

VINCENZO BELMONTE

Anceps Necessitas

— *breve trattato* —

STRIHAR

Illud in his rebus vereor, ne forte rearis
impia te rationis inire elementa viamque
indugredi sceleris.

(Lucrezio, *De Rerum Natura*, I, 80-82)

LA CONTESA

Provando e riprovando.

(Dante, *Par.*, III, 3)

L'esposizione della ricerca riuscirebbe di certo confusa ed equivoca, se fin dall'inizio non ne delimitassimo il campo.

La libertà, come l'essere aristotelico, *si dice in molti modi*. Il termine, comunissimo nel linguaggio ed esposto pertanto al rischio d'un uso impreciso o ambiguo, merita attenta chiarificazione. In generale per libertà si intende, negativamente, l'assenza di costrizione; positivamente, la facoltà di disporre di qualcosa. Sarebbe, a nostro avviso, questione oziosa chiedersi se il concetto di libertà sia positivo o negativo, non meno che discettare se l'acqua a 10° sia calda o fredda. In ambedue i casi, sia pure con qualche differenza, tutto dipende dal punto di vista da cui ci si pone. Nella libertà quanto minore è la presenza di ostacoli o costrizioni, tanto maggiore è la facoltà di disporre. Così un passero legato per una zampina a un lungo filo è certamente più libero d'un cardellino chiuso in gabbia e meno d'un usignolo trasvolante per i boschi.

I due aspetti di assenza di costrizione e di facoltà di disporre dovranno esser tenuti presenti nei vari sensi che specificano la libertà.

La libertà da coazione o libertà fisica offre infiniti esempi di sé nel vivere comune. E' libero così il cavallo nella prateria,

il fanciullo all'aperto, il leone nella savana. Non lo è il cavallo nella scuderia, il fanciullo nello stanzino, il leone nella gabbia. Eppure questa mancanza di libertà è relativa, poiché in tutti e tre i casi c'è sempre una certa facoltà di movimento. La libertà da coazione deve quindi in ogni caso essere precisata: altro è non essere liberi di scorrazzare per i campi, altro esser costretti in tal modo da non poter muovere nemmeno il dito mignolo del piede destro.

Si chiama libertà civile la facoltà di porre determinate azioni senza trasgredire la legge. Anche per questo tipo di libertà la precisazione si impone in ogni caso, tanto che generalmente si parla piuttosto di libertà civili, al plurale, intendendo evitare con ciò il rischio di interpretazioni equivoche.

Per la libertà civile abbiamo di proposito aggiunto ad *azione* la determinazione di *esterna*. Nella libertà morale l'attenzione è invece spostata al foro interno, alla coscienza non necessitata dall'imperativo morale a porre una certa azione, e libera quindi di disporre in proposito senza il timore di essere poi preda del rimorso. Di fronte alla mia coscienza so di esser libero di accendere la luce con la mano destra invece che con la sinistra o viceversa; e so che nell'uno come nell'altro caso non avrò a pentirmene.

Per libertà intellettuale intendo la facoltà di seguire l'uno o l'altro procedimento mentale senza incorrere in errore. Sono intellettualmente libero di trovare l'area del cerchio moltiplicando il quadrato del raggio per 3,14 piuttosto che la circonferenza per la metà del raggio; né alcuna regola intellettuale mi impone di verificare una moltiplicazione con la prova del 9, piuttosto che dividendo il prodotto per il moltiplicatore.

Tipi in qualche modo accostabili alle libertà finora esaminate sono quelli della libertà all'interno d'una convenzione oppure di un'arte o di una tecnica. Due esempi serviranno di chiarimento. Nell'ambito delle norme convenzionali che regolano il giuoco del pallone è lasciata libertà ai calciatori d'una squadra di trovarsi nel corso d'un'azione difensiva anche tutti all'interno della propria area di rigore. Per il secondo caso, trovandomi in discesa, posso far avanzare la macchina tanto a motore spento quanto a motore acceso.

I vari tipi di libertà che fin qui abbiamo elencato, quantunque importanti, cadono completamente al di fuori della nostra

indagine, la quale invece si incentra sulla libertà metafisica. La definizione che per questo nuovo concetto proponiamo è la seguente: indipendenza d'un evento dalle condizioni interne ed esterne. Pensiamo che su questa formula si possa nel campo filosofico unanimemente convenire, in quanto non esclude nessun esito, né le si può muovere l'appunto di sottintendere in campo psicologico una teoria della *libertas indifferentiae*; essa infatti non implica necessariamente una scelta tra varie possibilità, ma, al contrario, permette una considerazione della possibilità del diverso *post rem*, retrospettivamente, sí da poter esser accettata anche da pensatori, come Sartre, che alla *libertas indifferentiae* sono avversi e fanno dipendere la posizione delle altre possibilità dalla effettuazione di una determinata scelta.

La libertà psicologica è solo un caso, una sottospecie della libertà metafisica, e si definisce come indipendenza di una volizione dalle condizioni interne ed esterne. Bisogna riconoscere che essa è andata assumendo nel campo filosofico un primato difficilmente contestabile fra i vari tipi di libertà metafisica, e quindi ci si perdonerà se in questo primo capitolo, che nell'economia dell'opera ha la funzione di *pars destruens*, affronteremo preliminarmente il problema della libertà umana. Questa considerazione critica ci spianerà la strada per la fondazione positiva della nostra tesi.

Una trattazione completa richiederebbe una previa introduzione storica, quale si trova ad esempio nell'opera del Martinetti (1). Tale introduzione tuttavia, per la vastità del tema e la moltitudine degli autori da passare in rassegna, assumerebbe una dimensione sproporzionata in confronto al tutto. Del resto difficilmente un'opera del genere potrebbe pretendere alla perfezione, in quanto innumerevoli questioni di valutazione storica sono ancora *sub iudice* e la classificazione di alcuni autori nell'uno o nell'altro campo è ancora incerta.

Riteniamo sia più semplice e nello stesso tempo più proficuo per il nostro scopo presentare una sequenza di prove a favore della libertà, che si ritrovano nelle opere di vari autori. Sono — a nostro avviso — le argomentazioni fondamentali dei difensori. E'

1) P. Martinetti, *La libertà*, Torino, 1928.

chiaro che a questo punto ha minore importanza appurare se un certo argomento sia stato realmente sostenuto dal tale pensatore. Ciò che qui maggiormente importa è che esso da qualcuno sia stato presentato e sia ritenuto valido da qualche corrente di pensiero. Naturalmente siamo ben lontani dall'accarezzare l'idea che questa nostra classificazione sia del tutto esauriente o che sia tolta la possibilità di produrre prove diverse. Le risorse della mente umana sono infinite, né è possibile che qui si tengano nel debito conto le sfumature che diversificano i sostenitori d'un medesimo argomento. Classificare è semplificare, trascurare elementi pur notevoli. Le particolarità distintive vanno perdute, qualcosa deve esser messo tra parentesi. Tuttavia riteniamo che queste sei argomentazioni siano il nucleo centrale delle più importanti prove a favore della libertà. La loro discussione dovrebbe dare un quadro certo non del tutto completo ma almeno soddisfacente dello *status quaestionis*. Altri argomenti collaterali saranno esaminati nei capitoli seguenti, mentre, per quelli trascurati, confidiamo che a una loro valutazione critica possano offrire il destro le pagine nelle quali la nostra tesi sarà esposta.

Il primo argomento ha questo particolare pregio, di servire da fondamento a tutti gli altri e di riassumerli quindi in certo modo. Quando la libertà è vista come la precipua caratteristica dell'uomo, è evidente che questa concezione generale contiene in radice ogni ulteriore argomentazione. L'uomo è tale solo in quanto libero: questo il motto dell'Umanesimo, del culto della dignità dell'uomo, che travalica i limiti ristretti di un periodo storico. Il detto dell'antica sapienza romana, che la tradizione mette in bocca ad Appio Claudio Cieco, esprime con scultorea potenza questo concetto: «*unus quisque est suae faber fortunae*». Questo *homo faber* più che i suoi strumenti di caccia e di lavoro forgia se stesso, dà un corso alla sua vita, si eleva e si degrada con decisione autonoma. Ciò non avviene certo senza contrasto. Sulla via della sua realizzazione l'uomo incontra la forza della fortuna, esterna al suo volere. Tuttavia la sua libertà, cimentandosi con essa, può riportar vittoria o almeno ridurre entro limiti accettabili il suo influsso negativo. La lotta tra virtù (fondata sulla libertà) e fortuna è la sorte e il retaggio degli uomini e, se pure talora la preponderanza delle forze avverse restringe pericolosamente il campo d'azione della libertà, tuttavia essa resta sacrario inviolabile della nostra dignità, penetrabile inaccessibile

a ogni forza ostile. Poeti e pensatori hanno in ogni tempo guardato con simpatia all'uomo, a questo essere debole e grande che è capace di ergersi contro forze prevalenti e si fa spezzare ma non piegare. Così si spiega la fortuna che presso la letteratura di vari popoli ha incontrato la figura di Prometeo impegnato nell'impari lotta con il re degli dei, il quale può certo incatenarlo alla rupe del Caucaso, ma non piegarne l'animo. Nelle *Mouches* di Sartre un personaggio esprime contro Giove il concetto della libertà come estremo rifugio della dignità di un essere per altro verso soccombente di fronte a forze più prestanti. Quantunque potente, Giove nulla può sulla libertà dell'uomo, libertà da lui stesso creata e che gli si rivolge contro come ultima arma a cui il suo altrimenti debole avversario si affida senza timore di sconfitta. Nella libertà umana l'onnipotenza divina trova un limite invalicabile. Capace di provare l'uomo con ogni sorta di tormenti, Giove si trova però impotente a snidarlo da quest'ultima rocca che paradossalmente gli è stata da lui medesimo concessa. Anche per i pensatori cristiani sostenitori della libertà, Dio una volta data all'uomo la facoltà di autodeterminazione, non può disporre a suo piacere del corso della vita interiore di un individuo, ma deve solo limitarsi a riconoscere e registrare, sia pure in anticipo, le libere decisioni, in rapporto alle quali la grazia divina è una proposta gratuita sí, ma il cui effetto in ultima analisi dipende sempre e solo dall'autonoma scelta dell'uomo.

Non fa quindi meraviglia che ogni visione antropocentrica abbia sempre tenuto alto il vessillo di una libertà tanto ardita da mettere a repentaglio la stessa assoluta sovranità di Dio. Nella esigenza della libertà convengono pensatori tra loro lontanissimi che il culto dell'uomo accomuna. E questo perché «tutto ciò che possiamo indicare come peculiarmente umano... è in dipendenza dalla libertà» (2). L'idea dell'uomo fabbro del suo destino e l'ammirazione dell'età antica per l'eroismo di Prometeo rivivono nel pensiero del cristiano Pelagio: «In his iure laudanda es quae nisi ex te et in te esse non possunt» (3). Fino ad oggi il Pelagianesimo sarà la tentazione più o meno camuffata cui i pensatori cristia-

2) B. Welte, *Determination und Freiheit*, Francoforte, 1969, p. 12.

3) Pelagio, *Epistula ad Demetriadem*, cap. XIV.

ni saranno esposti, alla ricerca come sono del difficile equilibrio tra libertà dell'uomo e dominio divino.

In un campo opposto e con motivazioni del tutto diverse, pure Sartre insiste sul carattere costituzionale della libertà per l'uomo. Indipendente da ogni universale scala di valori, l'uomo sartriano si identifica con la sua libertà: è ciò che si fa. La sua fondamentale libertà vieta che egli possieda una natura definita. La sua essenza è la sua libertà. «L'uomo è condannato a essere libero... Non potremo mai giungere ad una spiegazione riferendoci ad una natura umana data e determinata; ovverossia non vi è determinismo: l'uomo è libero, l'uomo è libertà» (4). Una straordinaria consonanza di vedute, pur entro schemi di pensiero tradizionali, troviamo in quel manifesto dell'Umanesimo che è il *Discorso sulla dignità dell'uomo* di Pico della Mirandola: «La natura ben definita degli altri esseri è imbrigliata da precise leggi da me prescritte. Tu invece te la determinerai, secondo il tuo arbitrio, al cui potere ti ho consegnato, non costretto da nessuna limitazione. Ti ho posto nel mezzo del mondo perché di lì possa meglio riguardare tutto ciò che v'è nel mondo. Non t'ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, affinché tu, arbitro e sovrano artefice di te stesso, ti efformassi e ti plasmassi in quella forma che avresti preferita. Tu potrai degenerare negli esseri inferiori che sono i bruti, tu potrai rigenerarti secondo il tuo volere nelle realtà superiori che sono divine» (5). Dire uomo — per l'Umanesimo — è dire libertà. E se la cultura occidentale è ancor tutta impregnata di Umanesimo, tanto più aberrante dovrà sembrare alla nostra mentalità la negazione di quella fondamentale dote umana.

Il secondo argomento è senz'altro uno dei più comuni, tanto che ben difficilmente potrebbe trovarsi un sostenitore della libertà che non vi abbia fatto ricorso o non lo abbia presupposto. D'altra parte tale tesi si fonda in modo più o meno cosciente a seconda dei singoli pensatori sulla tesi precedente e non ne è in realtà che una particolare chiarificazione.

Niente è sentito più nostro dell'azione passibile di pena, se

4) J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Milano, 1971, pp. 59, 47.

5) G. Pico della Mirandola, *La dignità dell'uomo*, Bologna, 1972, pp. 76, 77.

non altro perché le sue conseguenze ricadono pesantemente sull'individuo. Religione, etica e norme della convivenza umana riposano sul fondamento della responsabilità personale, mentre sembra d'altra parte evidente il rapporto necessario collegante quest'ultima con la libertà dell'arbitrio: può ritenersi responsabile solo chi, posto davanti a un'alternativa, abbia liberamente scelto uno dei termini. Tale rapporto pare ancor più incontrovertibile, se si pone mente al fatto che anche il diritto — cui spetterebbe solo la determinazione dell'azione conforme alla legge — valica il limite, introducendo i concetti della piena avvertenza, del deliberato consenso, dell'intenzione — concetti schiettamente morali —, tanto che ormai il confine tra azione morale e azione giuridicamente valutabile è incerto ed esposto a larghe oscillazioni.

La tesi in difesa della libertà si presenta sotto due aspetti complementari. Da una parte la coscienza che l'uomo ha della propria responsabilità, per cui sente *sue*, e quindi degne di premio o di castigo, le azioni volontarie. Il senso di soddisfazione per il bene compiuto o di rimorso per il male commesso è presentato come l'infallibile indizio della incostrizione del volere, dato che nessuno prova tali sentimenti per azioni inavvertite o involontarie. D'altro canto un preciso argomento rigetta la costrizione. La legge morale, i comandamenti della religione non avrebbero senso qualora non si supponesse la libertà del volere. Tale prova ha trovato in Kant la sua formulazione più famosa, anche se non la più antica: *Si debes, potes*. L'imperativo morale mancherebbe di validità nel caso d'un essere cosciente la cui condotta soggiacesse a costrizione interna o esterna: un'azione ti si presenta come doverosa solo in quanto sta in te porla o non porla, in quanto sei libero. Da Aristotele ai moderni l'argomento ha goduto larga popolarità tra i filosofi d'ogni tempo, in particolare tra i cristiani. La Scolastica lo ha tra i suoi luoghi comuni: «*Si libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur; tolleretur enim laus virtutis humanae, quae nulla est, si homo libere non agat; tolleretur etiam iustitia praemiantis et punientis, si non libere homo ageret bonum vel malum; cessaret etiam circumscriptio in consiliis, quae de his quae ex necessitate aguntur frustra tractarentur*» (6). Tale posizione si basa d'altronde su te-

6) S. Tommaso, *Summa contra Gentes*, III, LXXIII.

sti della Scrittura e ritiene quindi di derivarne una conferma e una garanzia: «Dio da principio fece l'uomo e lo lasciò in potere dei suoi consigli» (7); «Dinanzi all'uomo sta la vita e la morte; gli sarà dato quello che sceglierà» (8). Ma è in Pelagio che la prova si presenta in una formulazione così concisa e scultorea, da costituire il modello di Kant: «Quaerendum est utrumne debeat homo sine peccato esse. Procul dubio debet. Si debet, potest. Si non potest, ergo non debet» (9).

Tolta la libertà, sarebbe insieme tolta la giustizia di Dio. La norma avrebbe di fronte a sé l'impotenza del soggetto. L'adempimento e il non adempimento di essa dipenderebbero da forze estranee al volere dell'individuo e l'armamentario di norme religiose ed etiche risulterebbe un giuoco senza nessuna presa diretta sulla vita reale. Del tutto incomprensibili il premio e la pena. Che significato potrebbe essere ancora attribuito agli allettamenti e alle minacce, se venissero rivolti ad automi, ad esseri incapaci di dare una virata al corso predeterminato della loro vita? Ma — più grave ancora — premi e castighi — tanto etico-religiosi quanto giuridici — toccherebbe a chi di nulla sarebbe responsabile, se è vero che il merito dipende dalla scelta, e dalla scelta libera. Il complesso della legislazione umana e divina, le sanzioni come gli ammonimenti, e gli sforzi degli uomini e le reciproche correzioni, altro non sarebbero che i vistosi trucchi d'una farsa fin troppo ridicola, se non investisse, invece, dolorosamente, il nostro destino e la nostra esistenza. Ma una conseguenza ancor più inaccettabile e mostruosa verrebbe ad esser derivata dalla inammissione della libertà. Perché allora la colpa d'ogni male ricadrebbe su Dio, il quale darebbe immeritamente pene e premi, dimostrando di essere «omnium crudelissimus, carnifex super carnifices, iniustissimus et denique omni malitia refertus» (Pomponazzi).

Il pensiero di Tommaso d'Aquino sulla questione che stiamo trattando è difficile a determinarsi. Molti autori, come il Martinetti, non esitano a porlo accanto a Leibniz e Calvino, come so-

7) Eccli., XV, 14.

8) Eccli., XV, 18.

9) Pelagio, *Epistula ad Demetriadem*, cap. XIV.

stenitore del primato dell'intelletto sulla volontà: «Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquod quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis» (10). Che, d'altra parte, non so con quanta coerenza, l'Aquinate abbia professato la libertà umana è altrettanto certo, e basterebbe a dimostrarlo il testo sulla responsabilità citato poco sopra. Ecco in proposito il giudizio del Bourke: «La teoria della libertà d'indifferenza non appare nelle opere di s. Tommaso. E' possibile che la sua spiegazione dell'esercizio della volontà come qualcosa di completamente indeterminato da parte dell'oggetto possa essere sviluppata in una teoria dell'indifferenza. Comunque sia, è arduo adattare alla nozione di indifferenza la tendenza generale della spiegazione tomistica della volizione. Certamente egli non considerava un atto di volontà come un'attività immotivata. Il nocciolo del suo insegnamento è che ogni atto di volontà ha una ragione o fine a cui è diretto. La motivazione non consiste nell'esser spinti a fare qualcosa, ma nell'esser attratti, nell'ordine della causalità finale, così che l'efficienza intrinseca della volontà stessa risponda con l'esercizio del suo potere» (11).

Inoltre, sempre a detta del Bourke, la visione di s. Tommaso sarebbe stata distorta dagli interpreti: «La teoria dell'Aquinate... si perde di vista ed è sostituita (durante il Trecento e giù giù fino ad oggi, nella maggior parte degli scritti di filosofi e teologi cattolici) dalla teoria della *volontà libera* che è fundamentalmente scotistica» (12). Si è ben lontani dal sospettare la deformazione del pensiero del Maestro: «Tutti gli Scolastici hanno l'impressione di insegnare la teoria tomistica della volontà» (13). Il Vergez trova nelle ambiguità e incoerenze dello stesso Aquinate i motivi delle varie interpretazioni, tra loro divergenti, ma tutte accomunate dalla pretesa di essere *ad mentem sancti Thomae*: «Presso s. Tommaso qualche contraddizione sussisteva tra le formule dettate dall'impegno di predicazione e quelle che risultavano dalla analisi filosofica. S. Tommaso la pensava come Socrate quando

10) S. Tommaso, *Summa Theologica*, I-II, q. XIII, a. 1.

11) V.J. Bourke, *Will in Western Thought*, Nuova York, 1964, p. 69.

12) V.J. Bourke, *o.c.*, p. 88.

13) V.J. Bourke, *o.c.*, p. 88.

analizzava la volontà, ma parlava come il popolo quando diceva che la *potestas ad opposita* costituiva il merito e la colpa» (14). E' d'altronde ben evidente che da queste incertezze hanno preso lo spunto Bañeziani e Molinisti per le loro opposte teorie, tanto gli uni quanto gli altri facendo appello alla dottrina del *Doctor communis*.

Non sembri inopportuna questa premessa. Essa ha semplicemente la funzione di mettere in chiaro che noi, pur presentando taluni argomenti dell'Aquinate in favore della libertà, non vogliamo con questo dirimere la controversa questione dell'interpretazione del suo pensiero al riguardo. S. Tommaso parte dalla distinzione aristotelica (15) tra il fine e i mezzi della volontà. Fine della volontà è il Bene, da cui essa non ha capacità di distogliersi; ma di fronte ai beni finiti, mezzi per raggiungere il Bene, la volontà è invece libera. Si noti che anche in questo argomento s. Tommaso non rinuncia al suo intellettualismo. La volontà segue le proposte della ragione. Se questa presenta un bene come infinito, la volontà necessariamente lo appetisce; se come finito, resta libera, non ricevendo dalla ragione una motivazione sufficiente. «Si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud» (16). Un altro testo (17) spiega più esplicitamente questo secondo punto. La scelta, poiché riguarda i mezzi e non il fine, non verte sul bene perfetto, che è la beatitudine, ma sugli altri beni particolari. Ed è per questo che l'uomo non sceglie necessariamente, ma liberamente. Ecco ora, da parte di uno scolastico moderno, la traduzione dell'argomento in un contesto schiettamente scotistico: «Iudicio obiective indifferenti intellectus respondet in voluntate libertas indifferentiae. Atqui intellectus pluries habet iudicia obiective indifferentia, ut ex experientia patet, et semper aptus erit ad illa

14) A. Vergez, *Faute et liberté*, Parigi, 1969, p. 227.

15) Aristotele, *Eth. Nic.*, III, 5, 1113 b.

16) S. Tommaso, *o.c.*, I-II, q. X, a. 2.

17) S. Tommaso, *o.c.*, I-II, q. XIII, a. 6.

habenda. Ergo voluntas pluries libere appetit.. nempe quoties elicit vel omittit actus sub iudicio indifferenti, et semper libertate indifferentiae praedita est» (18). Nessuna necessità si impone perché la volontà tenda a un bene che la ragione le abbia presentato come finito. Su questo è difficile non convenire. Se non che i proponitori dell'argomento forzano la portata di questa pur giusta veduta, pretendendo di dedurne la libertà nella scelta dei beni finiti, che è cosa alquanto differente.

Nella quarta tesi a favore della libertà raggrupperemo varie teorie, sorte in periodi e in contesti culturali diversi, aventi però un denominatore comune nella posizione della volontà come superiore all'intelletto e quindi autonoma di fronte ai motivi da esso presentati. Per alcuni autori, anzi, i motivi si darebbero, in quanto a costituirli come tali sarebbe in ultima analisi la stessa volontà, per l'appunto, libera. In altri termini, il motivo la volontà non lo troverebbe nella considerazione intellettuale delle varie possibilità, ma lo creerebbe essa stessa, con il suo stesso porsi in attività. Quantunque non tutti gli autori favorevoli alla libertà del volere abbiano abbracciato il volontarismo, pure, a voler essere coerenti, questo dovrebbe essere a tutti comune, perché ha il merito di spingere alle estreme conseguenze logiche, senza tergiversazioni e compromessi, il concetto di libertà. In Duns Scoto per la prima volta la posizione è assunta con tutte le sue implicazioni. Contro il Tomismo, per garantire una più sicura libertà, il volere viene reso autonomo dalla ragione. La scelta è libera nella misura in cui è indeterminata, cioè assolutamente indipendente dal razionale come dall'irrazionale. La volontà, in quanto atto primo, è libera ad atti opposti; e, ancora, di produrre effetti opposti (19). La rappresentazione d'un oggetto da parte dell'intelletto è solo causa occasionale della singola volizione: «Esto quod phantasiatio vel obiectum apprehensum requiratur ad hoc quod sit volitio, non tamen requiritur nisi sicut causa sine qua non» (20). La volontà non può agire senza una conoscenza intellettuale del suo oggetto, ma questa presentazione conoscitiva non è causa della volizione, poiché la decisione è compito che

18) J. Muñoz, *Psychologia philosophica*, Santander, 1961, p. 300.

19) Duns Scoto, *Op. Oxon.*, I, 39, 5, n. 15.

20) Duns Scoto, *o.c.*, II, 25, 1, n. 19.

spetta esclusivamente alla volontà: «Nihil creatum aliud a voluntate est causa totalis actus volendi in voluntate» (21). Ed ecco come per Scoto la volontà esplica praticamente il suo primato. Una volta che, per mezzo dell'intelletto, le varie possibilità mi sono presenti, è in potere della volontà fissare la mente su un oggetto o distoglierla: «Habita prima intellectione, in potestate eius (voluntatis) est convertere intellectum ad considerandum hoc vel illud et hoc vel illud velle vel nolle» (22). Un residuo intellettualistico è ancora presente: la decisione segue alla considerazione intellettuale. Ma non è più di un residuo, perché la considerazione stessa dell'intelletto è guidata dalla volontà, e l'intelletto è ridotto a occasione per l'automotivazione della volontà. Stranamente l'intellettualista Tommaso ha pure in qualche modo preceduto Scoto: «Quantumcumque ratio unum alteri praeferat, nondum est unum alteri praeacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinatur in unum magis quam in aliud» (23).

