiamo già rispondere: è buono un comportamento col quale tendiamo ad un bene secondo l'ordine delle inclinazioni naturali. Tuttavia restano da determinare i criteri in base ai quali possiamo discernere se un tale ordine è o non è rispettato, ossia possiamo determinare la *specie morale* di un comportamento.³⁶

Come ha ben rilevato J.-F. Malherbe,³⁷ l'esistenza umana va considerata come una successione di atti, che assume carattere di «successione» grazie ad un particolare sottoinsieme di atti che consentono di «tenere insieme» i diversi

³⁴ M. Rhonheimer, *La prospettiva...*, cit., p. 215.

³⁵ Cfr. H. Jonas, *Tecnica...*, cit., p. 185-205; *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, Einaudi, Torino 2000 (orig. tedesco: 1993), pp. 61-69.

³⁶ Riprendo qui alcune considerazioni svolte più dettagliatamente in A. Vendemiati, *La specificità bio-etica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

³⁷ Cfr. J. F. Malherbe, *Per un'etica della medicina*, Paoline, Milano 1989 (orig. francese: 1987), p. 29.

momenti: gli atti linguistici che preparano, rappresentano e raccontano l'azione. Ora, per descrivere l'azione, a livello minimale, abbiamo bisogno di considerare tre elementi: la struttura oggettiva dell'atto, la motivazione dell'atto e le circostanze.

L'elemento fondamentale da descrivere per specificare l'azione è la sua struttura oggettiva: *che cosa* viene fatto? Si noti che, fin da questo livello, l'azione non può essere descritta impersonalmente, considerando solo i suoi aspetti fisici, gli elementi «ontici» dell'azione (es.: «dilatazione del canale cervicale e introduzione della *urette* ostetrica nel canale uterino con asportazione del feto e degli annessi»): tale azione è un atto umano se procede da un volere che, nel compiere quella determinata manovra, *intende* sempre qualcosa (nell'esempio citato, un «aborto procurato»).

Per struttura oggettiva dell'atto intendiamo dunque la sua *intenzionalità di base*, che, classicamente è denominata *finis operis*. L'azione è specificata dal fine per cui è compiuta: bisogna chiedersi «a che pro» quella determinata manovra è posta in essere. A tale intenzionalità di base si può aggiungere un ulteriore piano intenzionale (es. abortire per non perdere il lavoro, per evitare un danno renale, ecc.): il che costituisce il *movente* dell'azione o *finis operantis*.

In questo senso si può parlare di *mezzi* dal punto di vista morale: intendendo cioè delle azioni compiute in vista di un fine. Se il fine è conservare il lavoro, il mezzo è l'interruzione della gravidanza, mentre la *urette* ostetrica non è un mezzo, ma solo un elemento ontico che entra nell'azione base intenzionale dell'aborto, come pure le manovre che costituiscono l'intervento: «I mezzi sono dunque sempre delle azioni definite sul piano intenzionale: azioni che sono state scelte, e *in quanto* sono oggetti di atti di scelta, cioè in quanto nascono da una volontà guidata dalla ragione».³⁸

Va subito notato che vi sono atti per natura loro ordinati al bene, in quanto corrispondenti alle inclinazioni naturali e rispettosi del loro ordine oggettivo (es.: alimentare, idratare, disinfettare le piaghe, ecc.), e vi sono atti che contrastano con queste inclinazioni (es.: uccidere). L'atto viene così a collocarsi, sin dalla sua intenzionalità di base, in una specie morale, che può essere buona o cattiva.³⁹ Ad essa si aggiunge poi l'ulteriore specificazione data dal movente e

³⁸ M. Rhonheimer, *La prospettiva...*, cit., p. 91; cfr. pp. 85-94.

³⁹ «Omnia enim moralia ex fine speciem consequuntur. Ex ordine autem ad finem debitum specificatur bona actio et bonus habitus, ratione cujus bonum differentia specificatur ponitur habitus et actionis moralis; mala vera actio specificatur ex ordine ad finem indebitum, cuius admiscetur privatio finis debiti, ex quo ratio mali incidit», san Tommaso d'Aquino, *In II Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 3, ad 3m. Si noti che «Actus

dalle circostanze.

Conclusione

La riflessione etica normativa, avendo ora a disposizione un quadro in funzione del quale determinare la specificità morale degli atti, può cogliere la consonanza o dissonanza di una determinata specie di atti umani con l'ordine delle virtù e dei diritti, e formularla in proposizioni pratiche universali che suonino come principî, norme, regole, canoni: in una parola, come legge morale.