La scuola tomistica volge decisamente al volontarismo: «Cum proponuntur a ratione varia media et ostenditur quid boni et quid mali sit in uno quoque, voluntatem inclinare modo in unam, modo in aliam partem, et in eius potestate esse ut sinat se moveri vel resistat, non quidem actu positivo sed negativo, non sinendo videlicet se moveri. Per hoc enim quod voluntas sinat se moveri ab una ratione proposita, fit ut mens, ommissa omni alia inquisitione, pergat et concludat iudicium particulare ad quod sequitur electio. Itaque libertas voluntatis in eo proprie sita est, quod propositis variis rationibus non necessariis sinat se moveri ab una et non ab alia» (24). Ammirabile anche la sottigliezza di un contemporaneo: «Hoc (ultimum) iudicium (practicum) rationis pendet a voluntate; pendet autem ab ea non hoc sensu ac si ab ipsa voluntate eliceretur... sed quia ipsa efficit ut hoc iudicium sit ultimum. Voluntas efficit hoc non per aliquem actum specialem, a se ipsa elicatum et in intellectu receptum (motionem), sed quia immediate post aliquod iudicium rationis ponit actum

21) Duns Scoto, *Rep. Par.*, II, VIII, 25, 1, n. 20.

22) Duns Scoto, *Quaest. quodlib.*, XXI, n. 14.

23) S. Tommaso, *De Veritate*, q. 22, a. 15.

24) R. Bellarmino, *De gratia et libero arbitrio*, III, 9, in *Opera omnia*, Napoli, 1856-62.

electionis non expectando ulterius ullum aliud iudicium rationis» (25). Si ha un bel distinguere frequentemente, ché tanto il lasciarsi muovere dall'una piuttosto che dall'altra ragione, quanto il porre l'atto della scelta senza aspettare altri giudizi, debbono essere attribuiti alla volontà e non trovano altro motivo all'infuori della volontà stessa. Il volontarismo è la logica conseguenza dell'accettazione della libertà, la quale non può essere che autonomia totale, autodeterminazione della volontà: l'atto di volontà si motiva con il suo stesso porsi, ed è vano, ammessa la libertà, cercare altre motivazioni interne o esterne. Così ho fatto, perché così ho voluto. Così ho voluto, perché così ho voluto. Fatto e spiegazione del fatto coincidono. La volizione si spiega in quanto si pone.

Con sfumature diverse l'automotivazione della volontà si ritrova presso i moderni. Tanto Bergson quanto Sartre non accettano la concezione della *libertas indifferentiae* (di una scelta arbitraria tra motivi di varia importanza che la volontà si trova dinanzi), ma solo per sostenere che la volontà crea o costituisce i motivi e conferisce loro la forza determinante di cui dispongono. Per Scotto i motivi presentandosi hanno già un certo peso oggettivo, di fronte a cui la volontà è però indifferente, in quanto può non lasciarsene guidare; per Bergson e Sartre i motivi sono creati dalla stessa volontà. Ma la differenza tra le due concezioni si rivelerà ben presto inessenziale, se si rifletterà che l'insistere arbitrariamente su un motivo altro non è che il costituirlo come tale. Per Scotto infatti il motivo dell'azione è in pratica quello da cui la volontà ha arbitrariamente scelto di essere mossa. Per Sartre le possibilità non precedono l'atto libero, ma sono poste, in quanto negative, dallo stesso atto libero: «Precisamente perché si tratta di una scelta, questa scelta, nella misura in cui si effettua, designa in generale altre scelte come possibili. La possibilità di queste altre scelte non è né resa esplicita né posta, ma è suddivisa nel sentimento d'ingiustificabilità e si esprime nel fatto dell'assurdità della mia scelta, e, per conseguenza, del mio essere» (26). Le possibilità non hanno senso prima della scelta, poiché è la scelta che le costituisce come tali. «Come apprezzare dei

25) P. Siwek, *Psychologia metaphysica*, Roma, 1962, p. 457.

26) J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Parigi, 1943, p. 560.

motivi e dei mobili ai quali proprio io conferisco il valore prima di ogni deliberazione attraverso la scelta che io faccio di me stesso?» (27). In Sartre la libertà, posta nel cuore dell'uomo e costituente la sua essenza, è veramente assoluta, sciolta cioè da ogni motivazione che provenga dal di fuori. Ma già in Bergson (28) la considerazione delle possibilità al di fuori dell'atto concreto della volontà era vista come erronea, perché colpevole di snaturare l'atto vitale della volontà in una rappresentazione necessariamente sottoposta alla legge del determinismo.

Passiamo ora all'esposizione del quinto argomento, che presenta una suggestiva concezione della libertà. Libero è l'atto permanente dall'io, l'atto nel quale l'io si sente rispecchiato e realizzato. «Noi siamo liberi quando i nostri atti emanano dalla nostra personalità intera, quando la esprimono, quando hanno con essa quella indefinibile rassomiglianza che si trova tra l'opera d'arte e l'artista... Se si ammette di chiamare libero ogni atto che emana dall'io e dall'io solamente, l'atto che porta l'impronta della nostra personalità è veramente libero, perché il nostro io solo ne rivendicherà la paternità. La tesi della libertà si troverà così verificata, se si acconsentirà a non cercare la libertà che in un carattere particolare della decisione presa, nell'atto libero in una parola» (29). Se Bergson ha avuto il merito di presentare l'argomento con il fascino del suo stile, non è stato tuttavia il primo a proporlo. Già Kant nella *Nova Dilucidatio* aveva espresso le stesse idee. L'azione è libera, l'azione è mia, in quanto zampilla spontaneamente, senza nessuna costrizione esterna. L'azione è libera, perché accompagnata da compiacimento, e tale che io possa in essa riconoscere i tratti della mia personalità. Seppure nel quadro di due diverse teorie, ambedue gli autori vedono realizzata la libertà in questo, che l'azione è mia e soltanto mia, compiuta espressione della personalità d'un individuo.

L'ultimo argomento che qui intendiamo presentare è comune a molti pensatori e si impone soprattutto per la sua semplicità. Alla testimonianza della coscienza il primo ad appellarsi è

27) J.P. Sartre, *o.c.*, p. 527.

28) H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Torino, 1960, p. 51.

29) H. Bergson, *o.c.*, pp. 48, 49.

Giuda ha-Levì. Piuttosto trascurato nel Medio Evo, l'argomento riacquista importanza nell'età moderna fino ai nostri giorni. Per Cartesio è evidente che abbiamo una volontà libera, che può dare il suo consenso o non darlo, quando e come le sembra opportuno: ciò può essere annoverato tra le nostre nozioni più comuni (30). Il medesimo argomento propone Jacobi (31), ma è soprattutto in Francia che esso conta il maggior numero di sostenitori, da Maine de Biran a Boutroux, a Bergson. Dal celebre *Saggio* di quest'ultimo traiamo un passo in cui l'argomento è esposto in maniera mirabile: «L'io, infallibile nelle sue constatazioni immediate, si sente libero e lo dichiara... La verità è che noi appercepiamo questo io libero ogniqualvolta, con un vigoroso sforzo di riflessione, distacciamo gli occhi dall'ombra che ci segue, per rientrare in noi stessi. La verità è che se viviamo e agiamo, il più sovente, esteriormente alla nostra propria persona, nello spazio piuttosto che nella durata, e se perciò offriamo presa alla legge della causalità, che incatena gli stessi effetti alle stesse cause, possiamo sempre tuttavia ricollocarsi nella durata pura, i cui momenti sono interiori e eterogenei gli uni agli altri, e in cui una causa non potrebbe riprodurre il suo effetto, perché non si riprodurrà mai essa stessa» (32). Noi siamo liberi perché ci sentiamo liberi, perché l'esperienza che abbiamo di noi stessi, del nostro io, è diversa dall'esperienza della concatenazione cui soggiacciono gli eventi fisici. L'introspezione è così in grado di offrirci un non disprezzabile ausilio per la fondazione della libertà del volere. Se volgiamo intensamente la nostra attenzione all'intimo di noi stessi, viviamo un diffondersi di sempre nuova energia incontenibile nelle maglie d'un qualsiasi determinismo, uno zampillare di vita che si espande per vie sempre nuove.

Questi, che abbiamo esposto, i sei argomenti sui quali fondamentalmente, a nostro parere, si regge l'ammissione della libertà. Ci attende ora il compito di esaminarli e indagare se dietro una così salda parvenza non si nascondano crepe e debolezze. L'ordine dell'esame sarà inverso a quello della presentazione.

A ben considerare, l'appello alla coscienza non è inconfuta-

30) R. Cartesio, *Principia philosophiae*, I, 39.

31) F.H. Jacobi, *Werke*, Lipsia, 1812, IV, p. 2.

32) H. Bergson, *o.c.*, pp. 51, 79.

bile come potrebbe apparire. Se fissiamo l'occhio della mente nel nostro interno è pur vero che sentiamo l'assenza di costrizione da parte d'altri. Ma ciò non è sufficiente a fondare la libertà, se questa è indipendenza della volizione dalle condizioni interne ed esterne. L'attestazione della coscienza nei riguardi d'una libertà così concepita risulta assai meno favorevole. In nessun modo la coscienza ci attesta che, nelle stesse condizioni di fatto allora verificatesi, l'azione sarebbe potuta risultare diversa. La riprova dell'incontingenza della scelta è data dal pentimento. Il rinascimento per una scelta operata indica nel modo più evidente che l'azione posta non poteva non porsi. Ciò è indirettamente provato, perché il pentimento si ha sempre in seguito a un modificarsi delle condizioni presenti al momento della scelta. Affinché la coscienza sia toccata dal pentimento, un elemento nuovo deve intervenire in essa a scompigliare la salda convinzione da cui la decisione precedente è scaturita. Certo, è pur vero che spesso esprimiamo il nostro rinascimento sostenendo che, posti nelle medesime condizioni, agiremmo in modo diverso. Ma in questa affermazione si introduce quasi di soppiatto l'insostenibile congettura che le condizioni restino identiche, benché sia avvenuta l'aggiunta — da cui non è lecito prescindere — di nuove esperienze che hanno mostrato l'invalidità della scelta fatta. E' il senso del poi che impedisce il ritorno alle medesime condizioni. Se ci limitiamo agli indizi che la coscienza non si stanca di offrirci, l'unica verità che se ne può trarre è questa: che l'azione non può essere pensata diversa, se non modificando le condizioni. E se comunemente si dice: «Nelle medesime condizioni mi comporterei in maniera diversa», le condizioni che si dicono le medesime non lo sono, poichè vi si sottintendono nuove esperienze intervenute, le quali soltanto, di fatto, sono all'origine dell'eventuale diversità di comportamento. Ricordo d'aver preso la decisione di gettarmi a nuoto nell'acqua gelida. Ma se interrogo la mia coscienza sulla possibilità di prendere in quella situazione una decisione diversa, essa non potrà rispondermi affermativamente, se non modificando le condizioni stesse, aggiungendo la successivamente intervenuta esperienza del pericolo mortale da me corso. In una giornata così fredda, con l'acqua tanto gelida, nelle medesime condizioni di salute, certo io non mi tufferei più. Ma il vero motivo per cui non ripeterei l'azione è l'esperien-

za — negativa — dell'acqua gelida, che ha mutato il mio rapporto nei suoi confronti.

Dalla irripetibilità delle identiche condizioni Bergson trae la libertà, io il determinismo. Sarei libero se da condizioni identiche potessero sortire atti diversi. Ma l'identità delle condizioni è irrealizzabile. Ammessane pure per ipotesi la realizzabilità, l'esito d'un atto diverso contrasterebbe con la prova della coscienza la quale testimonia per ogni atto diverso diverse condizioni. Ciò che senza tema d'errore so di sapere è che in un dato istante non avrei potuto agire diversamente da come ho fatto se non nella congettura per cui in quel momento fosse stato possibile anticipare all'interno della mia coscienza esperienze di fatto avvenute posteriormente. «Se avessi saputo che da quell'atto mi sarebbe provenuto tanto danno, di certo non lo avrei posto». Ma l'esperienza del danno (che riconosco come causa della mutazione in una nuova decisione) allora mancava, e dovrebbe ancora mancare nella riproposizione di condizioni davvero identiche, eliminando così ogni possibilità di diversa volizione. Questo la coscienza mi dice: che avrei potuto agire diversamente solo sotto condizioni diverse. Questo, indirettamente, la coscienza mi attesta: che ho agito necessariamente.

Il quinto argomento era — come s'è visto — anch'esso collegato con la testimonianza della coscienza. L'adesione all'azione, il vedervi riflessa la nostra personalità, la compiacenza, tutti questi elementi non sono — a ben considerare — affatto sufficienti a garantire che nelle medesime condizioni l'azione sarebbe potuta essere diversa. Se ne potrà certo — e a buon diritto — trarre la conclusione che, una volta che sentiamo l'atto come veramente *nostro*, nessuna costrizione esterna è intervenuta, che l'atto non è risultato da una violenza di cui siamo coscienti di aver subito il peso.

L'argomento tuttavia si dimostra incapace di fondare la libertà. L'azione è certo mia. Ma con questo riconoscimento la possibilità che l'io possa soggiacere al determinismo interno non è eliminata. L'io potrebbe ben svolgersi con compiacimento secondo una sua propria legge, per cui, senza violenza, allo stato precedente si sommerebbero le nuove esperienze, le nuove disposizioni, e con esso armonicamente si compenetrerebbero in modo da determinare coerentemente un nuovo stato, anch'esso destinato a modificarsi nello stesso modo e per le stesse ragioni. Verrebbe

così a disegnarsi una linea di sempre crescente sviluppo costituito di momenti irripetibili, ciascuno dei quali sarebbe sublatò — *aufgehoben* — nel momento seguente. Per ora rinunziamo a fondare positivamente questa tesi. Vogliamo solo mostrare che la prova dei difensori della libertà non compromette, almeno, la possibilità della spiegazione cui abbiamo accennato. L'argomento bergsonianò della irripetibilità delle medesime condizioni all'interno dello spirito ha, per noi, scarso valore, perché anzitutto le medesime condizioni non si ripetono nemmeno nel mondo fisico, e poi perché il determinismo, rettamente inteso, non ha certo bisogno della ripetizione, ma solo del riconoscimento che un qualsiasi evento e, nel nostro caso, l'atto, sono risultanti, uniche, delle condizioni. Anche per noi i momenti dello spirito sono tra loro eterogenei e irripetibili, ma ciò non comporta per niente che siano indipendenti da qualsiasi causa, che non obbediscano a una loro legge di sviluppo, certo diversissima da quelle cui sono sottoposti i corpi, ma non per questo meno ferrea e necessaria.

D'altra parte la presenza d'una legge di sviluppo all'interno dell'io non porta alla coscienza di alcuna costrizione, perché legge dell'io è la stessa natura. Come l'uccello non si sente coartato nei suoi volteggiamenti, così l'io non si sa costretto, se il suo sviluppo si svolge secondo leggi connaturate. Al mutare delle condizioni la vita stessa assurge, compiaciutamente, a un nuovo livello irriducibile ai precedenti, dotato di diverse caratteristiche, e tale tuttavia da conservare in sé — pur nella negazione — il passato.

Il quarto argomento è, a nostro avviso, quello in cui ogni vera affermazione della libertà dovrebbe convenire: la libertà è tale solo se non è determinata da niente, solo se si crea i motivi. La teoria scotistica dell'indifferenza comporta, in fondo, la creazione dei motivi, dato che questi non hanno *per il soggetto* forza alcuna, finché da esso non abbiano ricevuto il potere di muoverlo, diventando così, di fatto, motivi. Tanto nel caso di Scoto quanto in quello di Bergson e Sartre, l'ultima spiegazione dell'atto è l'atto stesso. Si tratta ora di vedere se tale concezione sia conforme all'esperienza che abbiamo dell'atto umano. Se i motivi fossero davvero creati dal soggetto, l'atto non potrebbe essere che assurdo. E questo per la semplice ragione che la volontà si creerebbe questo motivo e non un altro in maniera inspiegabile. Nel-

l'istante considerato ogni atto avrebbe potuto aver luogo. La preferenza per l'atto effettivamente posto è immotivata, arbitraria, capricciosa; in una parola, assurda: «La possibilità di queste altre scelte non è né esplicita né posta, ma è suddivisa nel sentimento d'ingiustificabilità e si esprime nel fatto dell'assurdità della mia scelta e, per conseguenza, del mio essere. Così la mia libertà divora la mia libertà» (33). Sartre in realtà non ha fatto che dedurre tutte le conseguenze dalla posizione della libertà; è d'altronde evidente per ognuno che la posizione della libertà come creazione arbitraria dei motivi — che è in fondo l'unico concetto coerente di libertà — deve necessariamente condurre alla assurdità della scelta. Riconosciuta l'immotivatezza della scelta, la vita dell'io sarebbe ridotta a una successione incoerente di scelte del tutto staccate l'una dall'altra, a un fuoco artificiale di deliberazioni senza costrutto. Potendo l'io arbitrariamente decidersi nei modi più impensati e potendo far questo in ogni momento e indipendentemente da nuove esperienze modificatrici, l'uomo sarebbe veramente un grande prodigio, una specie di vulcano in cui scoppi, tremiti, eruzioni, colate e momenti di pausa si susseguirebbero in maniera disordinata e imprevedibile. Se l'unica motivazione della volizione fosse la volizione stessa, non ci sarebbe motivo di negare la possibilità che ad atti di sorprendente carità seguissero altri di ripugnante egoismo, e che il più affezionato dei figli, proprio nell'atto di baciare il genitore, si trasformasse a un tratto nel più efferato dei parricidi. Sartre ha un bel sostenere che c'è un progetto fondamentale che dà coerenza alle scelte successive. Da un canto infatti il progetto fondamentale è del tutto immotivato e pertanto umanamente assurdo; dall'altro, il progetto fondamentale può pur essere mutato — sempre immotivatamente — in uno diverso. Un io libero sarebbe solo uno scoppietto di atti incoerenti, tra loro slegati, succedentisi disordinatamente, cui la ragione non varrebbe a dare un minimo di coesione. A meno che — e questo è il pericolo di incoerenza cui la libertà va incontro — le decisioni non si susseguano secondo il ritmo interno dell'io o della coscienza, ritmo indipendente da motivi esterni, più o meno razionali, e tut-

33) J.P. Sartre, *o.c.*, p. 560.

tavia soggetto a una sua propria legge deterministica. Tale è infatti l'esito dell'immotivata bergsoniana.

Se la spontaneità, soggiacente a determinismo interno, è la Scilla della libertà, la Cariddi è rappresentata dall'arbitrarietà. Se è vero che la nostra vita interiore ha una sua coerenza e un suo sviluppo armonico, non è possibile ammettere che decisioni possano essere prese immotivamente. La coscienza, attraverso l'esperienza del pentimento, attesta che la decisione è stata presa come espressione di certe condizioni, e che diversa sarebbe stata in condizioni diverse. Se i volontaristi avessero ragione, in qualsiasi condizione la decisione sarebbe potuta essere presa, nulla potendo le condizioni oggettive su una volontà dotata del potere di creare i motivi. A distanza di istanti potrebbero — in base a questo potere demiurgico della volontà — avvenire i più grandi mutamenti. Tutto potrebbe accadere, tutto sarebbe da aspettarsi da una così sfrenata attività. Ora la coscienza ci dice il contrario. Essa mostra che i grandi mutamenti subitanei sono eccezionali e che del resto neppure essi sfuggono alla legge che li collega ad analoghi sconvolgimenti. Perché un grande mutamento si verifichi è necessario che il campo della coscienza sia perturbato da avvenimenti inattesi e non che si perturbi da sé, senza occasione né motivo. Certo i motivi non valgono in sé, oggettivamente, ma solo in quanto sono recepiti dal soggetto. E d'altra parte la loro recezione varia da soggetto a soggetto, perché variano le condizioni interne che essi vengono a modificare. Questo la coscienza ci attesta, e non l'immotivata creazione di motivi, né la possibilità di mutazioni repentine nello scegliere, indipendenti da altre mutazioni dello stato generale del soggetto. Un osservatore esterno da un uomo dotato dello straordinario arbitrio della libertà potrebbe in ogni istante aspettarsi le espressioni più strane. La previsione dell'agire umano risulterebbe del tutto impossibile, essendo esso regolato, si fa per dire, dall'uzzolo del momento.

Ponendo tutti gli uomini di fronte al dilemma di scegliere tra la morte e l'abiura delle loro credenze, per ognuno le probabilità in favore dell'una come dell'altra scelta sarebbero perfettamente uguali, precisamente ripartite al cinquanta per cento. Ma l'esperienza ci mostra al contrario la prevedibilità di fatto, entro certi limiti, dell'operare umano in base alla conoscenza delle convinzioni e del carattere dell'individuo esaminato. E se erro-

re interviene, l'esperienza ci dimostra che è dovuto non alla natura arbitraria dell'operare, ma alla poca o scarsa o insufficiente conoscenza che si è avuta, nel caso specifico, delle condizioni interne dell'individuo, affermando in tal modo la prevedibilità, in linea di principio, delle azioni umane, qualora siano perfettamente conosciute le condizioni.

Per s. Tommaso, una volta eliminata la libertà, «cessaret etiam circumspectio in consiliis, quae de his quae ex necessitate aguntur frustra tractarentur» (34). In realtà sarebbe proprio il contrario. Perché se dopo una predica o un terremoto le probabilità per una certa scelta restassero precisamente quelle di prima, se cioè tali avvenimenti o esperienze non avessero alcun peso all'interno dello spirito, tutto derivando dalla libera volontà creatrice dei motivi indipendentemente da qualsiasi esperienza, allora tentare di persuadere con le buone o con le cattive sarebbe completamente inutile. Se si proponesse a un tale l'alternativa di morire per la patria o svignarsela dal campo di battaglia, le probabilità per l'una come per l'altra scelta sarebbero equamente ripartite tanto se la proposta fosse fatta dopo una fervida orazione patriottica quanto se dopo l'ascolto d'un'emittente nemica. I libertari potranno ben andar predicando che la libertà si crea i motivi, ma avranno senz'altro contro strateghi della guerra psicologica ed esperti della pubblicità, i quali, senza sprecare il tempo in chiacchiere, sanno fin troppo bene che martellando la mente degli ascoltatori è possibile determinarne le convinzioni e, di conseguenza, anche gli atti così detti liberi. Del resto in questa concezione della libertà, l'unica davvero coerente, l'educazione non avrebbe più alcun senso, poiché anche dopo esser stato accuratamente educato, il soggetto resterebbe tanto disposto per un'azione o per l'opposta quanto lo era prima, e lo sforzo degli educatori da nient'altro potrebbe essere meglio raffigurato che dal classico buco nell'acqua. A nulla varrebbero buone e cattive letture, quaresimali e discorsi osceni. Tanto, alla fine la volontà sarebbe sempre in grado di crearsi dei motivi del tutto difformi dagli influssi subiti e tutto tornerebbe al punto di prima.

34) S. Tommaso, *Summa contra Gentes*, III, LXXIII.

E tuttavia c'è in questo concetto della libertà un elemento vero, la cui portata è stata però indebitamente ampliata. Un predicazzo di un'ora, per quanto ben articolato, non ha in generale un effetto scontato, né un cattivo esempio causerà per forza la rovina di chi lo subisce. Si tratta senz'altro di non necessaria attrazione. Ma ciò non comporta che l'atteggiamento del soggetto nei loro confronti possa essere indifferente e creativo delle proprie motivazioni.

L'argomento della contingente appetibilità dei beni finiti ci si è presentato come un'estrema difesa, su basi metafisiche, del volontarismo: «Il fatto che il desiderabile e il detestabile si combinino in parti uguali o che l'uno prevalga di molto sull'altro, ha solo un'importanza accidentale. Il minimo elemento di bontà basta a causare la proposizione pratica affermativa e il moto d'attrazione; il minimo elemento di non-bontà basta a causare la proposizione pratica negativa e il moto d'avversione. Il carattere combinato del bene particolare garantisce l'indifferenza del giudizio, a condizione tuttavia che lo spirito esamini la cosa parzialmente buona e prenda in considerazione tanto la sua bontà che la non-bontà» (35).

La prova apparirà tuttavia meno salda, se si avrà cura di por mente al sottile paralogismo che la vizia. Da un punto di vista metafisico generale sarebbe senz'altro assurdo voler negare che i beni finiti non attraggano necessariamente e che il medesimo oggetto acquisti valore e funzione in quanto viene considerato dal soggetto come mezzo per un dato fine. Certo, tramortire un uomo con un pugno può essere voluto o no a seconda dei soggetti, e dallo stesso soggetto in occasioni e stati d'animo diversi. Ma il vero problema non è di negare l'attrazione necessaria, oggettiva e universale del finito, ma di indagare se il soggetto posto in una certa condizione, in un dato momento, in un dato stato d'animo, sia davvero capace di dare agli oggetti il valore che crede. In altri termini, basta scendere dal generico al caso particolare, alla situazione concreta, perché l'argomento perda valore. Se i beni finiti attraessero necessariamente — in generale —, la nostra volontà si disperderebbe in mille

35) Y. Simon, *Trattato sul libero arbitrio*, Roma, 1963, p. 94.

oggetti opposti senza poter porre alcun atto. Ma solo erroneamente dalla inattraenza dei beni finiti in astratto si vuol dedurre la loro inattraenza quando si sia posti di fronte all'alternativa di scegliere in una situazione concreta fra vari beni finiti. Se ho un coltello in mano, so bene di poterlo usare tanto per sbucciare la frutta quanto per ammazzarmi; sbucciatura e suicidio sono senz'altro beni finiti, di fronte ai quali un soggetto generico è indipendente. L'esperienza lo prova chiaramente. C'è chi usa il coltello per sbucciare la frutta e chi per passare nel numero dei più; anzi chi lo usa per questo secondo fine l'avrà con ogni probabilità usato in precedenza anche per le pere. Ma l'argomento non ha nulla da dirci, è del tutto muto, se si passa alla considerazione di un soggetto concreto, in un certo momento della sua vita, con certe convinzioni, ecc. Anche per l'acqua in generale è indifferente zampillare, scorrere placidamente, ristagnare, scrosciare in una cascata. Ma l'acqua concreta, in condizioni concrete, quella che vedo nel catino, né scroscia né zampilla, né può scrosciare o zampillare, finché le sue condizioni non cambiano.

L'esperienza ci dimostra che un soggetto è indifferente nei confronti d'un oggetto, solo finché si astrae da tutte le sue concrete condizioni. Se l'usar il coltello per sbucciare la mela o per ammazzarmi è contingente di fronte a me in generale, l'esperienza mi attesta però che non è contingente di fronte alle mie condizioni concrete. L'argomento tradisce così la sua inettitudine a fondare la libertà, riducendosi a stabilire — molto ovviamente — che ogni essere finito può venir così scelto come rifiutato.

La responsabilità morale richiede un discorso molto più lungo, essendo l'argomento a cui si richiamano più di frequente i libertari. Tuttavia, per non turbare l'armonia dell'insieme, qui ci limiteremo a presentare i tratti generali della nostra controargomentazione, riservandoci di ampliare il discorso nelle parti che seguiranno. La prima tesi che ci importa dimostrare è che il sentimento di colpa non è necessariamente congiunto all'ammissione della libertà. Se un tale collegamento è stato da molti finora stabilito, ciò è dipeso essenzialmente da un erroneo concetto che si è avuto della necessità. Si argomentava infatti che, se le nostre azioni si producessero necessariamente, non si avrebbe motivo di sentirsi meritevoli di premio o di castigo. La necessità si vedeva, cioè, come una costrizione, alla quale si dovrebbe aver con-

sapevolezza di soggiacere. Ma tale concezione non è in realtà se non la caricatura della dottrina necessaria. Le azioni procedono sí necessariamente, ma la necessità non è provata dal soggetto come un cieco destino che lo sovrasti e gli imponga di agire contro voglia, ma è lo stesso infallibile rapporto tra la sua convinzione generale e la decisione che momento per momento ne scaturisce. La decisione esprime cosí di volta in volta la personalità dell'individuo, le sue convinzioni, il suo stato momentaneo, lui stesso. Personalità, convinzione generale e decisione finiscono per formare un tutt'uno, nel quale in ogni istante l'individuo, identificandovisi, si riconosce. La decisione non è l'intervento di un potere estraneo che venga a perturbare la coscienza, ma la compiuta espressione dell'individuo in un attimo della sua esistenza.

Non per questo convinzioni, stato generale, personalità sono da concepirsi come esterni all'individuo. In esso tutto è dato o risultante dall'interazione, retta da leggi, di diversi dati, ma è del tutto infondato dedurre da ciò il sentimento di estraneità del soggetto da se stesso. L'io concreto non è al di fuori delle convinzioni, dei sentimenti, delle aspirazioni, ma ne è la sintesi, la risultante, e quindi non potrà non identificarsi con tutti questi elementi ricondotti a un armonico concerto retto da ferme leggi. In quanto coincide con convinzioni e sentimenti, l'io li crede propri, e proprie dovrà ancora sentire le decisioni che ne conseguiranno.

Un esempio dimostrerà l'equivoco che ha aduggiato le menti dei libertari. Si ammette generalmente che gli animali non sono dotati di libertà, ma diretti nel loro agire dall'istinto. Tuttavia nessuno vorrà essere tanto folle da negare che l'animale non senta l'istinto come qualcosa di esterno e di costringente, ma, al contrario, come la propria natura, come il proprio se stesso e veda nella sua azione, per quanto determinata, la compiuta espressione di sé. Il senso di gioia che prova il cervo assetato alla vista dell'acqua si esplica secondo uno schema precostituito, ma non per ciò l'animale lo sente come esterno. Le opere degli etologi — oggi tanto di moda — sono ripiene di esempi illustranti i vari sentimenti che — in corrispondenza di nuove esperienze o anche di esperienze ripetute — colorano la vita degli animali. Ma non è necessario documentarsi con gli specialisti, perché lo spettacolo della natura ci offre casi innumerevoli. La ron-

dine che svolazza disperata ricercando il piccolo è un'immagine straziante del dolore. L'afflizione, però, non è da essa sentita come un intervento esterno, estraneo, ma come l'espressione compiuta della sua natura in un certo momento, come la sua stessa natura quale *hic et nunc* è determinata dall'evento che la affligge. Il sentimento del determinismo interno non è il sentimento d'una violenza provata, ma dell'abbandono alla propria intima natura. Come per l'uccello non è qualcosa di esterno lasciarsi trascinare nelle volute dal ritmo naturale a lui congenito e individuato nella sua personale natura *hic et nunc*, così il soggetto umano, sottoposto al determinismo, sente propria ogni azione, senza violenza. Come ogni membro del corpo ed ogni elemento del carattere, per il fatto d'esser dati, non sono visti come estranei, così ogni azione, pur essendo necessaria, o profluente da dati, non per questo è sentita violenta. Sebbene sia predeterminata, il soggetto non se la sente imposta, perchè la *datità* della sua conformazione psico-fisica, ogni momento a contatto con nuove condizioni, si presenta interiormente come convinzione e sentimento e, di conseguenza, come compiacimento. L'aver voluto qualcosa, l'esser stati praticamente convinti della sua preferibilità, l'essercene compiaciuti, sono tutti motivi che ci fanno ritenere l'azione come nostra, come inalienabile.

Né, una volta stabiliti questi capisaldi, può tenere l'argomento, così caro ai libertari, della indistinguibilità, nell'ipotesi necessaria, dell'azione volontaria dall'involontaria.

Per noi, invece, la distinzione sussiste ugualmente, purché del modo in cui nell'io la necessità si manifesta si abbia la concezione proposta qui sopra. Allora saranno considerate volontarie le azioni compiute con piena avvertenza, con compiacimento: le azioni nelle quali l'io si riconosce e che esprimono perciò pienamente la personalità dell'individuo. Involontarie saranno invece le azioni inavvertite, casuali, che al soggetto accade di fare, e che pertanto non possono essere accompagnate da compiacimento, nel momento stesso in cui vengono espresse. La compiacenza è il criterio distintivo. D'altra parte anche nel mondo animale tale distinzione sussiste. La cornata regalata da un toro all'avversario nel corso di una zuffa è volontaria, mentre non lo è quella sbadatamente inflitta al padrone nel tentativo di liberarsi da un moscone. Per mantenere distinti gli atti involontari dai volontari, l'ipotesi della libertà non è indispensabile, poten-

dosi tale distinzione ugualmente operare anche nell'ipotesi opposta, perché, se è vero che tutte le azioni sono necessarie, non è poi dimostrabile che all'interno della necessità non possa darsi un diverso grado di adesione all'azione.

Chiariti questi presupposti, entriamo ora nel vivo del problema, affrontando direttamente la questione della colpa. La nozione di responsabilità implica il concetto di causa. Responsabile è colui al quale può essere fatta risalire la causa di un dato avvenimento. Ma — aggiungono i libertari — perché io possa essere causa dell'azione è necessario che sia libero, che cioè l'azione dipenda soltanto da me e che ciascuna situazione consenta più di un esito. La supposizione della libertà dev'essere invece negata come non indispensabile, perché il concetto e il sentimento di colpa sussistono anche senza di essa. Nell'ipotesi necessaria il soggetto è responsabile moralmente, in quanto è stato causa cosciente dell'atto, in quanto nell'atto si è compiaciuto e con l'atto si è identificato, riconoscendo in esso se stesso, la sua natura, così come in quell'istante si era determinata. L'uomo è responsabile in quanto è causa cosciente e compiaciuta. Se nell'azione io mi sono compiaciuto e riconosciuto, sono stato anche cosciente di dover rispondere d'un atto che sentivo come mio, esprime la mia personalità. Io sono responsabile, perché l'atto non me lo sono sentito imposto, quasi indotto dal turbine d'una estranea necessità, ma mio, rispecchiante in quel momento le mie convinzioni e i miei sentimenti, sbocciante negli intimi penetranti dell'io e radicato in ciò che mi costituisce. L'uomo è pertanto responsabile, perché con piena avvertenza si compiace, perché la necessità si rivela in lui come cosciente coinvolgimento, consapevole adesione.

L'abbandono totale o parziale della tesi libertaria è particolarmente notevole nel campo giuridico, in cui non solo si supera la ristretta concezione dell'azione conforme o no alla legge, per l'ovvia esigenza di distinguere tra azione volontaria e involontaria, ma si va molto più in là e all'interno dell'azione volontaria si ricercano attenuanti, motivazioni. Non ci si limita al fatto, ma si indaga sulle circostanze, sulla premeditazione e, quel che più conta per noi, sul carattere del criminale, sulla sua educazione, sull'ambiente nel quale è vissuto e vive, sulla sua costituzione psico-fisica, su eventuali tare ereditarie, ecc. E' evidente che quanto più questo campo di indagini si allarga e si approfondisce, tan-

to più la responsabilità tende a ridursi a un puro nome senza contenuto; la responsabilità, naturalmente, concepita come caratteristica di una causa libera, indipendente da condizionamenti. «Tout comprendre c'est tout pardonner», dice il proverbio, e non c'è dubbio che, se il procedimento, usuale oggi nelle aule dei tribunali, di scavare dentro la personalità del reo, alla ricerca dei fattori che lo hanno indotto al delitto, si portasse all'estremo, si finirebbe con il trovare non uno, ma mille colpevoli. Quando non si tratta di tare, sono per lo più l'educazione e l'ambiente che inducono al male e la vera colpa verrebbe quindi a ripartirsi fra tutti i componenti della società.

Giuristi moderni proclamano apertamente che l'idea di libertà rende del tutto incomprendibile l'atto umano, il quale sarebbe staccato dai precedenti e procederebbe da un sovrano arbitrio più somigliante alla demenza che alla sanità mentale. L'idea di libertà, portata al limite, rende il problema morale irrisolvibile. Chi afferma l'indipendenza della decisione volontaria da ogni necessità, taglia il filo che collega il soggetto che si decide con la decisione. L'agente viene così ad essere nient'altro che il mezzo di cui si serve una volontà misteriosamente proveniente dal nulla per entrare in vita. Invero la responsabilità dell'uomo non si lascia in alcun modo fondare sull'ammissione della libertà — anzi quest'ammissione esclude piuttosto ogni responsabilità.

Questa è del resto la tendenza, oggi assai diffusa, iniziata dalla scuola fenomenologista del belga De Greeff (36), che vuol comprendere il delitto ponendosi dal punto di vista del criminale. Malfattore non è colui che, pur conoscendo il bene (come bene per sé), per un arbitrario atto di volontà sceglie ciò che sa esser male per sé, ma chi si lascia trascinare da un bene che illusoriamente ritiene per sé preferibile. E' la tesi socratica che torna. I più efferati delitti sono sempre commessi *sub ratione boni*, perché in quella circostanza l'autore ha la ferma convinzione di perseguire il miglior bene. Le decisioni e gli atti del delinquente rappresentano ciò che egli ha potuto far di meglio in quella data circostanza; il criminale prende la decisione che gli pare migliore; migliore nel senso di salvaguardia del suo essere, realizzazione

36) E. De Greeff, *Introduction à la criminologie*, Lovanio, 1937.

massimale di sé, secondo una linea che solo il soggetto conosce. Ciò spiega perché i peggiori delinquenti non mostrano segni di pentimento nemmeno dopo tanti anni di pena, intestardendosi a ritenere bene ciò che la società in mille modi tenta di far sì che giudichino male.

D'altra parte nell'ipotesi libertaria, se l'adesione al male è dipesa e continua a dipendere dall'arbitrio del soggetto che può rivolgersi liberamente all'uno o all'altro termine dell'alternativa o crearsi i motivi indipendentemente da qualsiasi determinazione, che senso hanno più l'educazione e la rieducazione? E' invece singolare che i libertari sostengano il medesimo arbitrio di fronte a due beni finiti, sia prima sia dopo un'esperienza ammonitrice. L'esperienza insegna che perfino il tanto ingiustamente bistrattato asinello passa alla larga dal punto dove una volta inciampò, quasi a voler dire che, pur potendovi, in linea di principio, ripassare, non lo fa, nel caso specifico, perché il ricordo del male sofferto lo convince della preferibilità dell'aggiramento dell'ostacolo.

Sofferenze, castighi, ammonizioni, cattivi risultati, minacce, mutano nell'uomo convinzioni e sentimenti e rendono B preferibile ad A. Altrimenti bisognerebbe convenire che il loro effetto è puramente nullo e non ha quindi senso il tanto affaticarsi a convincere, a educare, a correggere gli altri, se poi le probabilità saranno — tal quale al punto di prima — equamente ripartite tra i due termini dell'alternativa. I libertari risponderanno che in ogni caso la possibilità dell'altra azione non è tolta, tant'è vero che soggetti diversi diversamente rispondono alle medesime sollecitazioni. Senz'altro, ma si tratta di contingenza da un punto di vista astratto, già criticato nell'esame del terzo argomento, mentre nel caso individuale, concreto, *hic et nunc*, i termini dell'alternativa non sono mai valutati alla pari: o la nuova motivazione prestata attraverso l'educazione non vale a sconvolgere convinzioni e sentimenti già profondamente radicati, e si ritorna al prevalere di A su B; o essa può sortire l'effetto sperato e allora B prevale su A; al contrario, in una considerazione astratta A e B debbono essere ugualmente valutati.

Passiamo ora alle ultime risposte a questo quarto argomento. Se le azioni si pongono necessariamente, che senso può avere la punizione giuridica? Che giustizia può esserci nella sanzione divina?

Quanto al primo, rispondiamo che si deve avere in vista piuttosto la rieducazione. Il reo viene incarcerato per un periodo di tempo che si suppone sufficiente per l'abbandono delle convinzioni erronee. La reclusione, mostrando in modo evidente i pessimi risultati di una certa visione della vita, dovrebbe determinarne il sovvertimento. Inoltre la pena ha di mira anche la pericolosità oggettiva d'un individuo nei confronti della società. Tanto è vero che gli stati che hanno abolito la pena di morte, la conservano in caso di guerra, quando la vita d'una spia o di un traditore costituirebbe reale pericolo. D'altra parte in tali casi la crudele pena serve da deterrente, quando i tempi richiedono la compattezza delle forze.

La seconda questione — attinente alla giustizia divina — è certamente più grave. Tolta la libertà, come può essere giusta la punizione per mano di colui che scruta i cuori e considera non le azioni esterne e la loro pericolosità, ma l'intenzione? Se questa è, momento per momento, determinata, come può essere giusta la pena, per di più eterna? Qui sarebbe facile rifugiarsi negli insondabili disegni divini, ma vogliamo dare spiegazioni, finché possibile, razionali. Per ora ci limiteremo a un solo argomento fondamentale, dato che il problema sarà trattato in seguito. Se la giustizia è semplicemente *dare uni cuique suum*, perché lo si possa considerare ingiusto, Dio deve togliere all'uomo qualcosa che gli sia dovuto. Ma che cosa può dovere Dio all'uomo, a un essere che da lui ha ricevuto tutto se stesso? Se il metallo non ha diritti da accampare, perché l'artigiano lo foggia in forma di vaso e non di maniglia per la porta d'una stalla, a maggior ragione l'uomo non ha nessuna fondata protesta da elevare, se Dio, dopo averlo creato, non gli concede la grazia di contemplarlo eternamente, ma decide di mantenerlo a livello bestiale. «Che cosa hai di tuo che non ti sia stato dato?». Questa domanda, se toglie al giusto ogni motivo di vanto, rende anche vani i lamenti del reprobato. Io sono in ogni istante così come Dio ha voluto che fossi. Chi si lamenta dell'ingiustizia di Dio, suppone, infondatamente, per l'uomo dignità e valore indipendenti da Dio. Il che è evidentemente contrario alla ragione, una volta supposta la creazione, e quindi la totale dipendenza dell'uomo dall'Onnipotente. Non bisogna mai dimenticare che i nostri rapporti con Dio sono regolati da una iniziale decisione unilaterale, e che solo una visione bassamente antropomorfica porta a ingiustificabili lamentele. Ve-

dremo del resto che gli stessi libertari sono indotti ad ammettere una *gemina praedestinatio* (predestinazione all'Inferno o al Paradiso), che non ha nulla da invidiare a quella che con tanto accanimento impugnano.

Rimane l'atteggiamento generale dell'Umanesimo. Di esso resta ormai poco da dire. Il valore e la dignità umana — per quanto alto ne sia il sentimento — non possono basarsi su puri e semplici pregiudizi, su miti infondati. Se le prove dei libertari si sono dimostrate insufficienti, è chiaro che la dignità dell'uomo è altrove che non nella volontà libera. Noi non neghiamo che l'uomo sia artefice del proprio destino, ma lo affermiamo in maniera subordinata e tale tuttavia che nulla tolga all'epica lotta contro i limiti che condizionano l'espandersi della sua energia. Delineeremo in seguito il tipo di Umanesimo, a nostro avviso, sostenibile, ben lontano dallo stesso Umanesimo *integrale* di Maritain, che in realtà si fonda su un falso concetto dell'onnipotenza divina, se è vero che lascia all'uomo un'autonomia con essa incompatibile. Le tradizionali pretese dell'Umanesimo dovranno calare di molto, se esso non vorrà ridursi a bandiera d'ingiustificata presunzione. Centro della ricerca filosofica e cardine della realtà non può essere l'uomo, dotato, come vogliono, di sovrana libertà, decidente del suo destino, ma Dio, fondamento del valore — quale che sia — dell'uomo.

Prima di chiudere questa parte, vogliamo accennare a un particolare concetto della libertà — libertà come liberazione — per la prima volta compiutamente formulato nelle riflessioni agostiniane sull'evangelico «la verità vi renderà liberi». La libertà in questo senso non rappresenta più una caratteristica costante dell'individuo, ma è da lui posseduta solo sotto certe condizioni. Il pensatore moderno che più chiaramente, anche se in un contesto esclusivamente psicologico, ha espresso idee simili è il Bergson: «I momenti in cui riconquistiamo noi stessi sono rari, ed è per questo che siamo così raramente liberi. La maggior parte del tempo viviamo esteriormente a noi stessi, non scorgiamo del nostro io se non il fantasma scolorito, l'ombra che la pura durata ne proietta nello spazio omogeneo. La nostra esistenza scorre quindi piuttosto nello spazio che nel tempo, noi viviamo più per il mondo esterno che per noi stessi, parliamo piuttosto che pensare, siamo «agiti» piuttosto che agir noi stessi. Agire liberamente è riprendere possesso di se stessi, e ricollocarsi nella pu-

ra durata... E' che, se noi siamo liberi tutte le volte che vogliamo rientrare in noi stessi, di volerlo ci succede però raramente» (37).

Con una *nonchalance* propria dei grandi spiriti Bergson trascura di chiedersi se siamo liberi di diventar liberi o se ciò ci avvenga casualmente oppure per qualche necessità o intervento esterno. Il suo «di volerlo ci succede però raramente» sembra mostrare una poco lodevole propensione per la soluzione casuale. In s. Agostino la vera liberazione è frutto della grazia: «Hoc novissimum (liberum arbitrium) eo potentius erit, quo peccare non poterit. Verum hoc quoque Dei munere, non suae possibilitate naturae» (38).

37) H. Bergson, *o.c.*, pp. 78,83.

38) S. Agostino, *De Civitate Dei*, XXII, 30. Lo stato perfetto della liberazione (*non posse peccare*) è opposto all'imperfetta libertà iniziale di Adamo (*posse non peccare*).

LA NECESSITA'

Parum est voluntate, etiam voluptate traheris.
(S. Agostino, *In Ioannis Evangelium*, XXVI, 4)

Il compito iniziale della seconda parte è la definizione della necessità.

Dire che, poste le medesime condizioni, l'avvenimento si ripeterà nel medesimo modo è non dire niente di verificabile, perché di fatto le medesime condizioni non si offrono mai, né nel campo fisico né in quello psichico. Una spiegazione di questo errore si può ritrovare nella pratica scientifica dove si descrivono le condizioni in cui il fenomeno si verifica e si ripete. Ad esempio, la temperatura di 100° è la condizione perché l'acqua si trasformi in vapore. L'esperienza insegna che l'acqua, ogniqualvolta raggiunge a pressione normale quella temperatura, evapora. La riproduzione delle medesime condizioni, se è praticamente accettabile in quanto le cose si considerano macroscopicamente, è invece da rigettare del tutto quando si analizzano i minimi elementi. Solo le esigenze, spesso approssimative, della pratica possono esser rispecchiate da una definizione che postuli il ritorno all'identico.

Tale ritorno è contraddittorio in linea di principio, perché è del tutto impensabile che non lasci traccia il tempo intercorso. D'altronde, se — nel mondo fisico — tutto dipende da tutto e tutto risente di tutto, il ritorno all'identico sarebbe solo possibile con la ripetizione di condizioni concernenti non un piccolo

ambito, ma l'intero universo; il che è patentemente impossibile. Quanto ai fenomeni psichici, di ripetizione non è il caso di parlare, poiché è a tutti evidente che ciascun anche minimo frammento di esperienza importa mutamenti tali da rendere impensabile ogni tentativo di ritorno all'identico. In ogni modo anche in questo campo accade spesso di sentir parlare in maniera oltremodo imprecisa, concernente solo l'aspetto più grossolano della nostra esperienza interiore: «Al ripetersi delle stesse condizioni, non mi comporterei allo stesso modo». In casi del genere è del tutto evidente che ci si vuole riferire in realtà solo ad alcune delle condizioni e non già alla totalità del nostro mondo interiore.

In generale, l'affidamento alla ripetizione è del tutto inattendibile e sconclusionato. Non è detto però che ciò sia a favore degli arbitrari. Tanto è vero che l'argomento può esser ritorto benissimo contro di essi. Se sostengono che si ha necessità solo se nelle medesime condizioni si agisce sempre allo stesso modo, i necessitari possono ritorcere che si ha libertà solo se nelle medesime condizioni si può agire diversamente. Potendo essere usato in sensi opposti, adattandosi tanto felicemente ai fini di ambedue i contendenti, l'argomento della ripetizione ha la punta smussata e dev'essere tralasciato.

Intendo per necessità la dipendenza di un essere o di un evento da condizioni. Ciò implica che in certe condizioni un solo evento può e deve prodursi. Il necessario viene comunemente definito «ciò che è e non può non essere». Ma tale definizione è valida solo per Dio. Per poterla estendere agli esseri finiti, dobbiamo rivederla. Il necessario è per noi «ciò che è e non può non essere, poste certe condizioni». Tale aggiunta ha, a nostro avviso, il pregio di rendere comprensibili tutti i tipi di necessità, da quella di Dio (che — realmente — è condizione a se stesso, e la cui esistenza ha — logicamente — come condizione solo l'esistenza d'un essere qualsiasi), a quella molteplicemente condizionata degli enti finiti. Il rapporto di dipendenza dalle condizioni è sempre uguale, ma la maggiore o minore contingenza dell'evento è direttamente proporzionale al numero di condizioni occorrenti per la sua realizzazione. Necessario non è dunque l'evento in sé, ma la legge che lo lega alle condizioni che lo determinano.

Su che cosa si fonda la necessità così intesa? L'analisi critica condotta nella prima parte contro i volontaristi ha già offerto indirettamente un saggio della nostra concezione. La necessità

si fonda sul presupposto fondamentale della razionalità, che è quello di collegare gli oggetti conosciuti. Conoscere è stabilire delle relazioni che intessono la trama di questo mondo, il quale, proprio perché è costituito di oggetti mutuamente riferentisi, è un *mundus*, un *kosmos*, e non un caos. Il mondo è tale perché razionale, ed è razionale solo in quanto è retto da leggi e da rapporti necessari. Finché si hanno solo presenti degli oggetti, non si ha il pensiero, che solo allora emerge quando tra essi viene a stabilirsi una relazione necessaria che sola può pretendere alla verità.

E' d'altronde evidente che l'esigenza profonda e comunemente sentita della razionalità non viene appagata stabilendo soltanto una relazione di contiguità o di successione: questo, perché anche in un caos si distinguono oggetti contigui e rapporti di successione. La mente non ha quiete finché all'idea di successione non si aggiunge quella di una legge necessaria che leghi indissolubilmente il fenomeno alla condizione in cui si svolge. I singoli moti che costituiscono l'eruzione di un vulcano, nella loro successione sfrenatamente disordinata, rappresentano per il primitivo la manifestazione caotica dell'arbitrario volere della natura: ma la ragione vi ritrova la legge e la necessità. Questa è la tendenza della ragione: stabilire relazioni necessarie. E tale esigenza — giustificata da se stessa e non sottoponibile al giudizio della ragione — dev'essere fedelmente soddisfatta in tutti i casi che lo consentano.

Da un punto di vista logico, se per Dio intendiamo l'essere perfettissimo, una volta posta la condizione che qualcosa c'è, immediatamente deve esser riconosciuta l'esistenza di lui, condizione necessaria e indispensabile per ogni finito o imperfetto. Dio è l'Ente necessario, perché la condizione che ne comporta logicamente l'esistenza è semplicissima, l'esistenza d'un essere qualsiasi (39). Un ente finito, al contrario, non trova tale condi-

39) Per risalire all'esistenza di Dio, questo è il procedimento. Per una dimostrazione *a priori* bisognerebbe prima provare l'impossibilità del nulla (della non esistenza di qualsiasi cosa). Ora tale dimostrazione non è possibile, perché l'ipotesi del nulla non è in sé contraddittoria: non è assurdo che niente eternamente esista. *A posteriori* si parte dalla constatazione che qualcosa esiste. Se qualcosa esiste, esiste Dio, fondamento e condizione d'ogni esistente finito. Dio non è solo fonda-

zione sufficiente al proprio esistere. La sua posizione nell'essere richiede condizioni più complesse sorgivamente dipendenti dalla volontà divina.