La legge è la formulazione razionale del diritto,⁴⁰ e giacché a questo livello stiamo considerando i diritti naturali dell'uomo, è evidente che la sua formulazione dovrà basarsi sull'ordine di questi diritti, che a sua volta dipende dall'ordine delle inclinazioni naturali, che costituiscono un sistema ordinato di rapporti finalizzato armonicamente al bene dell'uomo. La formulazione delle norme morali, dunque, deve tendere a rispecchiare questo sistema, anche se non potrà mai dirsi conclusa ed il sistema resterà sempre necessariamente aperto. La storia e l'antropologia culturale ci mostrano un'estrema varietà di usi e di costumi, tale da mettere in serio dubbio la speranza di formulare una legge morale universalmente valida. Non si può negare che taluni tentativi eccessivamente ottimistici in questo senso hanno sortito l'effetto contrario, facendo precipitare nell'eccesso opposto del pessimismo e del relativismo attuali. Tuttavia, ci sembra ancora necessario che i criteri che ci consentono di qualificare come buono o cattivo un certo comportamento siano in qualche modo formulati e diventino guida della nostra condotta, mediante principî norme di carattere universale che formulino e proteggano i diritti, che indichino i fini virtuosi e i mezzi per ottenerli. Su queste basi è possibile formulare norme più concrete.

Umiltà e sistematicità devono essere le caratteristiche guida di questo processo di formulazione. Sono caratteristiche dipendenti dalla struttura stessa della ragione pratica che deve compiere il lavoro: essa si occupa delle azioni umane, che sono contingenti. Certamente essa muove da principî universali e necessari: il primo principio «bisogna fare il bene» ed i precetti che conseguono

moralis non habet speciem a fine remoto, sed a fine proximo qui est obiectum», Id, *De malo*, q. 2, a. 6, ad 9m.; cfr. q. 8, a. 1, ad 14m. «Cum enim actus moralis ex suo obiecto speciem hebeat, vel in genere collocetur, ex hoc potest cognosci aliquem actum moralem esse malum ex suo genere, si actus ipse non referatur convenienter ad suam materiam vel obiectum», *Ibid.*, q. 10, a. 1, c; cfr. q. 12, a. 3, c.

⁴⁰ Cfr. san Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1, ad 2m.

immediatamente dalle inclinazioni naturali. Tuttavia, quanto più discende alle realtà concrete, tanto più vede la crisi di universalità e necessità: le azioni umane, infatti, sono «contingenti non solo quanto alla loro posizione, che dipende da un atto della volontà libera, ma anche quanto al loro valore, alla forma che esse rivestono per il giudizio morale».⁴¹

Come afferma san Tommaso, nella misura in cui la natura dell'uomo è mutevole, la legge morale che concerne il suo comportamento è anch'essa mutevole.⁴² Ma evidentemente ci sono dei limiti a questa mutabilità: la natura umana ha un nucleo stabile e perenne che viene espresso dai principî comuni, che sono immutabili e largamente riconoscibili da tutti; mentre le conclusioni derivate e dedotte da questi principî, oltre a poter variare in un limitato numero di casi, non sono ugualmente note presso tutti gli uomini e tutti i popoli.⁴³

Intesa in questo senso, la legge non è padrona della vita morale: essa è piuttosto uno strumento di natura conoscitiva, a servizio della persona, in funzione della vita buona. Le teorie morali della terza persona, di fronte ai limiti connessi all'esistenza stessa della legge, si trovano in un grande imbarazzo che ha portato, storicamente, a due tipi di atteggiamenti: da una parte si è curata con estrema meticolosità la *formulazione* delle leggi, tentando di rubricare in esse tutto l'esistente; dall'altra si sono compilate numerose raccolte di casi morali in cui, anziché partire dall'universale (la legge) per raggiungere il particolare (la situazione) si tenta il percorso inverso. Ma l'impresa, per quanto nobile, è disperata su tutti e due i fronti, giacché la legge è destinata per natura sua a rimanere un'indicazione di carattere generale, mentre nel mondo della vita si manifesta una varietà ed una complessità tale da offrire sempre e comunque fattispecie nuove e non ancora rubricate.

In realtà tutti questi sforzi manifestano l'impotenza della legge quando viene separata dalla virtù: la legge, che per sua natura è universale, ha bisogno di essere corretta e completata dalla saggezza e dalla giustizia di colui che deve applicarla.

⁴¹ J. de Finance, "Droit naturel et historie chez saint Thomas", in *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1975, p. 111.

⁴² Cfr. san Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 94, aa. 4-5 o; II-II, q. 57, a. 2, ad 1m; *In Ethicorum* L. V, l. 12.

⁴³ Oltre ai testi citati alla nota precedente, cfr. Id., *In III Sententiarum*, d. 37, q. 1, a. 1, ad 1m.