Bene è la perfezione. La perfezione è lo stato in cui le esigenze della natura del soggetto sono soddisfatte. Perfezione assoluta è la soddisfazione di tutte le esigenze di un soggetto contenente per altro almeno virtualmente tutte le perfezioni possibili. Volontà è la tendenza al bene, cioè alla perfezione. Tale tendenza è sempre soggettiva, in quanto dipende dalla conoscenza (latamente intesa) che il soggetto ha della perfezione e dei mezzi atti a raggiungerla. La perfezione a cui la volontà tende può essere o raggiunta o da raggiungere. Compiacenza è la tendenza alla perfezione già raggiunta; desiderio la tendenza del soggetto alla perfezione di cui è privo; amore la tendenza alla perfezione altrui non ancora raggiunta. Compiacenza e desiderio possono anche esser presenti nel medesimo soggetto. Sebbene non sia stata ancora acquisita la totale perfezione (verso la quale il desiderio tende), purtuttavia la compiacenza può coesistere, in quanto si rivolge alla perfezione già parzialmente acquisita. La compresenza di compiacenza e desiderio è propria dell'essere finito. La dialettica di compiacenza e desiderio può evidentemente svolgersi solo nel tempo, e quindi ha a suo fondamento la temporalità. Compiacenza e desiderio sono tra loro inversamente proporzionali. Compiacenza e amore non comportano mutazione nel soggetto volente.

L'amore è caratterizzato come tendenza al bene altrui senza accrescimento del proprio, e pertanto deve essere radicalmen-

mento d'ogni essere imperfetto, ma fondamento e condizione di sé e quindi essere assolutamente necessario, perché, se così non fosse, non si potrebbe render conto dell'ipotesi realizzata (a noi nota per esperienza) che qualcosa esiste. L'ipotesi del nulla eterno si confronta solo con l'ipotesi dell'esistente necessario. Se, per esperienza, è falsa l'ipotesi del nulla, allora è verificata l'ipotesi dell'esistente, che, avendo in sé la sua necessità, è condizione a se stesso. L'infondatezza dell'argomento ontologico è dimostrata dalla non assurdità dell'ipotesi del nulla. La necessità logica di pensare Dio come esistente è solo interna alla mente, mentre la necessità logica di inferire l'esistenza di Dio dall'esistenza reale del finito ha valore obbiettivo. La necessità reale dell'esistenza di Dio ha come condizione Dio stesso.

te escluso da un essere che sia dotato di desiderio. Quantunque stravagante questo concetto possa sembrare, il motivo ne è ragionevole. Senza alcun dubbio, non può esser negato che la tendenza al bene altrui si trovi anche nei desideranti. Prima ancora, infatti, di essere applicato a Dio, il termine amore lo è stato all'essere finito. Certo la cagna ricerca istintivamente il bene dei cagnolini, e li cura e li allatta; la madre vuole il bene dei figli; il soldato si sacrifica per il suo paese. Se non che a un esame più approfondito tali esempi mostrano di non potersi adeguare alla definizione. C'è qualcosa che accomuna i primi due casi, ed è che solo attraverso quel così detto amore materno tanto la cagna quanto la donna si realizzano come madri, e quindi, se manca il vantaggio materiale, è poi tutt'altro che assente il beneficio consistente nella realizzazione o d'un fine prestabilito dalla natura o proposto dalla morale. Il soldato che sembra far getto di quanto ha di più caro e personale a pro' degli altri, ricerca in realtà il proprio perfezionamento, se morendo si eleva da semplice uomo a eroe. Tralascio di proposito la trattazione di quello che più comunemente (e falsamente) è detto amore, poiché a nessuno — meno che al cupido amante — sfugge che in tal caso il bene che si vuole dell'altro è in realtà il bene di se stessi, spinto il più delle volte alle estreme forme dell'egoismo.

Farsi uccidere al posto di un altro, dedicarsi per tutta la vita alla cura dei malati, operare gli atti più straordinari di carità: tutto questo è ben lungi dal rientrare nella definizione di amore. Ciò che lo impedisce è l'annidarsi in ogni azione — la più sacrificata che si possa immaginare — del tornaconto privato, quale che ne sia la natura. Quantunque sforzi si vogliano o si possano fare per produrre un atto del tutto altruistico, ciò è del tutto eccedente le nostre possibilità: questo è il naturale gravame della situazione umana, questa la limitazione della nostra finitudine. La natura perfettibile, mutevole, dell'essere finito comporta che in essa ogni atto di volontà, ogni movimento interiore abbia un riscontro, conduca a una variazione. Dopo una qualsiasi volizione lo stato del finito non è più quello di prima: un marchio vi è stato impresso, un'evoluzione vi si è operata. L'amore del finito è in realtà desiderio, perché la volizione dell'altrui bene è solo un mezzo al proprio perfezionamento. Essa emerge sempre dalla coscienza della propria imperfezione o perfettibilità, e rappresenta lo sforzo — solo apparentemente altruistico — di colmare

la lacuna. Ciò che il finito può volere è, in ultima analisi, sempre la sua maggiore perfezione. Il finito è mutevole e ogni atto di «amore» — per quanto diverso possa il bersaglio sembrare — ritorna, come un boomerang, su di esso, portando a una mutazione, contribuendo allo svolgimento. Poiché attraverso la volontà il finito si evolve, l'amore si addice unicamente a un essere in cui le nuove volizioni non comportino mutamento, ma ottengano l'effetto del bene altrui senza il contraccolpo sulla propria perfezione, che, evidentemente, deve per natura essere tale da non ammettere variazione alcuna, trovandosi già di per se stessa posta al vertice d'ogni possibile bene. Solo dove non alligna il desiderio può spuntare l'amore.

Retaggio del finito, come il termine indica, è l'imperfezione e l'incompleto possesso del bene ad esso confacente, cioè uno squilibrio più o meno consciamente avvertito dal soggetto, un'insoddisfazione derivante dalla mancanza di ciò che alla sua natura è necessario. Non restano per la natura generale dell'imperfetto che due possibilità. La prima è la fissità nella propria imperfezione, la permanenza in uno stato non passibile di progresso, una paradossale eternità della finitudine: una pena fossilizzata, fissata nell'istante insuperabile. L'universo avrebbe in questa ipotesi l'allucinante e surrealistico aspetto d'un regno stregato, sospeso in attonita immobilità, nella tensione ghiacciata di un identico dolore. Questa possibilità resta però soltanto teorica, essendo demandato all'esperienza il compito di fornirci indicazioni sul reale stato del finito.

Per responso incontrovertibile dell'esperienza è corrispondente alla realtà la seconda ipotesi, quella — opposta — del movimento. L'imperfetto è mobile; l'imperfezione non è più uno stato irrigidito; lo squilibrio è superabile attraverso la mutazione. La molla del mutamento non può essere che la tendenza al raggiungimento dell'equilibrio, l'adempimento dell'insoddisfazione, l'eliminazione della mancanza. Il moto dell'imperfetto non può essere — logicamente — che superamento dello squilibrio, negazione tendenziale della stessa imperfezione, alleviamento della finitudine nella trasformazione. Infondatamente si esprimono lamenti contro la mutabilità del finito, perché una volta posti in esso limitazione, squilibrio e insoddisfazione, in luogo della fissità è mille volte preferibile il mutamento, vero e unico rimedio all'imperfezione. Nell'ipotesi dell'immutabilità l'imperfetto

sarebbe imperfetto e basta, condannato a permanere in una inquietudine che non si potrebbe in alcun modo placare. Mutevole, l'imperfetto è perfezionabile.

All'obiezione che molti non tarderanno a rivolgere, che non per necessità il movimento tende al meglio, potendo essere caotico o portare addirittura all'imperfezione, rispondo che — almeno dal punto di vista del soggetto — esso non può tendere all'imperfezione: un desiderio conscio o inconscio tendente al male del soggetto sarebbe assurdo, inconcepibile, perché ogni soggetto tende naturalmente al suo bene. Obbiettivamente, dall'azione può anche derivare una maggiore imperfezione, in seguito a un conflitto tra contrastanti desideri; ma non è tanto questo che conta, sibbene la considerazione del soggetto che cerca di superare, attraverso un mezzo che *gli pare* idoneo, il disagio *avvertito*. Alla mente distorta del suicida, un colpo di pistola alle tempie sembra il mezzo più adatto per superare la situazione di squilibrio dovuta ai dolori o alle pene della vita. Con il suicidio però non l'imperfezione si cerca, ma il perfezionamento che dovrebbe risultare dalla eliminazione dei mali. In quanto risponde a un desiderio, il movimento è sempre diretto alla perfezione. L'imperfezione può risultare solo dal fatto che si soddisfi un desiderio a discapito di un altro ad esso superiore e con esso contrastante. D'altra parte la soddisfazione d'una mancanza attraverso il mutamento non necessariamente porta a uno stato di quiete durevole, perché l'equilibrio raggiunto può, nella nuova situazione, sotto l'influsso di condizioni modificate, ritrasformarsi in squilibrio e così di seguito. Questa, del superamento continuo, è del resto la legge dello sviluppo e della vita. La soddisfazione d'un bisogno, per le modifiche apportate col mutamento, crea un bisogno nuovo e di bisogno in soddisfazione e di soddisfazione in bisogno la vita si rinnova, diventa più complessa, si crea una storia, seguendo la provvida tendenza a una perfezione irraggiungibile.

All'altra obiezione della possibilità d'un movimento caotico, arbitrario, rispondo che il ricorso al caso pallia l'ignoranza. E' caotica l'eruzione d'un vulcano solo per il primitivo che ignora la certa legge da cui è regolato con precisione ogni moto; così è caotico per un profano il complesso movimento degli astri o il groviglio di fili d'un calcolatore. Ammettere un movimento caotico, immotivato, imprevedibile anche in linea di principio,

significa abdicare alla ragione e alla filosofia, ridursi alla scienza bestiale del fatto. Ma il mondo in tanto è tale — *kosmos* —, in quanto è retto da una certa legge penetrabile dalla ragione.

Il desiderio — tendenza alla propria perfezione non raggiunta — presuppone la mancanza, il difetto, non però di una qualsiasi cosa, ma solo di ciò che spetta al soggetto, e implica un aspetto preminentemente soggettivo per cui esso è inizialmente un avvertire la mancanza. Alla prima fase di percezione della mancanza, dello squilibrio, segue la seconda tendente a superare lo squilibrio stesso, ad eliminare il bisogno. Tendendo alla soddisfazione del bisogno avvertito, la brama concretamente si volge al mezzo idoneo. Anche in questa seconda fase bisogna insistere sull'elemento soggettivo. La brama non è di necessità rivolta al *mezzo oggettivamente* idoneo, ché il soggetto brama solo ciò che *gli sembra* adatto alla bisogna. Tra vari mezzi, tutti più o meno atti allo stesso fine, è razionale e naturale che il desiderio si appunti su quello che, tutto sommato, sembra il migliore, sottintendendo tacitamente che esso può anche non corrispondere all'*oggettivamente* migliore. Se invece un soggetto potesse scegliere il mezzo *soggettivamente* peggiore o non migliore, l'atto sarebbe incomprensibile, un assurdo inspiegabile, ed entrerebbe in contraddizione con la natura, perfettibile attraverso il moto, dell'imperfetto.

Nei non viventi, negli appartenenti al così detto regno minerale il desiderio è certamente poco complesso, strutturato secondo norme relativamente semplici. Macroscopicamente, i corpi inanimati *avvertono* una mancanza, un'incapacità a permanere nel proprio stato. Un corpo celeste in quiete (relativa!) all'avvicinarsi d'un altro corpo di immani dimensioni avverte uno squilibrio, per superare il quale si abbandona all'attrazione del corpo maggiore. Ugualmente, all'accostarsi della calamita il chiodo *avverte* di trovarsi in una situazione nuova che determina in esso la mancanza di equilibrio e quindi il bisogno e la brama d'una sua ricostituzione, la quale può realizzarsi solo in quanto venga *scelto* il mezzo dal chiodo secondo la sua natura avvertito come il più adatto: l'adesione all'attraente. Microscopicamente, è sempre uno squilibrio a determinare l'attività. Si sa che la valenza, cioè la capacità di combinazione, è determinata dallo squilibrio di cariche positive o negative degli ioni. Se Na e Cl si combinano, ciò avviene perchè l'atomo di Cl, avendo 17 elettroni (2 nello stra-

to K, 8 in L, e 7 in M), tende ad acquistare l'unico elettrone che gli manca per completare l'ottetto esterno, e d'altra parte il Na nell'orbita esterna possiede un solo elettrone che cede facilmente.

In questo campo bisogna naturalmente guardarsi da considerazioni grossolane, dedotte con apparente logicità dal nostro principio del movimento come rimedio all'imperfezione. Pare, infatti, piuttosto strano che un orciuolo passi a maggior perfezione una volta che, perso l'equilibrio, si frantumi, o che un aereo sia più perfetto dopo aver cozzato contro un monte che prima, fermo dentro la rimessa. Secondo la teoria che qui si presenta, gli inanimati non si considerano come molteplici unità naturali o artificiali, ma come un tutto unico, una totalità che va considerata complessivamente. Solo se si avrà l'occhio fisso a questa vicenda universale, si coglierà il senso d'un movimento tendente a risultati sempre più complessi, anche se conseguiti attraverso la disgregazione delle forme di volta in volta ottenute. Aumentando la complessità, anche il desiderio si trasforma. Un appagamento raggiunto implica una nuova situazione in cui i bisogni o saranno nuovi o si presenteranno in forma nuova. Quando ossigeno e idrogeno appagano il loro desiderio combinandosi, muoiono nella loro forma primitiva, ma danno origine all'acqua che, più complessa di ciascuno dei componenti, presenta caratteristiche del tutto nuove, con capacità di avvertire nuovi e diversi squilibri, e, per conseguenza, di porvi rimedio in modo originale. Posta in condizioni di squilibrio derivanti da una temperatura eccessivamente alta o bassa, l'acqua reagisce trasformandosi in vapore o in ghiaccio, mostrando così una *sensibilità* al mutamento di temperatura non riscontrabile nei componenti. D'altra parte vapore e ghiaccio *avvertono* nuovi squilibri e li soddisfano in maniera diversa, secondo una linea di sempre maggiore complessità.

Il mondo vegetale ai desideri comuni anche al mondo minerale ne aggiunge due fondamentali che si manifestano attraverso una vastissima gamma di gradazioni: la riproduzione e la crescita. Il movimento della crescita è determinato da una organizzazione per cui la pianta avverte il bisogno di determinate sostanze, sente la loro presenza e tende ad inglobarle, ottenendo così di svilupparsi e conservarsi come unità. Sappiamo da una comune esperienza che si distendono e si propagano le radici sotterra in direzione dei minerali e dell'acqua di cui hanno bisogno. Trovandosi in un terreno piuttosto arido, la pianta espande le ra-

dici in modo da assorbire la maggior quantità possibile di succhi necessari alla sua crescita. L'analisi di questo *comportamento* non porta a risultati differenti da quelli riscontrati nel regno precedente, essendo evidente che l'azione della pianta non è casuale, ma determinata dalla correlazione delle due fasi del desiderio: percezione del bisogno e tendenza all'appagamento. Da un lato la natura della pianta o, più precisamente, il suo stato attuale, caratterizzato da bisogni non generici o astratti, ma tali che dalla pianta siano avvertiti. D'altro lato la presenza, a distanza utile, di succhi capaci di soddisfare il bisogno. Sono i succhi a muovere le radici, ma in tanto possono, in quanto sono capaci di attrarle, corrispondono cioè a un loro bisogno. Si potrebbe in questo e in simili casi applicare il detto aristotelico riferito a un Essere di ben maggiore momento: *kinei hôs erômenon*. Il moto viene causato dall'oggetto dell'appetizione. Nelle fitte boscaglie le piante crescono diritte in modo da distribuire equamente la porzione di raggi solari, di cui hanno bisogno per la fotosintesi. E' il sole — come desiderato — che così le muove e le rivolge, perché ogni cosa tende al mezzo che può appagare il desiderio. Lo stesso principio è valido anche per il regno minerale, per i corpi inanimati che di fatto vengono attratti da ciò che può ristabilire l'equilibrio perduto. La così detta causa efficiente non è propriamente ciò che muove, ma solo ciò che in alcuni casi rende possibile il moto, in quanto modifica le condizioni esistenti in un soggetto, facendo insorgere il nuovo desiderio.

Per noi la causa efficiente ha una portata del tutto secondaria, poiché non interviene in tutte le specie di movimento e quindi non può assurgere a condizione generale. Così la diffusione delle radici in una certa direzione manca del tutto di causa efficiente. Del resto anche nel mondo inanimato la secondarietà della causa efficiente è dimostrabile attraverso l'esempio già addotto dei corpi che si attraggono in proporzione delle masse.

Ritornando alle piante, esse dimostrano di agire nella *scelta* con la tendenza al meglio, cioè al mezzo conosciuto come il migliore per l'appagamento del desiderio. Ciò è abbastanza chiaramente dimostrato dalla *scelta* del terreno ricco di succhi invece dell'arido. Posta in un'alternativa, la pianta viene attratta dal mezzo che essa *avverte* come il più atto.

Trattandosi di esseri organizzati, è ancora più chiaro il modo in cui la dialettica di bisogno e appagamento contribuisce al-

lo sviluppo, il quale risulta dall'appagamento d'un certo livello di bisogni trasformantesi in nuova serie di bisogni. Nella trasformazione di una ghianda in quercia, si nota un crescendo di bisogni correlativo alla graduale soddisfazione. Un bisogno appagato porta a un salto di grado in cui nuovi bisogni vengono a manifestarsi, secondo una linea di complessità crescente.

Anche qui la tendenza alla perfezione non deve essere intesa grossolanamente, quasi che una lattuga fradicia sia per noi preferibile alla tenera. In questo campo bisogna guardarsi da giudizi convenzionali espressi facendo riferimento alle necessità e ai gusti dell'uomo, per non considerare che la complessità, la quale è senz'altro maggiore nell'ultimo periodo di vita, e ciò perché nell'organizzazione della pianta centenaria è virtualmente contenuto l'arboscello. In ogni istante cresce la complessità dell'organismo, e la stessa involuzione senile è in fondo un perfezionamento, perché da un certo punto di vista comprende e supera i momenti precedenti.

Nell'animale se cresce da un lato l'organizzazione, si espande sempre più, parallelamente, l'ambito di perfezionabilità, la percezione dei bisogni e la tendenza alla soddisfazione, con l'apparire d'un fenomeno nuovo — la coscienza — che dà una diversa colorazione anche alle caratteristiche comuni con i regni precedenti. Alla crescita e alla riproduzione che già erano apparse nel regno vegetale, l'animale aggiunge la sensibilità e il movimento. In realtà è abbastanza difficile operare tagli netti tra i due regni e parlare di caratteristiche o proprietà del tutto nuove. Infatti di altro non si tratta che di una maggiore complessità di proprietà in parte comuni alle piante. Si prenda il caso della sensibilità. Se la sensibilità è la capacità di reagire a determinati stimoli, essa, sia pure in forma rozza ed embrionale, si trova anche nelle piante e perfino negli inanimati, in ciò che genericamente abbiamo chiamato «avvertire». Certo, mentre l'inanimato e, in minor misura, la pianta rispondono a una esigua serie di sollecitazioni, nell'animale si ha una maggiore varietà in quanto è enormemente aumentata la capacità di risposta agli stimoli. La risposta, inoltre, diviene sempre più articolata e risente d'un gran numero di fattori. Se un fischio non ottiene da una pianta nessuna risposta o — nella migliore delle ipotesi — solo una risposta difficilmente avvertibile, il cane reagisce in maniera chiara e articolata, con movimenti, contrazioni, abbaiamenti, scodinzolii.

Pezzettini di carne deposti con cura sul calice d'un giglio, oltre a non rendercelo più fedele, nemmeno contribuiranno a farlo crescere meglio, se pure non lo seccheranno del tutto; deposti invece sul musetto d'un cagnolino, sortiranno un effetto senz'altro più piacevole. L'esecuzione di musica da valzer ottiene nel cavallo ammaestrato la reazione d'un'elegante danza, mentre è dubbio, e probabilmente falso, ciò che da qualche stravagante si va sostenendo, che le piante crescano meglio e diano frutti più abbondanti, se costantemente allietate a suon di musica. La mobilità era essa pure riscontrabile negli inanimati e nelle piante anche se in misura non confrontabile con quella in cui si presenta negli animali. Le sollecitazioni — avvertibili — al moto sono semplici negli inanimati, più complesse nelle piante (presenza di succhi, posizione del sole, ecc.), mentre negli animali si raggiunge un'ampia varietà di sollecitazioni e di risposte. Fame, sete, freddo, caldo, impulso sessuale, ecc., si accompagnano al movimento, che non è più spazialmente delimitato come nelle piante, ma esteso a vastissime porzioni dell'ambiente vitale. D'altra parte c'è negli stessi animali una gerarchia di sensibilità e di mobilità che va dalle risposte rozze e semplici d'una ameba fino al comportamento quanto mai vario dei Primati. Ma ciò che massimamente distingue l'animale — non escludendo neppure in questo un'amplissima gradazione — è la coscienza. Se l'inanimato e la pianta avvertono gli oggetti del desiderio, l'animale avverte di avvertire, e si pone così a un grado ben più alto.

Comunque complicate le sollecitazioni possano essere, quantunque conflitti la loro interferenza possa generare, purtuttavia il comportamento dell'animale non evade dallo schema generale adottato, che anzi trova in questo caso delle evidenti applicazioni. Prendiamo il caso tipico della fame. L'animale avverte uno squilibrio, determinato da un bisogno — quello del cibo —, e tende naturalmente ai mezzi che conosce atti all'appagamento. L'animale si rapporta agli oggetti da cui è circondato sotto aspetti che per le piante non avevano alcun senso: vede, odora, ode, ecc. I suoi bisogni sono enormemente più vari, onde è di molto accresciuta e aumentata la possibilità di conflitto tra esigenze diverse. Il cane affamato sente da una parte l'impulso verso il pezzo di carne che vede sul tavolo, ma avverte dall'altra anche la paura per il nodoso bastone impugnato dal padrone. La varia gradazione dei diversi fattori intervenienti ha come risultato un

comportamento più difficilmente prevedibile di quello delle piante, corrispondente a un più esiguo numero di variabili.

L'analisi del comportamento animale rivela l'inattendibilità della spiegazione meccanicistica, del tutto incapace di dare una interpretazione dell'impulso sessuale, della fame, della sete, ecc., che stia a pari con quella che ne dà la teoria poggiante sullo schema percezione del bisogno — tendenza all'appagamento. Solo attraverso la soddisfazione di bisogni trasformantesi in creazione di bisogni sempre più complessi, e quindi in elevazione a un grado di maggior perfezione, l'animale cresce e si sviluppa. Se la maturità dell'animale comprende la sua prima età, d'altro canto la stessa vecchiaia include tutti gli stadi anteriori, tutte le esperienze passate e per ciò stesso si pone a un livello più elevato dal punto di vista dell'esperienza, se non dell'efficienza. Il tempo e il movimento iscrivono nell'organismo un gran numero di avvenimenti che lo rendono sempre più complesso e lo dotano di una esperienza altrimenti inacquisibile.

Le proprietà degli animali superiori si ripetono con non essenziali differenze nell'uomo. Anzi a volte i loro risultati non vengono nemmeno raggiunti. E' noto che molte bestie sono dotate di particolare sensibilità a determinati stimoli, come i cani agli odori. Quanto allo sviluppo, è inutile ricordare quegli autentici colossi che sono gli elefanti; e, d'altronde, nella riproduzione nemmeno si può dire che deteniamo un primato, se non nel numero degli accoppiamenti infecondi, mentre non mancano animali — come l'asino — che possono vantare una permanenza nell'alvo materno ben più lunga dei nove mesi regolamentari per l'uomo. Mi rifiuto di continuare nella facile rassegna dei pregi animaleschi, per non dare l'impressione di voler adulare le bestie. In ogni caso, rimando alla *Circe* del Gelli coloro che intendono approfondire l'argomento.

Ma se sotto l'aspetto puramente sensibile l'uomo è soccombente nel confronto con non pochi animali, esistono in lui caratteristiche che lo elevano infinitamente al di sopra di essi con proprietà che costituiscono un vero e proprio salto. Ed è che l'uomo avverte bisogni e, conseguentemente, mezzi di appagamento del tutto nuovi. Ciò che una rana desidera conoscere non eccede di molto il suo ambiente vitale, angustamente circoscritto. Almeno finora non è stato dimostrato con sufficiente fondatezza che il nostro anfibio rimpianga la mancanza di tempo libero

per dedicarsi allo sviluppo della teoria degli insiemi, a pratiche ascetiche o a indagini sulla quadruplica radice del principio di ragion sufficiente.

Lo stimolo che spinge l'uomo al sapere è di diversa natura, in quanto non si limita a ciò che può avere importanza per la sua vita materiale, per la *conservatio sui*, ma va molto più in là, a un sapere la cui utilità sia nella stessa sua apprensione. Lo sviluppo della filosofia e delle matematiche, i viaggi di esplorazione, la scalata di altissimi monti sono esempi della tendenza dell'uomo ad accrescere il suo sapere, sempre secondo lo schema di percezione del bisogno e tendenza all'appagamento. L'esempio più preclaro della sete di conoscenza, superiore allo stesso naturale desiderio della *conservatio sui*, è quello di Ulisse che abbandona la famiglia raggiunta dopo tante peripezie, per spingersi alla ricerca del «mondo senza gente». Di esempi certo meno famosi ma ugualmente significativi pullula il mondo: basta considerare quelli fra gli uomini che si dedicano all'indagine, senz'altra ricompensa che la gioia della scoperta. Del resto, senza cercare esempi straordinari, è sufficiente osservare che lo stesso piacere provato da chi contempla un paesaggio trascende, e di molto, la sfera del piacere puramente animale.

Nella moralità la cerchia dell'interesse sensibile (entro cui è ristretto l'animale) è superata. Mentre la bestia è del tutto indifferente alla discriminazione di bene e male, essendo la sua azione, per quanto complessa, istintiva, cioè rispondente a schemi prefissati, nell'uomo valutazione e comportamento presentano una varietà insuperabile, proprio perché alla loro determinazione concorre un numero di variabili infinitamente eccedente il livello della bestia. Il comportamento dell'animale, certamente complesso, è tuttavia stereotipato. Il raglio dell'asino come canoro richiamo d'amore non ha riscontro nei processi preliminari alla riproduzione delle piante ma non sembra d'altra parte che nel corso dei secoli abbia segnato un progresso, né al giorno d'oggi sono riscontrabili differenze notevoli nel senso melodico dei ciuchi. Il comportamento umano varia da individuo a individuo in limiti assai vasti, proprio perché interviene un altissimo numero di desideri, dalla conciliazione dei quali risulta il comportamento stesso. L'uomo avverte il bisogno e l'attrazione di valori spirituali. La fraternità, l'eroismo, la modestia, la dedizione, la giustizia, l'amor di Dio, l'ansia dell'immortalità, ecc., sono valori

in base ai quali la vita dell'uomo può orientarsi, ma che riescono del tutto indifferenti agli animali. D'altra parte è da notare che l'uomo avverte sí il desiderio dei valori, ma non in maniera univoca. Il nostro comportamento presenta un'incredibile varietà, proprio perché, se pure per principio siamo tutti sensibili a tali valori, purtuttavia il desiderio varia, essendo dipendente da un gran numero di variabili. Sebbene tutti gli uomini siano capaci di *avvertire* un discorso sulla giustizia, l'educazione e la natura fisica e lo stato momentaneo del corpo e le condizioni ambientali e le esperienze accumulate, tutti questi elementi tra loro sintetizzati ne acuiscono o ottendono il desiderio, e dato che gli elementi variano da uomo a uomo e nello stesso uomo da un momento all'altro, il desiderio stesso della giustizia e, di conseguenza, il comportamento umano offriranno un'infinita scala di variazioni.

Ci sia qui consentito aprire una breve digressione sul concetto di perfezionamento attraverso il moto. Finora, volta per volta, a seconda che l'occasione se ne presentava, abbiamo trattato del perfezionamento all'interno dello stesso essere animato, fosse esso pianta o animale. Così si vedeva nella quercia e nel cavallo una forma più perfetta che nella ghianda e nel puledro. Ora abbandoniamo questo ristretto punto di vista per adottarne uno assai più vasto, concernente tutto il complesso degli esseri di qualsiasi tipo disseminati nell'universo. La teoria dell'evoluzione è stata suffragata da tali scoperte che è temerario respingerla. Noi vogliamo semplicemente mostrare come lo schema, che abbiamo presentato per la spiegazione dei mutamenti all'interno di ciascun essere, valga anche per l'evoluzione da una specie all'altra. Anzitutto è assurdo andare in cerca di diretti interventi divini per spiegare questi passaggi, proprio perché si rimane sempre nell'ambito della materia e tutte le forme e le peculiarità degli esseri appartenenti ai tre regni non possono derivare che dalla aristotelica *potentia materiae*, non interpretata naturalmente secondo le depauperanti formule scolastiche (40). Inanimati, vegetali e animali non richiedono principi supplementari, non trascendendo le loro caratteristiche l'ambito della materia, potendosi pertanto spiegare con le sue proprietà. I tre regni non so-

40) Cfr. V. Belmonte, *Prima materia*, Roma, 1972, pp. 72-76.

no che manifestazioni di questa potenzialità che nella materia è latente e che poi viene alla luce quando le condizioni lo consentono. Il mutamento — derivante dall'appagamento d'un desiderio — porta a nuovi desideri, che, una volta appagati, ne generano di nuovi, e così via, tendendo a un livello sempre più alto. Giunti alla loro massima complessità, gli esseri inanimati esprimono in certe condizioni la vita vegetale, che complicandosi sempre più si dilata in una sconfinata serie tra l'alga e le piante centenarie; dalla vita vegetale sempre più complessa, per l'appagamento di nuove esigenze connesse col variare delle condizioni viene fuori la vita animale che dall'ameba ai primati si distende in un largo ventaglio (41).

Nella potenzialità della materia è racchiuso il segreto delle combinazioni, della vita vegetale, della vita animale, e quindi dell'organizzazione, della sensibilità, e d'ogni altra proprietà. Gli avversatori di questa potenziale dovizia ricorrono volentieri alla comparazione ciceroniana, che pretendere di dedurre l'armoniosa complessità del mondo dagli elementi materiali sarebbe lo stesso che sperare di ottenere il poema di Ennio componendo a casaccio le lettere dell'alfabeto (42). Se è comprensibile che Cicerone rivolgesse un tale appunto agli Epicurei, i cui atomi si distinguevano solo per ordine, forma e posizione, è assai meno giustificato che in autori moderni, che vanno per la maggiore, si trovi la riedizione dell'argomento. Il quale è patentemente falso e paralogistico, partendo dall'errato presupposto che l'unione di due lettere corrisponda alla combinazione di due elementi. La probabilità che, costituitosi un composto, ne vengano formazioni più complesse è estremamente più elevata della probabilità di

41) «Un secolo fa molti scienziati scelsero di credere nella generazione spontanea come *necessità filosofica*. Il fatto che questa necessità non sia più sentita è un sintomo della povertà filosofica dei nostri tempi. La maggior parte dei biologi moderni, soddisfatta del tramonto della teoria della generazione spontanea, ma non disposta ad accettare l'alternativa della creazione soprannaturale, si trova nella condizione di non avere più nulla in cui credere. Io ritengo che uno scienziato non abbia altra scelta, per affrontare il problema dell'origine della vita, che un'ipotesi di generazione spontanea» (G. Wald, *L'origine della vita, in Molecole e vita*, Bologna, 1968, p. 4).

42) Cicerone, *De Natura Deorum*, II, 37.

formare l'intero primo verso dell'Eneide, una volta che il caso mi abbia dato già ARM. Quando A, R ed M si sono unite tra loro, l'unione rimane del tutto estrinseca e senza la minima prelazione per il resto del verso. Il mutare delle condizioni, la vicinanza di altri elementi o composti, la presenza di situazioni favorevoli permettono invece in una porzione di materia l'appagamento d'un bisogno, portando alla formazione di un composto più complesso, con nuovi desideri. Evidentemente il problema non è se la materia possa da sé, con la sola potenzialità sua, dare origine a questo *kosmos*, ma se sia potuta esistere senza un creatore, che nell'atto stesso di porla in essere abbia anche introdotto nella sua natura le potenzialità, le quali, poste nelle condizioni favorevoli, siano poi capaci di portare alla luce questo mondo ordinato.

Considerazioni precedenti ci hanno dimostrato che la spiegazione del movimento va sempre ricercata in uno squilibrio. L'indagine va ora estesa ed approfondita in quanto bisogna investigare in che modo venga determinata la direzione del moto. Se il mobile avvertisse un solo squilibrio e di una sola specie, allora il problema nemmeno si porrebbe. Ma l'esperienza dimostra al contrario che a partire dagli esseri più semplici del mondo minerale e avanzando fino all'uomo, aumenta la *sensibilità* a un numero sempre più vasto di sollecitazioni che possono essere o dello stesso genere o di genere diverso, e agire anche contemporaneamente.

Considerando il desiderio abbiamo notato che esso è tendenza all'appagamento d'un bisogno avvertito e per ciò stesso alla massima perfezione possibile. Ora questo massimo non è da intendere astrattamente ma sempre relativamente al grado di sensibilità alle sollecitazioni. Il movimento è in tal modo strutturato da tendere sempre alla soddisfazione della mancanza e al ristabilimento dell'equilibrio che si avverte maggiormente compromesso. In altri termini muoversi in un dato momento significa dirigersi verso il bene la cui mancanza è avvertita come maggiore e che pertanto attrae di più. Sentire una mancanza è lo stesso che agognare alla soddisfazione, e sentire una mancanza come più grave di un'altra equivale al reale dirigersi verso il bene che può appagare la prima. Quando il mobile è sottoposto a sollecitazioni opposte e diverse, quando cioè sente mancanze di tal genere che la loro contemporanea soddisfazione sia impossibile per la loro opposizione, allora gli opposti desideri si com-

pongono e ne risulta un solo desiderio più complesso. Quando i desideri sono più di due, la risultante deve tener conto di tutte le componenti secondo il diverso peso con cui sono avvertite. Due desideri tra loro non del tutto opposti ma parzialmente divergenti danno vita a un nuovo desiderio che tiene conto nella sua direzione e nella sua intensità della direzione e dell'intensità delle componenti. Solo astrattamente tuttavia noi possiamo parlare di una pluralità di desideri agenti in direzioni diverse. In realtà il desiderio concretamente avvertito dal mobile, momento per momento, è sempre uno ed è la risultante di tutti i desideri che l'analisi scopre.

Nel regno inanimato una piccola massa A posta tra due masse B e C tra loro differenti per grandezza ma poste alla medesima distanza, viene attratta sí dalla massa maggiore, ma in modo tale da tener conto anche della massa minore, per cui la risultante è un'attrazione frenata. Naturalmente, quanto maggiore è il numero delle forze di attrazione e diversa la loro intensità, tanto più complessa sarà la risultante anche se in concreto, in ogni caso, il mobile avvertirà, momento per momento, un solo desiderio, la risultante di tutti i desideri tra loro neutralizzanti o componentisi.

Recentemente il principio di indeterminabilità di Heisenberg è stato assunto ad argomento di una libertà estesa all'inanimato. I motivi addotti non ci sembrano validi. Il fatto che la posizione di un elettrone in un dato momento non sia determinabile, perché il fotone occorrente la muterebbe, non vuol dire che la traiettoria dell'elettrone non sia di per sé determinata, ma solo che ci riesce impossibile *conoscere* la sua posizione. Ma non è questo che interessa a chi si pone dal punto di vista filosofico del problema. Indeterminabilità conoscitiva non è indeterminazione metafisica.

Nelle piante il movimento è ancora determinato da uno squilibrio e tende all'acquisizione dei mezzi necessari all'appagamento del bisogno. Se le radici si rivolgono prevalentemente verso i terreni ricchi di acqua e di succhi, ciò è dovuto al fatto che il desiderio di tendere al terreno arido e sabbioso non contrasta se non debolmente l'altro e la risultante è quella che conosciamo. Una pianta posta, per ipotesi, per metà in terreno arido e per metà in terreno ricco di umori, sottoposta in continuazione a forti venti, risentendo di due desideri — nutrizione e stabilità —,

darebbe una risposta che terrebbe conto di entrambi i fattori, in misura rispondente all'intensità con cui i vari bisogni sono avvertiti. Tuttavia, anche in questo caso, il concreto desiderio avvertito dalla pianta sarebbe la risultante dei desideri scoperti poi dall'analisi razionale. Sotto un altro punto di vista, il principale desiderio della pianta, come per altro del vivente in generale, è la *conservatio sui*. In vista di tale fine, che è avvertito come mancanza, perché l'appagamento è solo momentaneo e provvisorio, la pianta tra i mezzi disponibili nelle condizioni in cui si trova sceglie i più atti, o meglio ne è scelta, perché le migliori possibilità di sopravvivenza avvertite, tra loro composte e coordinate, determinano il suo tipo di reazione.

Nell'animale il determinismo sembra negato. Le corse sfrenate dei cavalli selvaggi, il roteare degli uccelli, il guizzare dei pesci sembrano indizi dell'assenza d'ogni legge necessaria, immagini della più genuina ed assoluta libertà. Ma la completa adesione dell'animale alla sua azione — non riscontrabile così evidentemente né nell'inanimato né nella pianta — non deve trarre in inganno la mente sagace. E infatti anche nell'animale vige il determinismo. Fin dall'inizio un preconcetto deve essere sfatato, quello che vuole che la determinazione sia sinonimo di violenza e pertanto contrappone il moto *costretto* della pietra lanciata al gioioso dimenarsi di un cagnolo. Tale preconcetto è stato originato dal fatto che nell'animale dal moto *volontario* si distingue quello *violento*: dal volo leggero dell'uccello il suo esser scagliato contro un muro. Ma si tratta appunto di un pregiudizio. Il moto della pietra che precipita solo volgarmente può esser detto violento; esso è in realtà naturale, poiché è originato dal desiderio dell'equilibrio. Del resto la contrapposizione di moto naturale a moto violento nella pianta (esser divelta da un uragano — espandere le radici) e nell'animale e nell'uomo (precipitare in un crepaccio — correre) è solo apparente dal punto di vista del determinismo metafisico. Lo sbarbicamento di una pianta a causa dell'uragano e il precipitare dell'animale, come manifestazioni di questi esseri in quanto materiali, rientrano nel campo del loro avvertire fisico, non sono pertanto violenti, ma mezzo alla soddisfazione di un loro desiderio. La caduta di una quercia, d'un uccello dalle ali tarpate, d'un alpinista, sono movimenti originati al pari d'ogni altro movimento da uno squilibrio che il soggetto avverte e al quale tenta di porre rimedio appunto

movendosi, e ciò vale anche se, senza alcun dubbio, da un punto di vista soggettivo l'alpinista preferirebbe restare sospeso a mezz'aria piuttosto che piombare nel dirupo. Per l'intrusione d'un criterio soggettivo e per la considerazione della naturale tendenza alla *conservatio sui* l'azione viene detta violenta, mentre essa invece altro non è che espressione di un desiderio dell'essere materiale. La quercia, l'elefante, l'uomo fatti precipitare, si muovono in realtà secondo un principio interno che agisce in presenza di determinate condizioni esterne. Da un punto di vista metafisico, riconosciuta la validità del precedente, non si può dire che il moto sia violento, se prodotto da una causa esterna e naturale o volontario, se da una causa interna. Questi ultimi moti provengono, non meno del violento, da un principio interno, che però è sempre — negli esseri che stiamo esaminando — in rapporto a determinate condizioni esterne. Così la pianta si muove verso il sole, ma soltanto perché il sole la attira; lo animale, sotto lo stimolo della fame, si avvia verso la preda, ma solo perché questa, come mezzo alla soddisfazione d'un suo desiderio, lo attrae. Ogni tipo di moto è sempre collegato a un'attrazione di provenienza esterna, non è quindi gratuito o irrelato, ma costituisce una risposta del soggetto a una situazione di squilibrio per mezzo di un'azione tendente al ristabilimento dell'equilibrio e diretta a un *aliud*.

Salendo da un ordine all'altro il desiderio diviene sempre più articolato e contiene i gradi precedenti. Il desiderio fisico è contenuto nei livelli successivi, i desideri delle piante — in linea generale — nel livello animale, e così via. Naturalmente la compresenza di vari desideri è spesso causa di conflitti. L'animale non ha solo il desiderio dell'equilibrio fisico, ma, anche quello della conservazione di sé, onde nell'animale che accidentalmente precipita in un burrone si hanno due azioni, ambedue naturali: la caduta, tendente al ristabilimento dell'equilibrio fisico, e il disperato tentativo di salvarsi, diretto alla conservazione di sé. E' notissimo il tentativo di misurare l'impulso sessuale del topo ponendo una griglia attraversata da corrente elettrica tra esso e la femmina. L'esperimento mette in mostra il contrasto fra il desiderio di conservazione e l'istinto sessuale. Nel topo che si ritira l'istinto sessuale è più debole dell'istinto di conservazione: fra due beni ineguali, differentemente attraenti, il soggetto sceglie quello che esercita un'attrazione maggiore, o,

meglio ancora, ne è scelto e determinato. Se si abbassa gradualmente il voltaggio della corrente, si arriverà al punto in cui il topo riterrà sopportabile una lieve scossa, pur di giungere all'oggetto dell'appetito sessuale. La scelta varia col variare dell'*avvertire*. Certo, non si può pretendere che tutti i topi passino ad una certa intensità di corrente, né che sempre vi passi lo stesso topo. I desideri variano con la costituzione somatica e l'esperienza dei diversi topi e, nel medesimo, a seconda del momento e delle similari esperienze affrontate.

Porre nell'animale la libertà significa rendere impossibile la comprensione del suo comportamento, che verrebbe ridotto ad agire caotico. Con l'interpretazione deterministica, invece, si comprende la variazione dei desideri in seguito al sommarsi di esperienze, per cui, pur aderendo sempre alle sue azioni, l'animale muta comportamento al variare di certe situazioni. In ogni caso le azioni sono le *sue* azioni, sue in quanto profluenti dalla *sua* valutazione della situazione. Le condizioni esterne non possono, da sole, decidere dell'evento futuro. Nello stato interno del soggetto la situazione esterna trova una risonanza inimitabile e originale, *propria di tale soggetto in tale stato*. Una medesima situazione esterna è passibile di diverse recezioni (e quindi di diverse reazioni) nei diversi soggetti e nello stesso soggetto in tempi diversi. L'azione non è brutalmente imposta al soggetto come qualcosa di esterno, ma profluisce necessariamente dal soggetto come espressione d'una valutazione individuale dei dati esterni.

Se ogni essere cosciente si identifica con sé e, momento per momento, con il suo stato interno, *sue* si dovranno dire le azioni che hanno come perno esso stesso e il suo stato interno. Anche in questo caso, secondo l'antico adagio, «quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur». Il principio della originalità è propriamente questo *modus recipientis* che determina l'individualità e la proprietà dell'azione. Lo stesso stimolo è variamente accolto dai diversi soggetti: il becco picchiettato d'un uccello agisce come potente richiamo per la nidiata, mentre per una mulo o per un bruco non ha alcun significato particolare. Ciò vale ancor più per i richiami sessuali che, validissimi per gli individui di sesso diverso entro la medesima specie, sono invece trascurabili per gli appartenenti a specie diverse. Ma anche per lo stesso soggetto il *modus recipientis* varia: la vista di un'antilope desta nel leone affamato un ardore di caccia furiosa, mentre il leone sa-

zio nemmeno si rigira a guardare un branco che gli trascorra accanto. Il leone ha coscienza del suo stato interno come *suo*, e le reazioni di aggressione o di trascuranza non possono pertanto essere sentite come imposte, ma vengono conscite come massimamente aderenti alla propria individualità e da essa immediatamente profluenti. Posto un determinato *modus recipientis* e un recepitabile, il *receptum* determina necessariamente la risposta. Nel concetto di *receptum* bisogna evidentemente includere il peso che la condizione esterna ha, in quanto ricevuta in maniera originale e irripetibile, nella coscienza. Il leone affamato riceve preponderantemente nella sua coscienza la vista dell'antilope; il sazio con debole peso che proprio per questo non può vincerne l'inerzia. Nell'uno come nell'altro caso il leone aderisce alla scelta, vi si riconosce, non se la sente imposta, se ne compiace, con essa si identifica.

E' d'altra parte chiara la differenza anche per l'animale intercorrente tra atto volontario e atto violento. L'atto violento è l'atto aderente solo al suo desiderio di essere materiale, e pertanto opposto ad altri desideri coscienti che nel caso specifico rivestono ben maggiore importanza. Afferrato da mani robuste, il porco condotto al supplizio grugnisce orribilmente. Il suo spostamento lo chiamiamo comunemente violento perché imposto alla volontà riluttante dell'animale. Il movimento determinato da forze fisiche entra in conflitto con un diverso desiderio, quello cosciente, e subentra la nozione di violento. Diciamo violento, nel caso dell'animale, il *receptum* che è in contrasto con la sua volontà cosciente. Più in generale, il finalismo discrimina tra violento e naturale. Violento è nell'animale ciò che compromette l'integrità dell'organismo. Nella pianta è violenza lo svellarla, perché contrario al finalismo iscritto nella sicura anche se inconscia struttura della pianta stessa. Perfino nel mondo inanimato è il finalismo che fa distinguere tra violento e naturale, perché il soggetto del movimento viene visto come un tutto unitario, e quindi è violento ciò che lo disfà, mentre è naturale ciò che lo conserva. Così ci sembra naturale l'attrazione che mantiene la luna a una certa distanza dalla terra, mentre ci sembrerebbe violenta la forza di un corpo celeste che cozzasse contro la luna, e violento lo stesso frantumarsi del satellite.

Le precedenti considerazioni, se valgono a farci comprendere la distinzione anche per noi possibile tra atto naturale e atto

violento, non devono però farci dimenticare che non tanto di cose contrapposte si tratta quanto di distinte, tutte, anche se variamente, catalogabili sotto la rubrica del determinismo, poiché, come si è visto, alla base di ogni atto tanto naturale quanto violento c'è sempre la risposta a un desiderio.

Ritengo che anche gli esseri inanimati non siano la semplice somma di varie masse, ma costituiscano dei composti che proprio in quanto tali hanno una maggior tendenza alla conservazione o presentano una maggior resistenza alla disgregazione, se non altro per l'energia di legame che unisce tra loro atomi e molecole, onde il disfacimento potrà dirsi violento, mentre si dirà naturale ogni moto che non ne insidi la compattezza e il loro sussistere come totalità. Il carbone si consuma in cenere nel fuoco, mentre il mattone non vi perde le sue caratteristiche. E' chiaro che di finalismo si può parlare, a questo livello, solo considerando come fine la conservazione di una totalità: è violenta la fine del carbone in cenere, mentre sembra naturale (espressione del desiderio di autoconservazione) la permanenza del carbone al freddo, poiché non ne vengono intaccate le caratteristiche essenziali.

Pomo della discordia è l'uomo. La razionalità è per lo più vista come l'elemento discriminante dalla necessità che domina l'animale. La varietà delle reazioni umane, anche in circostanze similissime, è sconcertante. Quale differenza tra il comportamento istintivo e stereotipato d'un'ape e quello d'un uomo, passibile di radicali mutamenti attraverso l'esperienza e l'educazione. Da azioni malvagie l'uomo può convertirsi ad azioni sante, e tra gli estremi corre una ricchissima fioritura di comportamenti intermedi cui normalmente ci si appella come a prove irrefutabili della nostra libertà. Il cane si ritrae naturalmente dal fuoco, ma l'atteggiamento dell'uomo di fronte al rogo può variare: il martire accetterà lietamente d'esser gettato tra le fiamme. Alla vista del coltello il porco grugnisce disperato e tenta la fuga: la reazione umana è varia e va dal deliquio del vile alla gioiosa accettazione dell'eroe. Da ciò sembra potersi dedurre che l'uomo non è determinato dalla sua natura interna istintiva, ma, dotato di razionalità, ha il potere di determinarsi a suo piacimento, secondo una scelta del tutto indipendente da condizionamenti tanto esterni quanto interni.

In realtà la prova è esposta a più di un dubbio. Anzitutto si

danno anche per gli animali differenze tra soggetto e soggetto, e nello stesso soggetto in tempi diversi, in relazione allo stato interno, il quale è, come si è visto, in dipendenza dalla struttura fisica generale, dalle affezioni corporee e psichiche del momento, dall'esperienza passata. La razionalità e le caratteristiche che ad essa vanno congiunte — come ad esempio la moralità — costituiscono solo un campo più esteso dell'avvertire del soggetto, del suo desiderio, del suo movimento, del suo bene. In ultima analisi la razionalità non fa che estendere la nozione di bene. Il bene dell'essere razionale non è più solo l'equilibrio fisico, la conservazione di sé, l'appagamento sessuale, ma è oltre a questo — e talora in conflitto con questo — la sua realizzazione spirituale.

Razionalità si oppone in primo luogo a istinto. Se l'istinto è un impulso ad agire fondato sulla valutazione di dati esterni acquisita dalla specie per l'individuo, e comporta pertanto un atteggiamento predeterminato dell'individuo stesso, la razionalità, al contrario, lascia all'individuo una vastissima possibilità di risposta. Procedendo dal minerale alla pianta, all'animale, all'uomo, è evidente l'aumento della flessibilità del comportamento, come rispondenza a un maggior numero di sollecitazioni o motivi. Ora poiché, quanto più questi motivi sono vari, tanto più possono entrare in conflitto tra loro, per questa maggiore possibilità di conflitto la risposta è sempre più sfumata. La rigidità nel comportamento dell'animale deve pertanto essere interpretata in senso relativo. Le motivazioni propriamente umane allargano certamente il campo delle scelte e la varietà delle risposte, ma non per questo rappresentano un caso totalmente nuovo. La prova scolastica, che vuol fondare la libertà sulla finitudine dei beni tra cui la scelta si opera, non tiene, perché anche l'animale, almeno praticamente, giudica della finitezza di tali beni, se è vero che talora ricerca l'acqua e talora la rifiuta. Tale prova confonde la non necessaria attrazione del bene finito con la non necessaria attrazione del bene maggiore nell'alternativa, e d'altra parte non vale certo a distinguere il comportamento umano da quello dei bruti. Solo per errore si può passare dalla scelta non necessaria in senso assoluto alla scelta non necessaria in una data alternativa, in certe condizioni.

Ad abundantiam, si può aggiungere che esempi possono esser tratti dal *comportamento* delle piante e fin dei minerali. Cer-

tamente nessuno avrà l'ardire di sostenere che la luna debba essere necessariamente attratta dalla terra; basta infatti che un corpo celeste maggiore della terra le si avvicini di una certa distanza, perché muti sentiero. Ma d'altra parte è ugualmente chiaro, che, pur non attraendola — in astratto — necessariamente, la terra di fatto in questa particolare concreta disposizione dei corpi celesti necessariamente la attrae.

Secondo il nostro punto di vista, l'uomo non costituisce una eccezione. La sua particolarità consiste nel nuovo genere di motivazioni e desideri e nella maggiore complessità dei conflitti. La maggiore flessibilità della risposta umana a determinati stimoli esterni è in stretta dipendenza della maggiore mutabilità del suo stato interno. Se per gli animali di una stessa specie, posti di fronte ad una certa situazione, può — grosso modo — valere il detto «*ab uno disce omnes*», per l'uomo esso non ha più senso. La varietà della risposta umana è sorprendente. Non solo in persone diverse, ma nella stessa persona in tempi diversi possono esser toccati gli estremi dei possibili atteggiamenti. I conflitti sono passibili di diversissime soluzioni. Uomini corrivi ai piaceri della vita si trasformano, senza imposizione, in asceti; e d'altra parte persone continenti si abbandonano a un certo punto all'intemperanza. Il conflitto proprio dell'uomo è quello tra il bene spirituale e il materiale, intendendo lo spirituale in senso molto lato come sinonimo di bene precipuo dell'uomo; ma non mancano i conflitti interni tra diversi beni spirituali e diversi beni materiali. In ogni caso la scelta è fatta nel senso di ciò che per il soggetto è il meglio. Se così non fosse, mancherebbe la ragione della scelta, si avrebbe un atto non illuminato dalla razionalità, incomprendibile, assurdo. Le scelte di minerali, vegetali, animali, pur non essendo libere, sono però comprensibili, perché fondate su principi razionali. Anche l'uomo sceglie e non può non scegliere se non ciò che gli pare il meglio. Perfino l'azione più turpe o contraria al comune sentimento è sempre stata operata in base a questa parvenza. L'assassino credeva in quel momento di agire per il proprio bene, di fare cioè la migliore azione possibile per lui, allora, in quella situazione (*ibi et tunc*). Anche la più negativa azione nei propri confronti — il suicidio — non è in realtà nella mente distorta dell'agente che la via migliore per affermare se stesso. Recenti indagini hanno messo in rilievo che anche i peggiori criminali aderiscono alle lo-

ro azioni, e vedono in esse la preferibile realizzazione di sé. La tesi della libertà è, al contrario, incomprensibile. Di fronte all'alternativa di uccidere o no la moglie, il marito geloso sarebbe ugualmente libero, sia prima di aver scoperto il tradimento, sia dopo. Ma questa libertà così astratta e incurante della situazione reale di un soggetto è in realtà solo un vano simulacro. Se l'uomo è sempre ugualmente libero di scegliere o no l'uccisione della consorte, come mai alla crudele vendetta non perviene, se non quando l'ira e la vergogna hanno in lui preso il sopravvento? E se l'uomo è poi sempre allo stesso modo libero, perché consigliare, tentar di convincere, di trarre dalla propria parte, se tutto ciò è destinato a non avere alcun peso nella decisione finale? Se poi si ammette una maggiore o minore libertà a seconda delle circostanze, si cade nel nostro stesso discorso della predominanza dei motivi. Né ci sembra accettabile il discorso del Lombardi che, dopo aver esaltato una libertà indivisibile e totale, propone il concetto di una libertà *pesante*, sulla quale cioè agiscano la struttura fisica, l'ambiente, l'educazione, l'eredità di tare. Questi fattori schiacciano, col loro peso, la libertà (43).

43) «Questo concetto importa che io, quale individuo storico perfettamente individuale, quale individuo fatto di carne ed ossa, che ho dietro a me la mia storia, che è la storia dei miei genitori, della mia specie, ecc., io che ho quasi dietro a me il peso della umanità a me antecedente, mi realizzo, anche se debbo semplicemente dire una parola, per uno sforzo il quale può in ciascun attimo spiegare perché io in luogo di dire una parola perspicua, invece di essere chiaro, non riesco a mettere a fuoco i miei concetti, invece di parlare come dovrei, vengo tessendo le fila di un discorso tortuoso e rado in quanto sono stanco, in quanto parlo da troppo tempo, in quanto sono ristretto e fuorviato da altre mie cure e preoccupazioni... E' da muovere da un concetto concreto della libertà, per il quale noi siamo abilitati a intendere come l'individuo abbia di volta in volta agito così e non altrimenti, e possiamo perciò comprenderlo sempre, anche se non possiamo scusarlo o giustificarlo...» (F. Lombardi, *Il concetto della libertà*, Roma, 1966, pp. 105, 104).

Mi pare ben difficile che la sua krisis — valida anche per i processi più immediati del vivere organico fino ai processi del muoversi e dell'agire (p. 145) — possa costituire la caratteristica peculiare dell'agire umano. D'altronde il Lombardi si trova dinanzi all'alternativa di ritenere immotivato (o arbitrariamente motivato) il mio tale padroneggiamento delle condizioni (ricadendo così nell'irrazionalismo) o di con-

Il valore ai motivi non viene dato arbitrariamente dall'uomo, perché in tal caso si ricadrebbe nel deprecato irrazionalismo. D'altro canto essi non sono nemmeno oggettivamente dotati di valore univoco, altrimenti assisteremmo a un appiattimento della varietà. Tra i due estremi c'è una via di mezzo. I motivi ricevono il loro peso nel momento stesso in cui vengono accolti all'interno del soggetto, *ad modum recipientis*. Ma il *modus recipientis* è dato, è la disposizione totale e complessiva che il soggetto non si è data da sé, ma trova come costituente la sua individualità. Il *modus recipientis* sono i gusti, le inclinazioni, le preferenze, l'indole, la struttura fisica e gli effetti che nell'intimo del soggetto hanno riportato l'educazione e le condizioni ambientali. Quando i motivi entrano in contatto con tali elementi ne vengono affetti nel senso che proprio in grazia di essi acquistano un certo peso all'interno della coscienza e da questa vengono sentiti come propri in quanto realmente impregnati della personalità e del carattere del soggetto e come tali irripetibili e veramente personali.

Con questo non si vuole però in alcun modo asserire che il *modus recipientis* sia determinato una volta per sempre. Al contrario, l'enumerazione stessa dei suoi elementi mostra chiaramente che esso è mutabile. Ma in ogni caso la scelta è determinata — momento per momento — dallo stato del soggetto, dal *modus recipientis* comunque modificato dalle esperienze precedenti. Se è vero che tutti i motivi vengono affetti e resi personali da quest'ultimo, è altrettanto vero per converso che vi sono motivi più o meno capaci — una volta ricevuti — di modificare il precedente *modus recipientis*. Questo è l'apporto dell'esperienza

siderare la *krisis* risultante delle condizioni (scivolando nel determinismo). Se la *krisis* deve in ciascun attimo poter spiegare le condizioni sotto le quali dall'individuo viene posta, allora — se si vuol esser coerenti — è chiaro che, date certe condizioni, una sola *krisis* le può rispecchiare. Se infatti nelle medesime condizioni le *krisis* potessero essere più d'una, spiegherebbero tutto e il contrario di tutto — cioè niente.

Non ci sembra si possa attenuare la responsabilità del delinquente con il richiamo alle condizioni — sia pur intervenienti in modo informe e confuso all'interno della *krisis* — quando si ammette (p. 29) in omaggio alla libertà che, nonostante le tali condizioni, egli avrebbe anche potuto comportarsi da galantuomo.

— sempre particolare, sempre ricevuta in modo personale — alla modificazione dello stesso *modus recipientis* per via dell'introduzione di nuovi elementi all'interno della vita del soggetto.

Lo stesso elemento oggettivo viene variamente ricevuto e modifica quindi variamente lo stato interno dei diversi soggetti. I predicatori delle crociate allettavano l'uditorio con esche che agivano in varia maniera: il monaco si infervorava per la liberazione del Sepolcro, il lussurioso per le donne orientali, l'avidò per il bottino, l'avventuriero per la guerra. Queste motivazioni oggettive agivano variamente a seconda del diverso *modus recipientis*, della diversa sensibilità, della diversa maniera in cui da ciascuno venivano valutati come beni, o, meglio, come mezzi al bene. Un motivo validissimo per l'uno resta senza significato per l'altro, e viceversa. Niente vieta che col passare del tempo un avido possa volontariamente ridursi a vivere di elemosina. Ma è necessario supporre che il suo *modus recipientis* attuale riceva motivi ed esperienze tanto forti da mutare la sua scala di valori, la quale, data in principio con la struttura psico-fisica, muta con l'esperienza. Il *modus recipientis* in un momento diverso dall'iniziale risulta dal complesso di modificazioni apportate alla struttura iniziale dall'esperienza fino a quell'istante accumulata.

In complesso, al comportamento dell'uomo e di tutti gli altri esseri finiti abbiamo assicurato la non assurdit  o non ripugnanza alla comprensione razionale, definendolo come diretto al bene, al bene di cui il soggetto *sente* di aver bisogno. Il pericolo dell'irrazionalismo, dell'azione avventata ed arbitraria,   evitato, proprio in quanto nella tendenza al bene, quantunque soggettivamente conosciuto, l'azione trova la sua razionalit . Sarebbe contraddittoria *in terminis* l'attivit  di un soggetto imperfetto e bisognoso di perfezione che tendesse alla sua distruzione o al proprio peggioramento, in maniera volontaria. Tutte queste conclusioni dipendono dall'analisi della volont  negli enti finiti e dal concetto di bene ad essi corrispondente, o, meglio ancora, relativo ai loro desideri. Se non si accetta il collegamento tra desideri e bene, ogni movimento, ogni mutamento, ogni attivit  non ha pi  senso e turbinata in un caos di moti indistinti.

Si pu  parlare in Dio di desiderio? Che cosa pu  desiderare, che non abbia, il Perfettissimo? A Dio il criterio del meglio non   applicabile perch  altrimenti sarebbe imperfetto. E' avventato dire che anche per Dio — non solo astrattamente, ma nella

concretezza del reale — l'esistenza d'un uomo sia meglio di quella d'un moscerino, ch , se cos  fosse, a lui tornerebbe miglior conto e sarebbe perfettibile. Un Dio creatore dell'uomo superebbe in perfezione il creatore del moscerino. Questo   assurdo e pertanto la perfezione di Dio   la stessa, crei un platano o un moscerino o un uomo. Accetto la concezione dei nostri Padri Greci, che   nella natura divina di manifestarsi *ad extra*, cio  di creare. Ma l'oggetto della creazione dipende dalla del tutto indifferente volont  di Dio. Se non avesse creato l'uomo, sarebbe ugualmente perfetto; se non avesse creato gli Angeli, pure. Allo stesso modo, che questa o altra sia la storia del mondo niente toglie o aggiunge al Perfettissimo, che di nulla ha bisogno e nulla brama o detesta. Solo un deplorable e irreal  antropomorfismo pu  far credere che Dio si rattristi per una strage o gioisca come un buon padre per la pace. Se tali sentimenti in Dio potessero albergare, egli sarebbe perfettibile, mentre invece   al di l  di ogni emozione e niente n  in bene n  in male possono toccarlo le nostre vicende. Che io mi danni o mi salvi nulla aggiunge o toglie a Dio, n  la sua beata perfezione cresce o diminuisce. Solo per errore vediamo vantaggiosa per Dio la nostra salvezza, mentre al contrario lo   solo per noi. In quanto Dio vuole — senza nessunissimo proprio tornaconto — l'altrui bene, in tanto ama. Quanto all'Essere Perfettissimo, due sono le propriet  che immediatamente si evincono: impossibilit  di desiderare e amore. Con la prima   chiaramente connessa l'indifferenza rispetto alla sorte del mondo e, in generale, a tutto ci  che   al di fuori della essenza divina. Le vicissitudini pi  tragiche o pi  liete che segnano i momenti del mutevole dramma dell'uomo e del mondo non hanno il minimo influsso su Dio. Questa analisi se ci porta ad escludere che egli possa in qualche modo preoccuparsi o rallegrarsi per gli avvenimenti mondani, non implica per  che se ne disinteressi, come qualcuno potrebbe dedurre. Se gli Epicurei, per salvaguardare la felicit  divina, negavano la Provvidenza, per noi, al contrario, Dio   in diretto contatto coi fatti del mondo, senza tuttavia ritrarne per s  effetto alcuno, e ci  per il motivo gi  spiegato dell'impossibilit  di desiderare, diretta conseguenza dell'impossibilit  di maggior perfezione. L'analisi della volont  in un essere del tutto privo di desiderio rivela che essa   amore. E' proprio l'impossibilit  di accrescere come che sia la propria perfezione a rendere davvero disinteressata la ricerca

dell'altrui bene. Ma in quale forma poi tale amore si manifesti è, sempre per lo stesso motivo, a Dio del tutto indifferente. Certamente è nella stessa natura di Dio che ami — un Dio non amante sarebbe meno perfetto d'un Dio amante, dunque il Perfettissimo è amante —, ma che manifesti la sua potenza in questo o in quel modo, in questo o in quel mondo, non c'è per Dio la minima necessità o il minimo vantaggio.

Come è il solo ad amare, così Dio è il solo ad essere libero. L'immotivazione e l'arbitrarietà della scelta divina vengono dimostrate per assurdo. Anzitutto è evidente dalla prima parte che oltre al determinismo e all'arbitrarismo assoluto non è possibile altra ipotesi: *tertium non datur*. Basterà pertanto dimostrare l'impossibilità di applicare a Dio il determinismo psicologico, perché la libertà assoluta risulti dimostrata. Il motivo per cui, applicato a Dio, il determinismo conduce ad assurdi inammissibili, non rilevati nell'uomo, è che, mentre quest'ultimo ha possibilità di scelta entro un numero limitato di beni, nella scelta divina determinata da motivi — secondo il criterio del meglio — si introdurrebbero le difficoltà dell'infinito. Chi, come Leibniz, sostiene il determinismo in Dio e la creabilità del migliore dei mondi possibili, urta nelle aporie derivanti dall'ottimismo. Quello dell'ottimo dei mondi (intendendo il mondo nel senso di complesso delle creature) è un problema mal posto. L'ottimo dei mondi è un assurdo che non potrebbe mai avere realtà, proprio perché non può nemmeno esser distintamente concepito. Infatti, di qualsiasi mondo dato si può pensare uno migliore, senza con ciò mai arrivare all'ottimo. La superabilità della bontà di qualsiasi mondo non da altro deriva che dalla inatingibilità dell'infinita perfezione divina. Come non può esistere né esser distintamente rappresentato il poligono che più si avvicini al cerchio, così non può esistere né esser distintamente concepito il mondo che massimamente si accosti al Perfettissimo. Con buona pace del genio matematico di Leibniz, non ha senso parlare di ciò che è immediatamente inferiore all'infinito, poiché infinita è la possibilità di approssimazione.

Chi invece sostiene il determinismo in Dio ma nega la creabilità del migliore dei mondi possibili — ammettendo, giustamente, solo la possibilità di infinita approssimazione alla perfezione divina — deve logicamente concludere che Dio — inseguendo il vano miraggio della massima perfezione possibile nella creatura

— non può creare niente, perché la costante motivazione dell'espressione *ad extra* nel miglior modo possibile gli farebbe abbandonare ogni progetto per un progetto superiore, destinato anch'esso ad essere superato da un altro in una sequenza priva di esito, allo stesso modo che chi si prefigge di scrivere il più grande numero possibile — supposto che possa farlo istantaneamente, senza successione — alla fine non ne scrive alcuno. La creazione di *questo* mondo confuta chi ammette la motivazione in Dio ma nega la possibilità dell'ottimo dei mondi. A meno che non ci si intenda rifugiare negli ascosi consigli: Dio avrebbe avuto un a noi ignoto motivo di creare un mondo solo mediocre. A parte ogni considerazione sul comodo, abusato sotterfugio, non si riesce nemmeno lontanamente a immaginare quale forte motivo abbia potuto prevalere nell'Onnipotente su quello di comunicare la perfezione in grado più elevato. L'eliminazione della motivazione in Dio — il riconoscimento della sua assoluta libertà — rimuove ogni ostacolo.

Gli Scolastici negano l'ottimismo (44), ma ricercano giustificazioni per l'attuale limitazione del bene nel mondo, per il male di fatto — anche se negativamente — rilevabile —, senza accorgersi di aver imboccato per ciò stesso la via che conduce all'ottimismo. Se essi infatti ci sanno dire con tanta abbondanza di motivi perché Dio ha voluto che tanto male fosse presente nel mondo — motivi che non solo ne giustificano la presenza, ma la dimostrano necessaria (45) —, allora anche per essi questo mondo — alla cui perfezione contribuisce anche il male — non può temere rivali, è il migliore in senso assoluto. Ma che tale conclusione — da Leibniz direttamente, dagli Scolastici implicitamente raggiunta — sia del tutto inaccettabile, molti sono gli

44) «Qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem... Posset tamen Deus alias res facere vel alias addere istis rebus factis: et sic esset illud universum melius» (S. Tommaso, *Summa Theologica*, I, q. XXV, a. 6).

45) «Si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cuius pulchritudo ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit... Non igitur per divinam providentiam debuit malum a rebus excludi» (S. Tommaso, *Summa contra Gentes*, III, LXXI).

Un testo che Leibniz non esiterebbe a sottoscrivere.

argomenti. Prima di tutto la generale insoddisfazione: argomento di un certo peso, poiché è davvero strano che quasi nessuno riesca ad apprezzare un bene così abbondantemente profuso. Eccessiva, inspiegabile cecità nei destinatari di questo singolare beneficio! Propalano gli Scolastici avventate opinioni — fondate occultamente sulla concezione ottimistica —, per cui, tolto il male dal mondo, anche il bene ne sarebbe diminuito, i giusti non avrebbero ostacoli da superare, sarebbero tolte le virtù: il mondo, in una parola, sarebbe peggiore (46). Alla felicità del giusto non è però indispensabile che goda della vittoria sul male: tale godimento sa di orgoglio. Solo un Umanesimo miope può far credere che il giusto goda dei suoi meriti e della sua vittoria, invece che della grazia divina. Che cosa impedisce che Dio crei felicissimo un essere senza per niente metterlo alla prova? Perché non potrebbe crearci felici e insieme senza possibilità di peccato? Non si ammette forse che bambini, il cui unico merito è stato quello di esser morti battezzati, godono di eterna e immeritata felicità? Se la teoria scolastica fosse vera, si arriverebbe all'assurdo: la Vergine Maria, concepita — secondo la nostra fede — senza macchia di peccato originale e priva quindi della possibilità di peccare, dovrebbe godere in cielo minore felicità di qualsivoglia altro mortale salvatosi pur sentendo la spinta naturale al peccato. Un mondo migliore si può facilmente pensare: un mondo senza dannati, senza dolore fisico, un mondo che eterni — senza previo esame della virtù — la felicità di contemplare Dio. Non c'è alcun motivo — oltre a quello, elaborato dall'orgoglio umano, di esser autore della propria felicità — per credere che l'Onnipotente non possa spontaneamente e senza prova concedere all'uomo la beatitudine, se è vero che componente essenziale di questa è la gratitudine a Dio e non la coscienza del merito.

Le giustificazioni scolastiche della presenza del male tolgono la libertà di Dio, fondandosi sul criterio del meglio, e cadono finalmente in un ottimismo che è in contrasto con qualsiasi interpretazione cristiana. E' invece proprio il male, connesso con la

46) «*Multa bona sunt in rebus, quae, nisi mala essent, locum non haberent; sicut non esset patientia iustorum, si non esset malignitas persecutorum; nec esset locus iustitiae vindicativae, si delicta non essent*» (S. Tommaso, *ibidem*).

naturale limitazione della creatura, a rendere imperfetto questo mondo, anche se la sua funzione non è totalmente negativa. Sia pur vero che dal male a volte si trae il bene; è altrettanto vero però che eliminando molti dei mali attuali si starebbe anche molto meglio. Più chiaramente, un mondo senza dolore e senza peccato sarebbe certamente migliore del nostro, perché — a meno che non si sia inguaribilmente romantici — il possesso sicuro e, direi, naturale di un bene dà più appagamento della coscienza di poterne restare privi — sia pure per libera scelta.

Richiamiamo per un momento la dottrina sulla natura del bene. Il bene è la perfezione del soggetto, la volontà la tendenza alla perfezione propria o altrui. Evidentemente Dio non può desiderare l'accrescimento della propria perfezione già infinita, ma solo tendere ad essa come a bene di compiacenza. Quanto al resto, la volontà divina è caratterizzata come tendenza all'altrui bene. L'amore divino si manifesta in ogni minimo elemento del mondo. Ogni cosa è creata e tende al proprio bene e lo raggiunge, solo in quanto è Dio a volerlo. Dio vuole, senza alcun suo tornaconto, un essere. Lo vuole con tutte le sue particolarità, con tutti i suoi desideri, con tutte le condizioni in cui, secondo la legge necessaria, entra in azione. Quindi vuole non solo la struttura iniziale, ma anche l'esperienza e fin le menome variazioni del *modus recipientis*. Estendendo il discorso al complesso di tutti gli esseri finiti — soggetti tutti, come si è visto, alla necessità —, risulta che Dio vuole e determina a suo piacimento il mondo e la storia. Ogni essere finito — dall'atomo all'uomo — segue i «suoi» desideri, ma poiché questi e le condizioni che ne determinano un più o meno completo appagamento dipendono esclusivamente da Dio, essendo semplici *dati*, quantunque passibili — sempre all'interno della necessità — di mutazione, allora si svela il piano divino per cui il finito per amore è dotato di una perfezione la cui misura, evadente dai suoi diritti, totalmente dipende dall'immotivata e arbitraria volontà divina. Se è irrazionale che il finito non si lasci determinare da motivi — dalla tendenza alla propria perfezione —, irrazionale in ugual modo è che il Perfettissimo segua motivi. Il Perfettissimo, per amore, vuole liberamente; l'imperfetto o finito vuole necessariamente in base alla sua struttura, alla sua esperienza, alle condizioni in cui versa. Ora poiché tutti questi elementi — e, in fondo, lo stesso finito — sono *dati* voluti da Dio, allora la volontà del finito non è altro che

la stessa volontà divina. Il finito è quindi incapace di porre autonomamente da Dio il proprio fine o oggetto della volontà. Per questo, ponendo Dio le condizioni sufficienti e necessarie del volere del finito e quindi, totalmente, questo stesso volere, non c'è dubbio che le fila della storia siano rette dall'Essere Perfettissimo, il quale, a suo piacimento, proposti diversi beni, guida i finiti con il criterio del meglio, verso là dove a volte nemmeno sospettano di dirigersi, pur agendo secondo il *proprio* volere. Proprio, perché aderente alla loro struttura e alla loro esperienza; ma divino, perché dato da Dio con la struttura e l'esperienza che lo determinano.

Ma oltre alla prova su addotta c'è un'altra che possiamo trarre dall'assoluta perfezione divina, cui non è consentaneo dover dipendere, quanto alla conoscenza, dall'altro. Tale dipendenza sarebbe addirittura blasfema. Ora se l'uomo fosse libero e anche in minima parte guidasse il corso della storia, Dio — sia pure *ab aeterno* e precedentemente al reale svolgersi degli avvenimenti — sarebbe, nella sua previsione del futuro, determinato dal libero volere umano. Se nelle fatali Idi di Marzo del 44 a.C. alla libera volontà di Bruto fosse piaciuto dare a Cesare una pacca sulla spalla invece d'una pugnalata, in dipendenza di questa diversa volontà del finito, diversa sarebbe dovuta essere la previsione di Dio per un avvenimento da lui non determinato, ma semplicemente registrato o, sia pure, preregistrato. Se la volontà dell'uomo per la parte anche minima suppostamente spettantegli avesse voluto diverso il mondo e il corso della storia, allora anche Dio conoscerebbe, quantunque *ab aeterno*, un corso diverso. Questa la considero un'insolente audacia, come quella che toglie a Dio il suo assoluto potere e lo rende collaboratore e insieme servile registratore dei capricci della libera volontà umana.

Per schivare tale abisso di presunzione, dico che Dio è il padrone di tutto e della storia in primo luogo, il cui corso dirige proponendo alle corte viste mortali beni che, come prevalenti, le attirino verso vie ignote da lui destinate. La teoria hegeliana dell'*astuzia della Ragione* è in realtà in stretta dipendenza dalla giusta esaltazione dell'onnipotenza divina, alla quale nulla può per amore dell'uomo esser detratto, senza che completamente sia tolta. La storia è la via di Dio, il campo nel quale apertamente si manifesta la sua grandezza e il suo dominio. Ma se della storia Dio è l'attore, ne è maschera l'uomo, il quale, necessariamente sí,

ma volontariamente e con compiacimento aderendo ai beni maggiori che si trova di volta in volta proposti, giuoca la sua parte di apparente protagonista.

Può dirsi amore quello che condanna alla pena eterna? Dico di sí, perché l'amore divino è volontà dell'altrui bene, ma la misura dipende dall'arbitrio che può far salire un uomo agli eterni godimenti e un altro lasciarlo nello stato bestiale di allontanamento da Dio, che è l'Inferno. In ogni caso la stessa eterna perdizione è preferibile all'assoluto non essere. Quanto a ciò che è avvenuto e sotto gli occhi nostri giorno per giorno avviene, non ci resta che adorare la volontà divina e riconoscerla gratamente artefice di quanto avviene nel mondo. E' ridicolo lamentarsi che Dio voglia il male, perché ciò che egli vuole è, ed è bene. Lamentarsi d'altra parte che Dio voglia il *nostro* male è altrettanto immotivato, perché non abbiamo alcun diritto di pretendere l'adeguazione dell'amore divino (cioè della sua manifestazione *ad extra*) alle nostre fantasie e ai nostri gusti, se è vero che di fronte all'assolutezza divina non abbiamo nulla da rivendicare, e quindi, quale che sia la misura in cui il suo amore in noi Dio manifesta, sempre dobbiamo restare umilmente grati; anzi della stessa eterna perdizione lo si deve ringraziare, come di premio immeritato superante la vacuità del non essere.

L'INCERTEZZA

Qualibus in tenebris vitae quantisque periclis
degitur hoc aevi quodcumquest!

(Lucrezio, *De Rerum Natura*, II, 15-16)

In ogni evento si esprime l'amore, inegualmente, senza motivo.

Parlano di nascosti e insondabili consigli divini. Possiamo accettare tale concezione quanto a determinati collegamenti e a spiegazioni di fatti particolari, ma è inutile cercare ragioni e motivi e fini ultimi per l'azione divina. Si deve ammettere che Dio ha dato un certo senso e fine — a noi non del tutto noti — al corso storico; ma chiedersi «perché ha voluto dare questo fine e imporre queste limitazioni?» non ha più senso. Invano si cercherebbe di indagare ciò che non ci è nascosto dalle tenebre dell'ignoranza, ma è costituito dal buio del nulla.

Oggetto della ricerca storica è l'azione dell'uomo, i cui processi, per quanto complicati, sono passibili di sempre maggiore chiarificazione: il collegamento necessario fra circostanze e volizioni, pur nella infinita varietà, può ogni volta esser posto in più nitido risalto. La difficoltà della storiografia dipende dalle innumerevoli particolarità che costituiscono l'individuo e dal vario influsso che gli eventi possono avere sui vari individui. La necessità — pur strettissima — si manifesta in una sconcertante varietà. Compito dello storico è appunto quello di indagare, senza sgomentarsi, la molteplice trama di cui sono intessute le azioni umane.

Di Dio non può darsi storia. Non solo perché è assente la successione, ma principalmente per la mancanza dei motivi. L'ammissione della libertà umana perderebbe la storia, che, abbandonando la ricerca dei collegamenti necessari, dovrebbe limitarsi a catalogare volizioni staccate e ad esaltare nel contempo il pieno dominio sulle condizioni più diverse da parte di una libertà astratta insospettrice di limitazioni. Sarebbe la descrizione e l'esaltazione del caos.

Dirà l'obiettore che — astorica — la stessa libertà divina è ridotta a un caos. Rispondo che nel caos non c'è solo la immotivatezza, ma anche la successione e la molteplicità che originano la confusione. Ora in Dio la volontà è senz'altro immotivata, ma, si evita il caos perché successione e molteplicità mancano. Tutti gli eventi che temporalmente si dispiegano nella storia sono il frutto successivo e molteplice di un atto unico e indiviso che nell'attimo eterno tutto e definitivamente ha voluto.

La ricerca storica può approfondire indefinitamente il suo oggetto, ma nella sua totalità deve appendersi a una decisione contingente — e pertanto extrastorica. La storia si sviluppa in maniera necessaria, ma — globalmente considerata — è destituita di ogni necessità. La ferrea catena della necessità sta appesa all'esile giunco della contingente — anche se ormai immutabile — volontà divina. Si rifugga però dal volontarismo, per cui la stessa legge morale sarebbe stata a noi arbitrariamente imposta da Dio. La limitazione all'onnipotenza divina è nella stessa fondazione della razionalità. La legge morale non è qualcosa di aggiunto estrinsecamente alla nostra natura, ma è compresa nella razionalità. E' quindi sommamente contraddittorio che Dio crei la natura umana priva dei suoi elementi costitutivi. L'uomo retto da un'altra legge morale, ugualmente vincolante che l'attuale e ad essa opposta, è uno dei più mostruosi ircocervi escogitati dalla fantasia di un filosofo.

Alcuni tentano di interpretare un supposto intervento salvatorio di Dio nella direzione del corso delle vicende. Epidemie e terremoti sono castighi inflitti a causa dei peccati, a Manfredi cade il cimiero dall'elmo quasi a predire la sua sconfitta, Dio parreggia talmente per i Franchi che un cronista medievale non esiterà a intitolare emblematicamente la sua opera *Gesta Dei per Francos*. L'Eterno è attore della storia al pari degli uomini, anche se con mezzi sproporzionatamente superiori. La concezione è anti-

chissima. La peste che devasta il campo dei Greci è solo la reazione dell'ira di Apollo all'offesa recatagli da Agamennone, così come a sbalottare per le onde il pio Enea è l'ira di Nettuno.

Chi sia curioso di documentarsi su simili collegamenti non ha che da sfogliare il *De mortibus persecutorum* attribuito a Lattanzio. Infondatezza e arbitrarietà stanno a guidare tale concezione. Cesare scivolò sulla spiaggia d'Africa, ma questo non gliene impedì la conquista; ben più di un giusto è morto di morte ben più atroce di quelle dei persecutori; secondo l'appropriata osservazione di Voltaire, non sono certamente le città più peccaminose ad essere rase al suolo: «Lisbonne est abîmée, et l'on danse à Paris» (47). Lo storico deve rinunciare all'interpretazione teologica. Con ciò non si vuole escludere la possibilità del miracolo, di eventi rari inspiegabili con le leggi della natura. Pur constatando il miracolo, si deve però rinunciare a interpretare la volontà di Dio che in esso si manifesterebbe.

Altri spiega i fatti senza ricorrere a interventi divini, ma solo tenendo conto delle passioni, dei caratteri umani e di eventi constatabili. In questa concezione prammatica l'uomo è artefice di se stesso, plasmatore degli avvenimenti. L'uomo libero del Rinascimento si erge in tutta la sua imponente statura a dirigere il corso delle vicende. Ma contro la sua *virtù* radicata nella libertà sta la fortuna, l'imprevedibile. E' evidente che nella lotta che si impegna tra virtù e fortuna la portata di quest'ultima andrà tanto più diminuendo quanto più ampia sarà la prima. E tuttavia può anche capitare che uno straordinario contrasto della fortuna possa mandare in perdizione la virtù più ferrata, come nel caso del *virtuoso* Valentino. Nella concezione rinascimentale è vivo il ricordo dell'opposizione prometeica, simbolo di ogni atteggiamento titanico.

L'appunto che moviamo a quanto è stato brevemente esposto è che la lotta tra libertà umana e fortuna è insostenibile, anche se suggestiva. L'errore di fondo sta nell'assunzione della libertà umana. Se l'uomo è libero, di storia non ha più senso parlare, come del resto diventa una pura favola l'onnipotenza divina. Chi non ammette Dio, è costretto a rappresentarsi allora la lotta dell'uomo libero contro un caso cieco. Anche in questa ipo-

47) Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, v. 23.

tesi però, sempre per l'accettazione della libertà umana, la storia non è più storia, studio delle condizioni dell'agire umano, ma scoppietto di iniziative tra loro incoerenti.

Le concezioni che abbiamo delineato ci paiono ambedue insoddisfacenti, l'una per la negazione dell'intervento divino nel concreto agire umano, l'altra per l'arbitrarietà nell'interpretazione di presunti interventi saltuari. A nostro avviso, l'incompletezza di queste tesi va superata in un'altra che fonda gli elementi positivi di entrambe. E' vero che nella ricerca storica va rifiutata l'interpretazione teologica e pertanto la ricerca deve limitarsi a considerare i fatti constatabili, la mentalità, i gusti, le concezioni degli individui, i fattori economici, ecc.; ma è d'altro canto non meno vero che tutto ciò che abbiamo partitamente enumerato, considerato globalmente, è un complesso di dati totalmente determinati e necessariamente susseguentisi secondo la deliberazione della volontà divina. Se ci sembrano giustamente ridicole le storie che ad ogni pie' sospinto non fanno che parlare di *uomini della Provvidenza*, di miracoli, di interventi celesti che poi, a seconda del punto di vista, possono anche esser ritenuti diabolici, finiscono, d'altro canto, con il risultare inaccettabili le ricostruzioni storiche fondate sulla supposizione della libertà umana e sul mascheramento della volontà di Dio nel caso o nella fortuna. Né riscuoterebbe la nostra approvazione chi ammettesse il totale determinismo, ma lo fondasse sul caso. Certo, se si fonda il determinismo sulla volontà divina, nemmeno si riesce a spiegare il motivo ultimo — proprio perché non esiste —, ma si ha tuttavia il vantaggio di poter dare un senso generale, se pure di per sé immotivato, al corso storico. Nell'ipotesi casuale assisteremmo solo a un succedersi necessario di eventi privo di senso. Nessuna tendenza generale e onnicomprensiva potrebbe essere rilevata, nessun significato, ma solo una successione necessaria e, per la sua assurdità, disperante.

Il caso, come ciò che non ha ragione d'essere, è per noi da respingere. Esso è solo il nome che diamo all'ignoranza. A misura che la nostra conoscenza si approfondisce, il caso cede il posto alla spiegazione razionale, la cronaca alla storia. La caduta di una tegola può essere un caso per l'ignaro viandante che resta accoppato, non per lo studioso di statica che poteva prevedere il momento della caduta. Poiché ogni movimento è fondato sul desiderio e sul suo appagamento, nessun fatto contingente può essere

casuale. Tanto meno può essere casuale Dio che, pur non avendo causa — è causato solo l'imperfetto —, ha tuttavia in sé stesso la sua necessità. Ugualmente non è casuale la deliberazione divina di creare il mondo, per il motivo che, pur essendo contingente, ha tuttavia il suo fondamento e la sua spiegazione razionale nella volontà divina, per quanto indifferente ai motivi essa sia. Abbiamo in precedenza mostrato che Dio vuole senza motivo. In base a ciò, dal concetto — sia pur adeguato — di Dio non si può dedurre una sua volizione, e tuttavia questa, pur essendo impreconoscibile, è ugualmente razionale, ha nella volontà divina la sua ragione d'essere. Dio ha voluto, perché ha voluto. Senza determinismo, ma non irrazionalmente. Il nocciolo del problema sta nel non confondere i due sensi di razionale. Dio vuole razionalmente non già nel senso che si lasci guidare nella scelta dai motivi, ma nel senso che la scelta, se pure libera e immotivata, non è assurda, ma consentanea ai principi che reggono la realtà.

In conclusione, una storia non dipendente dal caso ma dall'immotivata volontà divina ha per ciò stesso un senso generale — valido per ogni altro tipo di storia con la stessa dipendenza —, che è di essere espressione della bontà divina, e quindi dell'unico amore. Ma, oltre a questo senso generale, ce ne dev'essere anche uno particolare — la concreta trama che in realtà l'amore ha voluto intessere —, il quale sottende la storia di *questo* mondo. Noto o no, questo senso deve in ogni caso esser ammesso.

Lo storico ragionevole, deve accettare, che Dio possa personalmente intervenire nella storia e che tale intervento possa essere così autorevolmente dimostrato da risultare innegabile e univocamente significativo. Se ci siamo opposti all'interpretazione teologica, lo abbiamo fatto unicamente perchè essa pretende di ricavare da fatti quantunque straordinari e miracolosi conclusioni che in fondo sono arbitrarie, non potendosi univocamente applicare a tutti i casi consimili. Per alcuni peccatori morti nell'atto di peccare, mille altri ce ne sono che, oltre a non soffrire alcun male, produssero fino all'estrema vecchiezza la loro vita. Giusti e malvagi in non diversa misura periscono fra i tormenti. Non si saprebbe come porre fine al riso, se la sconfitta nell'ultima guerra venisse considerata punizione delle colpe dei nostri padri e il *boom* economico premio della rettitudine dei figli. In realtà, come fa piovere su buoni e cattivi, così Dio sottopone buoni e cattivi ai travagli. La lebbra corrode non

solo la carne degli empì, ma anche quella di Giobbe. Più che cercare di interpretare la volontà di Dio dove non si mostra affatto chiara, lo storico, quando si trova di fronte a fatti straordinari e miracolosi, deve limitarsi a rilevarli come tali, e spingere la sua ricerca verso la risonanza che simili casi hanno avuto nei loro soggetti e spettatori.

In linea di principio, non c'è motivo che possa impedire a Dio di manifestarci il senso della storia, e di manifestarcelo chiaramente. E' consentaneo alla ragione che il creatore possa parlare alle creature. Tralasciando ora la questione di diritto e passando alla questione di fatto, si tratta di vedere se realmente Dio ha parlato, e chiaramente. Senza rinunciare alla ragione, lo storico può arrivare alla conclusione che la Bibbia è un messaggio divino — sebbene materialmente scritto da uomini — inteso a spiegare con sovrumana autorità il senso della nostra vicenda. Se il messaggio di Cristo non può ragionevolmente esser considerato opera d'un impostore o di un pazzo o di un mago, allora è opera del Figlio di Dio, quale egli si è proclamato con la voce, con i miracoli e con la costituzione della Chiesa, in cui la grazia divina circola visibilmente. Cristo è Dio, perché la realtà della Chiesa non può essere spiegata umanamente. La persona storica e insieme metastorica di Cristo rende autorevole la Rivelazione, che può pertanto e deve esser accettata dallo storico. Cristo — figura centrale dell'Antico Patto e del Nuovo — dà alla storia un senso. Il filo conduttore è la salvezza degli eletti. Se ogni storia è espressione dell'amore divino, in misura immotivatamente più o meno limitata, la *nostra* storia ha questo particolare carattere, di essere il cammino di quelli che il Padre ha scelto verso la meta della divinizzazione, del trasumanarsi, del diventare partecipi della divina natura, che è ciò che volgarmente indichiamo con il nome di Paradiso. L'indiazione è gratuita, dono di grazia, non meno di quanto d'altra parte lo sia il vedere, il mangiare, l'esistere e, per le sue implicazioni positive, perfino lo stesso soffrire le pene infernali per chi altro diritto non può accampare che quello di rimanere un puro nulla, un radicale non essere, la privazione del pur menomo aspetto positivo. Tutto è grazia, per chi niente ha da rivendicare.

La storia è il teatro del diffondersi e manifestarsi della grazia divina. Ogni minimo essere, ogni minimo fatto porta impresso il sigillo dell'amore. Inegualmente e senza riguardo al meri-

to — precisamente perché il merito non esiste —, viene elargita la grazia. La disuguaglianza è l'aspetto che risalta, non appena si imprende a considerare la realtà. Dico disuguaglianza, non ingiustizia, proprio perché questo secondo termine implica la violazione di un diritto, che, nel nostro caso, è nullo. Disuguaglianza dunque nell'elargizione della grazia, nella distribuzione di favori immeritati. Una terra prospera felice, un'altra è squassata da terremoti. Un fiore si schiude e respira le aure vitali ed espande profumo, mentre d'un altro lo stesso seme si secca. Un cane randagio vive di stenti, ma il barboncino della pietosa vecchietta mena vita principesca. Due innocenti gemelli racchiude il seno di una donna: Dio sceglie l'uno, l'altro lo rifiuta. Di fronte a questo contrastante trattamento l'ira dell'uomo accusa Dio di ingiustizia. E infatti — se giustizia è *dare uni cuique suum* — Dio è ingiusto, perché dà l'esistenza a chi a nulla ha diritto. La sua ingiustizia non priva del dovuto, ma sovrabbonda oltre il merito. Se consideriamo le cose con l'occhio eterno, non c'è alcun male nel mondo. Male è il non essere, il nulla, il semplicemente negativo. In quanto chiama le cose all'esistenza, Dio le crea già buone, e, quale che sia il loro processo di sviluppo, quale che sia il grado della loro perfezione, esse restano sempre sostanzialmente buone, in quanto reale espressione dell'amore divino. Il concetto di male — insignificante per Dio — è invece relativo alla creatura. Il concetto fondamentale di male è quello di limitazione nella perfezione. Male metafisico, male morale, male fisico sono concetti negativi, termini che indicano una mancanza. Ma il giuoco del linguaggio non deve ingannare a tal punto da impedirci di intendere che in tanto si può parlare di negatività della limitazione in quanto c'è un positivo che si limita.

L'atto con il quale volgo la mia volontà ai beni sensibili a discapito degli spirituali è di per sé positivo, espressione di una potenza. Il male risiede invece nel fatto che attraverso questa scelta si interrompe il mio processo di purificazione, si spezza il mio slancio, la mia ascesa. Il male è nell'interruzione o nel ritardo del processo di accostamento a Dio. Il male morale è dunque un negativo. La negatività del male fisico sta evidentemente anch'essa nella mancanza d'una debita perfezione: della vista nel cieco, del correre nello zoppo. Il dolore è di per sé positivo, segno di sensibilità. Esso tuttavia *indica* la mancanza di un bene. Non è dunque un male, ma indizio d'un male. Il male fisico è —

non meno del morale — espressione contingente del male metafisico, cioè della stessa limitazione della creatura. Il male è evidentemente connesso con la creatura che, per definizione, non può essere illimitata, infinita. Ogni creatura, in quanto è, è buona. Il bene è nella partecipazione limitata dell'essere illimitato. Il male è la mancata partecipazione, il limite, il *non*. Per ciò che è, per il grado di perfezione che ha, ogni essere è, in varia misura, buono. Il male è solo un negativo, il margine di non essere, di imperfezione che contorna il reale. Il bene è pertanto il reale, il male l'irreale. L'assolutamente male è il nulla, ciò che è privo della pur minima perfezione. Al nulla — l'imperfettissimo — si oppone Dio — il sommamente perfetto.

L'analisi svolta nelle pagine precedenti ci ha confermati nella certezza che la realtà dipende, fin nelle più intime pieghe, da Dio. L'uomo non è fabbro di sé e della sua fortuna che subordinatamente. Le grandi ondate della storia si compongono del movimento di goccioline ignare del lido a cui tendono. Gli angusti obbiettivi delle masse si intende che facilmente siano superati da un corso assai più vasto. Ma lo stesso sguardo dei personaggi della storia mondiale, può ben a ragione esser detto miope se comparato con la totalità dello sviluppo. Il movimento da costoro impresso non è, da solo, determinante. Mai un *eroe* ha modificato la direzione della storia, senza esser accompagnato da mille eventi e mille coagenti.

Ma se né i grandi né i piccoli uomini possono considerarsi autonomi artefici della storia, questa, d'altro canto, è intessuta di azioni umane. A cambiare la storia sono le gesta dei piccoli e dei grandi individui. L'uomo non è un burattino. Per quanto le sue azioni siano totalmente determinate, si tratta pur sempre di azioni fatte con compiacimento, di azioni in cui egli si ritrova totalmente e che sente come *sue*, perché portano il suo inconfondibile sigillo personale. In conseguenza di ciò la storia si può veramente conoscere, perché è azione dell'uomo, materia delle passioni, dei sentimenti, dei difetti umani; umani, anche se pienamente determinati.

La storia — *questa* storia — non è necessaria. Le cose sarebbero potute andare indifferentemente in altro modo. Tutto ciò che c'è di finito avrebbe potuto anche esser sostituito da altro. Eppure, nonostante la gratuità e la contingenza metafisica del processo storico, c'è anche in esso più d'un elemento positivo.

Se anche la progenie degli uomini fosse stata in maggior misura vessata da terremoti, pestilenze, carestie; se anche la terra si fosse rivelata ancor più matrigna; se anche tutta l'umanità non fosse pervenuta che a un barlume di Dio e tutta intera si fosse perduta; pure, ne sarebbe valsa la pena, perché il non esistere eccede ogni sventura, e sempre — quale che ne sia la misura — la *voluntas in aliud* di Dio — amore — tende a un *bonum extra se*. Inoltre la storia — nata contingentemente — si manifesta e svolge però secondo le scelte motivate degli uomini, onde essa è, sotto questo riguardo, un insieme di atti non assurdi, ma razionali, necessariamente determinati, con collegamenti rilevabili.

Nella sua totalità e, ancora più, nei suoi particolari la storia poteva ben essere diversamente. Solo per un arbitrario decreto noi e le nostre opere abbiamo varcato la buia regione del nulla. Che io esista è un bene. Bene sarebbe anche se fossi nato storpio o demente, o mi ottenebrasse la più barbarica ignoranza. In ciascuno di questi casi dovremmo ancora parlare di amore divino, perché il mio esistere sarebbe in ogni caso preferibile al vacuo non essere. Io, il mio mondo, la storia siamo figli d'una volontà contingente e libera che ci ha voluti solo perché ci ha voluti. Questa concezione generale è però lontana dal negare la validità della ricerca storica. E' un'esigenza prettamente umana — dell'uomo assetato di sapere e alla continua ricerca del suo vero essere — quella di conoscere «come in realtà sono andate le cose». La ricerca è possibile, perché la storia è costruita dalle passioni, dai gusti, dai pregiudizi degli uomini; fatta dagli uomini secondo la lungimiranza o la cecità delle loro vedute. La storia è opera di Dio, perché l'ha voluta e determinata, così come all'arbitrio suo è piaciuto, fin nei minimi particolari. Ma essa è, a un diverso livello, opera dell'uomo, perché solo attraverso l'uomo si svolge. Se Dio è veramente il regista della storia, allora è vano rappresentarcelo mentre interviene a salvare l'uomo recalcitrante. La storia non è — metafisicamente — l'agone tra un Dio che vuol salvare e l'uomo che vuole perdersi, ma il campo dell'amore di Dio, della sua arbitraria munificenza. Essa è, in fondo, un *dato*, qualcosa di compiutamente posto da Dio, come il sistema solare e la galassia. Dato è il corpo, dato l'ambiente in cui viviamo, dati le esperienze e la legge di sviluppo interiore. Dato è — virtualmente — il processo, anche se ancora in via di realizzazione. Non soltanto a Dio è dall'eternità noto il destino d'ogni anima, ma

questo destino è da lui voluto e realizzato. Momento per momento, avviene solo ciò che Dio vuole. Si compiano le più sublimi azioni o i più atroci misfatti, è in ogni caso la bontà di Dio che elargisce la perfezione nella misura che arbitrariamente ritiene opportuna. S. Francesco bacia un lebbroso; Hitler stermina gli Ebrei — è sempre la volontà di Dio che si realizza, il suo amore che in varia misura immotivatamente si esprime.

La storia, pertanto, dai fatti più grandiosi a quelli apparentemente più insignificanti, è libera manifestazione di Dio. Ciò che è accaduto era voluto da Dio, ciò che accadrà sarà ugualmente da Dio voluto. Alluvioni, terremoti, guerre, omicidi, infermità, vizi, e, al contrario, arie salubri, torrenti limpidi, prati in fiore, eroismi, altruismi vanno accolti come dati di fatto e perciò stesso espressione della divina volontà. Che oggi me ne stia mollemente disteso sull'erba di un prato ad osservare la vita d'un formicaio o che mi rivoltoli su un letto d'ospedale in preda alla sofferenza, ogni cosa è voluta da Dio e, come dato, deve essere accettata. Che io stamani abbia commesso un'opera pessima o compiuto una buona azione, ciò doveva avvenire perché di Dio era volontà. L'accaduto doveva accadere, il futuro sarà così com'è prescritto. Questi i due infrangibili bracci della morsa inesorabile della necessità, tra i quali ogni pretesa dell'Umanesimo viene stritolata. Ma di fronte alla necessità il compito dell'uomo è solo quello di abbassare il capo e accettare il corso, quale che sia, del destino imminente? Non ci si accuserà allora di togliere all'uomo ogni iniziativa e di ridurre a un puro processo meccanico la sua vita? Non sarebbe, il nostro, il più rigido e inaccettabile antiumanesimo mai escogitato?

Quanto a Dio, la questione sta nei termini già esposti. Ma come tralasciare, in simile questione, il punto di vista dell'uomo? Ora importa indagare come concretamente si attua in noi la necessità. Se tutto avviene necessariamente, che senso ha continuare a parlare di premio e di castigo, e, previamente, di responsabilità? Se tutto è stato in precedenza deciso, cos'altro può rimanerci se non la disperazione? A che vale lo sforzo così tenacemente da alcuni durato per vincere se stessi, per convincere gli altri della rettitudine di un ideale? Solo il rapportarsi della necessità alla coscienza può render ragione della concreta esperienza umana.

La determinazione divina nell'uomo passa attraverso il fil-

tro — esso pure *dato*, non si dimentichi — dei *suoi* gusti, dei *suoi* desideri, della *sua* compiacenza, del *suo* sentir proprie le azioni, per la qual cosa esse sono definitivamente personali. Stranamente — ma non per questo meno inesorabilmente — la volontà di Dio e la convenienza (pratica e momentanea) dell'uomo coincidono, una volta che Dio per manifestare il suo volere sceglie appunto i nostri gusti, la nostra natura, le nostre fisime e ubbie, le nostre passioni, che egli ha ingenerato o mediatamente modificato. Ora l'uomo è un vivo e cosciente strumento divino, non solo quando raggiunge i vertici della bontà, ma anche nelle opere tenebrose. In ogni caso l'uomo rappresenta la parte affidatagli e recita le battute che di volta in volta gli vengono suggerite ora dalla ragione, ora dalla passione, ora dall'amore, ora dall'odio, sempre da Dio.

Ammiriamo l'uomo che si espone, la barca che esce dal porto ad affrontare l'incertezza della procella. Il coraggio di penetrare — pur detati di corta vista — nella nebbia dell'incerto ci riempie di stupore. Lodiamo ed esaltiamo giustamente l'uomo attivo che affronta il nemico invisibile, la minaccia incombente. Uomo diciamo chi con animo fermo va incontro all'ignoto e sfida la sorte. E' l'esaltante contrasto tra fortuna e virtù. Eppure tanto nell'una quanto nell'altra agisce la medesima necessità, e l'unica differenza è che la seconda è dato noto — attraverso la coscienza —, dato ignoto la prima.

La lotta dell'*eroe* assume toni epici; la sfida al destino tende naturalmente a trasformarsi in sfida allo strapotere di Dio che ci avvolge di miseria e di tenebra per meglio tenerci sottomessi. Dal *Prometeo incatenato* eschiliano allo *Zorbâs* di Kazantzakis, attraverso un nugolo di opere particolarmente numerose nel periodo romantico, si esprime la ribellione — magnanima alle viste miopi — dell'uomo contro la tirannide divina. Vana ribellione, perché ormai sappiamo che tutto viene da quella mano onnipotente. La stessa bestemmia è da lui voluta e mediatamente realizzata, sí da perdere, proprio per questo, quell'autonomia che sembrava possedere e che talora almeno poteva guadagnare la nostra ammirazione. La lotta di Prometeo, così suggestiva per l'uomo d'ogni tempo, è un mito originato da una visione antropomorfa di Dio: il potere del padrone sul servo è solo esteriore, e lascia pertanto libero il foro interno in cui la rivolta può esplodere. Ma il dio contro cui Prometeo lotta è troppo limita-

to per essere onnipotente. Può sí tutto sul corpo dell'eroe e lo affligge e lo vessa, ma non può piegare alle sue voglie l'animo intrepido. La ribellione, invece, di tanti che si sono empicamente levati contro il nostro Dio, se in un primo momento riempie di meraviglia, non fa poi che destare pietà. Ciechi, non s'avvedono che possono dire quelle parole, nutrire quei pensieri per essi stessi rovinosi, solo perché Dio vuole che sia così. Il suo potere non si estende solo sugli accidenti esterni, sulle malattie e debolezze del corpo, sugli eventi comuni o straordinari, cataclismi, carestie, pestilenze, impazzimenti, ma penetra nel cuore stesso dell'uomo, nella sua mente, nella sua rivolta, nella sua bestemmia. Da un corpo che ha così strutturato, da un'educazione che ha voluto deviante, da una mente che ha reso distorta, Dio trae con necessaria determinazione la bestemmia contro di sé, che costerà al profanatore la vita nell'infelicità eterna. Il mito di Prometeo è crollato. Bestemmiatore e ribelle in ribellione e bestemmia vedranno ormai non l'ultimo rifugio della libertà, ma l'estremo sussulto della miseria.

L'errore opposto al titanismo romantico e non meno di questo derivante da un esiziale pregiudizio è l'abbandono al fatalismo: non agire, perché tanto è ormai tutto deciso. Invano l'ozio viene opposto a Dio come strumento di resistenza passiva, sfida alla sua potenza. L'occhio miope dell'uomo non vede che ciò che egli ritiene resistenza passiva è in realtà collaborazione attiva alla realizzazione del piano divino, perché evidentemente io in tal caso non farei altro che svolgere il ruolo — sia pure di comparsa muta — da Dio *ab aeterno* assegnatomi. Comunque la cosa si rivolga, sia che ci si scalmani dalla mattina alla sera e per giunta di notte, sia invece che si giaccia come paralitici nell'ozio e nell'inerzia più riprovevoli, in ogni caso bisogna pur convenire che altro non si fa se non ciò che da sempre è stato deciso che facessimo: né con l'azione né con l'ozio si sfugge al destino superno.

Ciò posto, si tratta di vedere perché l'agire in un certo modo è preferibile all'ozio o all'azione cattiva. A dire il vero, se tutto è deciso e voluto e attuato da Dio, sembra che per la morale non ci sia più posto. Al contrario, chi urta in questo scoglio mostra di non aver compreso appieno la nostra esposizione. Tanto la salvezza quanto la rovina dell'uomo, non si attuano in modo in-

conscio, ma sempre attraverso il tramite della convinzione personale.

Ora, la coscienza morale e, subordinatamente, la legislazione positiva religiosa sono i criteri oggettivi per misurare il nostro stato spirituale. Come già si è visto, la molla che spinge l'uomo è la tendenza al meglio, la ricerca della propria maggior perfezione. Dio realizza la salvezza e la perdizione dell'uomo attraverso il suo seguire — con convinzione determinata — il vero o il falso bene. Indubbiamente viviamo nell'incertezza della nostra sorte futura, ignoriamo l'esito della vita e i rivolgimenti che un fatto imprevisto vi potrà causare. La rotta, che con tanta costanza abbiamo finora mantenuto, domani potrà mutare. Questa nostra vita è continuamente posta nell'incertezza e, pertanto, nel rischio. Il pericolo incombente è così enorme da angosciare. Dalla nebbia che circonda il nostro destino e che ci fa vivere nell'apprensione e nella tristezza c'è una luce che può liberarci e infonderci almeno una fondata speranza. Ed è che la salvezza e la perdizione non ci piombano addosso, improvvise come valanghe, per travolgerci, non ci aggrediscono ed assaltano come dall'esterno, ma filtrano attraverso la nostra coscienza e, conseguentemente, attraverso le nostre opere. La voce della coscienza e le norme morali obbiettive, pur non potendo darci la certezza del futuro e quindi togliere del tutto l'angoscia legata alla nostra vita, ci danno almeno la certezza del presente, ci dicono qual è — adesso — lo stato del nostro spirito, ed indicano nello stesso tempo la via della salvezza. Esse si dimostrano così criteri oggettivamente validi per controllare il progressivo attuarsi del nostro destino. Chi volontariamente trasgredisce i dettami della legge morale, chi sente il rimorso della coscienza, sa di essere, in quel momento, perduto. Ma la dolorosa coscienza della contravvenzione alla norma oggettiva, come dà la certezza dell'attuale perdizione, può però anche diventare la molla che spinga alla ripresa del cammino della salvezza. Privi di questa regola oggettiva, brancoleremmo nel buio, saremmo preda d'un cieco volere. Il destino, invece, non è qualcosa di esterno che su noi rovini. Nasce dentro di noi, nei nostri gusti, nelle nostre abitudini, nei nostri desideri, vive con noi, si identifica con la nostra stessa esistenza; è, momento per momento, riscontrabile con la norma oggettiva. Da ciò, nonostante il determinismo che non abbiamo nessuna intenzione di abbandonare, nasce la responsa-

bilità dell'uomo che sceglie secondo il suo gusto e con compiacenza e quindi, identificandosi con la propria scelta, sa di dover pagare le conseguenze buone o cattive che ne derivano. Chi si abbandona alla passione lo fa volentieri, con tutto se stesso, non perché sia travolto da una forza esterna: sa quindi di andare incontro alla pena oggettivamente collegata con la sua compiacenza del male. Anzi l'accecamento passionale è così profondo che la pena gli sembra un nulla di fronte al piacere momentaneo. Nonostante il determinismo, il peccatore sa di non poter accusare altri che se stesso, cioè la sua struttura fisica, il suo carattere, i suoi gusti, la sua esperienza consolidata, i suoi desideri, la sua volontà.

Risulta da ciò in maniera chiara che il per sé retto *si debes, potes* kantiano non è affatto necessariamente da collegarsi con la libertà, ritenendo la sua valida anche nel determinismo. Vero è che avverrà solo ciò che Dio avrà voluto che avvenga e si salverà solo colui che Dio avrà voluto che si salvi. Ma non si dimentichi che, se all'uomo la previsione del suo esito finale è preclusa, è in lui viva la coscienza di una legge morale oggettiva e della propria capacità di seguirla (48). All'uomo incerto del suo desti-

48) «Uno gli disse: Maestro, sono pochi quelli che si salveranno? Ed egli rispose: Sforzatevi di entrare per la porta stretta» (Luc., XIII, 23-24).

Questo passo mi sembra la più chiara attestazione scritturale dell'esistenza dei due piani: *metafisico* («Sono pochi quelli che si salveranno?») ed *esistenziale* («Sforzatevi di entrare per la porta stretta»). L'uomo incerto ignora la sua sorte finale. Il suo interrogativo resta senza risposta. Ma Cristo, distogliendolo da simili vane curiosità, gli indica quella che sul piano esistenziale è l'unica via di salvezza. Io non conosco — metafisicamente, a priori — la *quantità* della grazia concessami e quindi la sua sufficienza. Ciò che so è che questa si mostra nel mio agire secondo la norma. Ora, se veramente desidero la salvezza, so — esistenzialmente — non solo di potermi salvare, ma anche di aver ricevuto (nella coscienza che ho della preferibilità della salvezza rispetto all'eterno tormento della perdizione) la grazia sufficiente a salvarmi. Chi si perde, avendo una visione del tutto distorta dei valori e mancando di qualsiasi interesse per le prospettive ultraterrene, non se ne pone nemmeno la questione, dimostrando con l'incuria l'insufficienza della grazia. Ma chi ha la grazia di porsi seriamente, con tutto il suo essere, di fronte al problema, ha con ciò stesso la certezza della sufficienza.

La risposta esistenziale di Cristo alla domanda metafisica è diretta-

no finale non manca la certezza di avere nelle proprie mani i mezzi per non perdersi, se è vero che la salvezza è solo il volere con tutte le forze la salvezza, l'aderire cioè al bene oggettivo, alla vera perfezione. Volere la salvezza è l'estrema espressione d'una conversione già avvenuta, in quanto gusti, passioni, desideri, sono già mutati e cospirano verso il bene. Volere la salvezza è già essere salvi, perchè chi veramente la brama sa di avere a disposizione i mezzi oggettivi per realizzarla. Nell'attuale condizione di incertezza dell'esito finale, a nessuno si sbarrano la via. Nessuno può trincerarsi dietro la scusa di non avere la grazia di salvarsi, pur desiderandola. Volere la salvezza è salvarsi. Così come all'Innominato manzoniano è subito aperta la via della giustizia non appena, confusamente, vi si volge. E' assurdo immaginarsi un tale che, nonostante i suoi sforzi, sia respinto da Dio. Non ci sono naufraghi che lottino nuotando verso il lido della salvezza e dai flutti ne siano risospinti. L'uomo incerto non può levare il suo dito accusatore contro Dio per imputargli la ripulsa. Chi si pone il problema della salvezza, chi nell'angoscia del dubbio sull'esito della vita si getta con tutta la sua anima verso il bene e brama di salvarsi, questi è già salvo.

Allora appare chiaro quanto ingiustificato e autolesionistico

mente rivolta a ciascuna persona, e mentre per alcuni suona vana, per altri (anche nei suoi riecheggiamenti, come — umilmente — in queste pagine) è diretto tramite della grazia, in quanto modifica lo *status recipientis*, infondendogli o confermandogli la convinzione della preferibilità dell'entrata per la porta stretta. Chi rimane freddo all'udire quelle parole e di fatto rifiuta di portare la sua croce, dimostra chiaramente in quell'istante l'insufficienza della grazia largitagli, di cui, a dire il vero, nemmeno lontanamente si cura.

Chi seriamente si pone il problema della salvezza necessariamente deve chiedere a Dio la grazia di seguire la norma. Segno infallibile della sufficienza è l'invariabile risposta divina: «Ti basta la mia grazia» (2 Cor., XII, 9). Per altro, della grazia è frutto la stessa fervida preghiera.

Cattolici e Protestanti hanno unilateralmente insistito sull'aspetto esistenziale o su quello metafisico, senza avvertirne la complementarietà.

Il *si debes, potes* va interpretato nel senso che ogni uomo normale è capace di compiere ciascuna azione comandata, purché ne sia convinto, purché cioè lo voglia con tutto il suo essere.

L'uomo non è libero, ma convincibile.

sia l'atteggiamento proposto dalla *ignava ratio*: non sforzarsi né lottare, perché, tanto, di noi senz'altro avverrà ciò che è stato *ab aeterno* deciso, e sprofondata nell'inerzia. Assumere questo atteggiamento significa solo passare dal dubbio della salvezza alla certezza della perdizione. Perché proprio attraverso l'ignavia — vizio capitale — la vocazione al castigo eterno si realizza. Se volere la salvezza è salvarsi, abbandonarsi all'ignavia e al fatalismo è sicuramente perdersi.

Coscienza e opere sono, momento per momento, i segni del destino, esprimendo la nostra posizione istantanea rispetto alla salvezza. Il futuro è pur sempre avvolto nella caligine, la certezza non è che del presente. Chi oggi sta, forse cadrà domani. La vigilanza, così spesso richiamata nei detti del Signore, dev'essere una caratteristica del cristiano: «Vigilate e pregate, perché non sapete né il giorno né l'ora» (49). L'angoscia è del futuro, dell'imprevedibile tentazione del domani, che forse abatterà l'opera con tanto sforzo elevata. Ma l'attesa del domani può essere sottratta all'angoscia con la vigilanza d'ogni istante, con la commisurazione continua e scupolosa del proprio agire con la coscienza e con la legge di Cristo: «Frontiera mi è stato ogni momento». La salvezza è nelle nostre mani. Ritenere inefficace la volontà di salvezza, reputare chiuse per sé le porte del cielo, è l'errore più grave, se la catena di riflessioni fin qui prodotta ci ha dimostrato che alla salvezza la stessa volontà di salvezza è sufficiente, poiché, salva la suprema determinazione divina, per l'uomo incerto la volontà di salvezza è appunto il mezzo con cui la gratuita azione salvifica si attua nel suo cuore. Voler essere salvi è la certezza della vocazione alla gloria. Quali che siano le colpe da cui l'anima è deturpata e quale che sia il modo in cui la volontà di salvezza si origina nell'animo (un'ispirazione improvvisa, la lettura d'un libro, la parola d'un amico, un avvenimento), questa è la volontà che di fatto ci salva.

La volontà di salvezza, che è segno ed espressione della grazia, è soprattutto fiducia. La velleità di chi dispera e disperando si perde — onde tale velleità deve considerarsi segno di perdizione — è ribellione a Dio, scontentezza che segue alla ribellione, consapevolezza della lontananza da Dio, incapacità di abban-

49) Matth., XXV, 13; XXVI, 41.

donarsi nelle sue mani, coscienza del peccato che rimane allo stato di tormento. Chi, invece di uscirne, disperando di sé e abbandonandosi a Dio, dispera di Dio e si abbandona a se stesso, si ingolfa sempre più nell'abisso della colpa. Poiché la salvezza — al pari di ogni altra cosa — è da Dio, la via della salvezza è la fiducia, l'abbandono. Mirabilmente nella lingua latina le parole fondamentali denotanti l'atteggiamento del credente verso Dio sono fiducia (*fides*) e abbandono (*credere*). La fede è il contrario della disperazione.

Per salvezza intendiamo la massima perfezione dell'uomo, che identifichiamo con il diventare «partecipi della natura divina» (50). Del resto, indipendentemente dal testo sacro, i principi che sostengono questa teoria ci portano ad ammettere che il perfezionamento dell'imperfetto perfettibile consiste nel massimo adeguamento possibile al Perfettissimo. Ora, seguendo un *philosophoumenon* dei Padri Greci, che quadra perfettamente con la nostra teoria, l'essenza divina infinita è impartecipabile, mentre la nostra partecipazione o relativa adeguazione deve limitarsi al modo in cui Dio finitamente ed arbitrariamente al di fuori della sua essenza si manifesta (le così dette *energie divine*). Se la salvezza è divinizzazione, questa altro non è che adesione dell'intelletto e della volontà alla manifestazione divina *ad extra*, alla volizione creatrice di Dio, al mondo e alla storia. Nei termini della nostra ricerca, la divinizzazione è adesione totale della conoscenza e della volontà all'amore di Dio, comprensione e accettazione di questo amore. Indiarsi è assumere riguardo a sé e al mondo il punto di vista dell'arbitraria e libera volontà divina. Se non si può essere ciò che Dio è, si può però volere ciò che Dio vuole. L'assunzione della volontà divina produce l'adeguazione o reale assimilazione a Dio. Del resto anche in quello che viene comunemente detto amore (ed è brama e desiderio) l'assimilazione non avviene che dal punto di vista del conoscere e del volere. Se nell'impeto della brama amorosa i due individui si mostrano renitenti all'unione e se ciò che tu vorresti uno è in realtà sempre diviso, una via è però aperta all'unione, ed è la via del volere e, ancor prima, del pensare. Se i corpi restano due e le esperienze, contro ogni sforzo, permangono diverse per le diverse

50) 2 Petri, I, 4.

posizioni spaziali e temporali e per la costituzionale diversità di ciascun *recipiens*, all'adeguazione del pensiero e della volontà è lasciato libero campo e lì la furia amatoria può trovare spazio per il suo tentativo infinito. Due corpi e un'anima sola; due nature diverse, due individuazioni differenti nella struttura, nella posizione, nella recezione dei dati esterni; ma un unico sentire, un *consentimento* sempre più affinato e coincidente, quasi senza margini di ineguaglianza. Nel *sentire* latino racchiudiamo come in parola particolarmente pregnante il complesso tanto dell'attività cogitativa quanto della volontaria, che dagli antichi erano viste, non a torto, connesse. *Consentire, idem sentire*: questi i termini denotanti l'assimilazione e, nel nostro caso, l'estasi e il perfezionamento di ciascun amante. Nel volere ciò che Dio vuole, nel *consentire* con Dio, è il culmine della nostra perfezione, e qui l'umano desiderio raggiunge il suo vertice. Nemmeno in questo caso tuttavia è lecito parlare di amore, in quanto il *consentimento* è voluto solo apparentemente in maniera disinteressata, se è vero che sempre comporta il massimo perfezionamento dell'uomo, consistente appunto nell'assimilarsi, per quanto riesce possibile, a Dio.

L'indiazione è nell'accettazione totale e serena della storia, del passato come d'un necessario, del futuro come d'un fluido — per noi — in via di solidificazione. L'uomo incerto può agire senza dubbio sul presente, sempre secondo il criterio del meglio, in base alle parvenze che di volta in volta dominano il *sentire*. Tanto per il passato già solidificato quanto per il futuro, la storia è opera dell'uomo, opera tuttavia svolgentesi secondo necessità. La stessa necessità, che ha già determinato minutamente gli eventi del passato, determinerà anche gli eventi futuri ancora ignoti. Nel vedere le cose rette da questa necessità è la nostra indiazione, nel considerare le vicende *sub specie aeternitatis*, profluenti dall'arbitrio divino, realizzate attraverso le visioni e i miraggi della nostra mente, del nostro *sentire*. Conoscenza e volontà, teoria e azione si identificano in questa concezione del *sentire*, che è conoscere totalmente e volere totalmente. Vedere le cose *sub specie aeternitatis* è aderire alla relativa conoscenza che è pertanto vitale e piena di sentimento. Conoscenza concreta, conoscenza che impegna tutto l'uomo. Le lunghe disanime già condotte intorno alla dinamica del volere ci dispensano da aggiunte: il preferibile è ciò che da tutto l'uomo è conosciuto come tale, non so-

lo dalla fredda ragione. La conoscenza della necessità è insieme adesione alla storia e, sorgivamente, all'arbitrio superno.

«E 'n la sua volontade è nostra pace», cantano i beati del Paradiso (51), quelli che concretamente conoscono, con abbagliante evidenza, la preferibilità dell'adesione alla volontà divina. Tale adesione comporta l'accettazione gioiosa — come, proporzionalmente, nell'amore umano — di tutti i mali. Conseguenza naturale è che venga superato il punto di vista personale e, in certa misura, ci si disindividualizzi e universalizzi, considerando le cose dal punto di vista di Dio. Il proprio destino, i mali, le vicende meno gradevoli alle quali il vivere ci sottopone, saranno sentiti, consentiti (con la volontà divina) e acconsentiti, ormai senza l'urgere della passionalità individuale. Il cuore si apre ad accogliere il dolore del mondo, ma non per imprecare sotto quel peso immane, bensì per sostenerlo con serenità, accettarlo con gioia e, finalmente, volerlo con entusiasmo. Se nella fucina dell'uomo il futuro è ferro incandescente che può essere variamente foggato — sempre in base al criterio del preferibile —, il passato è metallo rigido e immutabile. L'evento è divino. Come accetto la mia natura, i miei gusti di ieri, i miei sbagli, perché sono un momento della mia vita, fanno parte di me, così accetto il passato del mondo con tutti i suoi errori, perché costituisce la realtà degli uomini e del loro mondo. L'evento, divino e arbitrario, non ha bisogno di giustificazioni. La danza di un uomo sulle macerie della sua dimora rasa al suolo dall'uragano è quanto di più alto la moralità e il vero Umanesimo possano vagheggiare.

Lodare Dio per la casa distrutta non toglie che lo si lodi anche per la casa rimasta indenne o che, dovendosene costruire una nuova, la si fondi il più solidamente possibile. Ma quando — secondo il naturale e giustificato desiderio dell'autoconservazione — la si sia fondata saldissimamente, già in anticipo va accettata l'eventualità tanto della sua distruzione quanto della sua stabilità. Recriminare contro il passato è da stolti, come sa chi tutto contempla *sub specie aeternitatis*; da saggi, accettarlo. Nella nebbia del futuro avanziamo con limitata visuale, e Dio è da lodare tanto quando evitiamo i pericoli quanto allorché ci schian-

51) Dante, *Paradiso*, III, 85.

tiamo sulla montagna. L'accettazione delle eventualità negative a mano a mano solidificatesi nel passato è il principio della perfezione, il suo limite inferiore. Mentre chi si trova in questo grado accetta sí gli eventi negativi passati ma cerca di sfuggire ai futuri e si destreggia perché non accadano, altri — pochi — superano quest'ultima catena dell'individualità e non solo abbracciano il male fisico passato — diventato innegabile — ma vanno con gioia incontro ai mali futuri, nell'avversità scorgendo l'occasione bramata di perfezionare l'universalizzazione e l'assimilazione di sé a Dio. «O soffrire o morire» — è il grido d'una santa che sintetizza questa eroica disposizione. Ciò a cui tutti siamo chiamati è l'accettare il bene e il male passati e l'eventualità tanto dei beni quanto dei mali futuri: vincere, come Bikila, la maratona, ma essere insieme disposti ad accettare la paralisi che il domani forse ci riserva. Con animo intrepido avanziamo verso le possibilità del futuro, verso il compimento, quale che sia, del destino, poiché in questa calma e serena e gioiosa accettazione è l'apice del nostro perfezionamento che allora è veramente raggiunto, quando la limitazione imposta dall'individualità è superata nell'universalizzazione.

Sebbene sia da attuarsi attraverso la mia coscienza, volontà e compiacenza, la mia sorte finale è già decisa. Accanto alla vigilanza e alla accurata commisurazione del mio stato con la legge morale e religiosa, un'altra via è aperta per scampare all'angoscia e all'incertezza: dalla mano di Dio accettare fin da ora, con piena adesione, il mio destino, quale che sia: la salvezza come la dannazione (52). L'accettazione della eventuale propria dannazione si rivela però dialetticamente come certezza della salvezza. La salvezza non è infatti che la realizzazione e l'appagamento dei migliori e più elevati desideri umani. Come massima perfezione dell'uomo, essa è assimilazione, per quanto è possibile, al Perfettissimo, cioè alla sua volontà e al suo amore. Chi accetta dalla mano di Dio l'eventualità della propria dannazione non fa che assimilarsi a Dio, aderendo alla sua volontà; quindi perfeziona al massimo se stesso e si salva. Accettare, momento

52) Non sembri assurdo questo atteggiamento se s. Paolo arriva a offrire — in Rom., IX, 3 — la propria perdizione per la salvezza dei fratelli Ebrei.

per momento, da Dio l'eventualità della perdizione significa insieme negarla. Coincidere volontariamente con la volontà divina è avere, attraverso l'indiazione così realizzata, momento per momento, nella nebbia dell'incerto la sicurezza di salvarsi.

Ammettiamo senza reticenze la *gemina praedestinatio*, ma, calandola nella concreta situazione esistenziale dell'uomo incerto, la sottraiamo alle veramente inaccettabili conseguenze che altrimenti ne deriverebbero. Del resto, nonostante lo sbandieramento dell'opposta opinione, nella doppia predestinazione si ricade in ogni caso. La teologia cattolica, ha elaborato, nel tentativo di conciliare la libertà umana con l'assoluto dominio divino, quattro principali sistemi: il sistema della predeterminazione fisica, il sistema della predeterminazione morale, il sistema fondato sulla prescienza divina, il sistema fondato sulla trascendenza divina. Tralascio la discussione del primo e del secondo sistema, perché l'appunto che ad essi più comunemente si muove è di non garantire adeguatamente la libertà umana.

Nel sistema molinista attraverso la così detta *scientia media* Dio prevede se la volontà — libera — consentirà o no a una determinata grazia. In questo modo la grazia è efficace o sufficiente (cioè inefficace) a seconda del consenso o del dissenso della volontà. D'altra parte, Dio, dando la grazia, sa già se la volontà consentirà o dissenterà, e prevede con assoluta certezza la libera decisione che l'uomo prenderà, qualora sia posto in una determinata situazione e riceva una determinata grazia; allora decide di attuare un determinato ordine di provvidenza e vede con assoluta certezza se l'uomo corrisponderà o no alle grazie che in quell'ordine gli saranno conferite. Perciò la scelta dell'ordine in cui un uomo corrisponderà alla grazia è per costui maggior beneficio della scelta d'un altro ordine in cui egli stesso alla grazia non corrisponderebbe.

A che cosa mai serve questa parvenza di libertà, se poi è Dio a scegliere l'ordine in cui mi dannerò e non quello in cui mi salverei? Perché fingere un giuoco così ridicolo, questa caccia al topolino condotta da un gatto astuto e sornione? C'è forse differenza sostanziale tra spedire Tizio all'Inferno e scegliere l'ordine in cui ci si caccerà da solo, invece dell'ordine — ugualmente possibile — in cui si salverebbe? Il molinismo cade per altro nelle difficoltà di tutti i sistemi libertari, perché non è Dio a

determinare i futuribili, ma liberi e arbitrari capricci umani determinano la *scientia media*.

Con il quarto sistema — il più moderno — si proclama l'esigenza di tener saldi i due capi della catena (la libertà umana e la sua totale dipendenza da Dio), salvo poi a confessare candidamente — col comodo ricorso all'inconoscibilità dell'essere divino — che noi non possiamo comprendere come avvenga la cooperazione tra Dio e la creatura nella produzione del medesimo atto, poiché essa trascende ogni nostra esperienza. L'oscurità impenetrabile viene posta al punto giusto, certamente. Ma non ci si avvede che, invece di tenere i due capi d'un'unica catena, si tengono i capi di due diverse catene. Perché da quanto siamo venuti dicendo fin qui deve essere ormai chiaro che libertà umana e supremo dominio di Dio sono inconciliabili. Del resto l'inevitabilità della negazione del secondo termine da parte di codesti libertari è chiara non appena scendono a qualche spiegazione più precisa: «Nel suo istante eterno al quale tutti i momenti del tempo sono presenti, Dio, per fare e vedere con un solo sguardo tutta la storia umana, attende, se così si può dire, che ciascuno rifiuti o no i doni dell'influsso sovrano» (53).

Io mi chiedo che cosa resta del sovrano dominio di Dio, quando questi si trova davanti a una realtà che non ha determinato, ma che al contrario lo determina. Contro Maritain e tutti i nuovi Pelagiani, non ci stancheremo di ripetere che da nessuno accetteremo mai il concetto di un Dio che, per conoscere la storia e agire su di essa, debba dipendere dall'arbitraria volontà di Dani e Ndini. Ciò che i sostenitori di questo quarto sistema vogliono conciliare è in realtà inconciliabile e per far credere che si tratti di un'unica catena e non di due catene diverse non basta certo che sbuffino il fumo dell'incomprensibilità tra l'una e l'altra mano.

Un argomento dimostra in maniera incontrovertibile come tutti i sistemi libertari — e naturalmente anche i due qui esposti — sono alla fine costretti ad ammettere proprio quella *gemina praedestinatio* che pur vorrebbero ad ogni costo negare. I nostri teologi non si stancano di ammonire che chi è sorpreso dalla morte in stato di peccato grave va all'Inferno; essi stessi ammet-

53) J. Maritain, *Umanisme intégral*, Parigi, 1936, p. 86.

tono poi con franchezza che tutti gli uomini si trovano più o meno di frequente in disgrazia di Dio nel corso della loro esistenza; è d'altra parte chiaro a ciascuno che nella stragrande maggioranza dei casi il momento della morte non è deciso dall'uomo ma da Dio. Ebbene, si può pensare una doppia predestinazione più rigida? Perché Dio stronca fulmineamente la vita di Caio quand'egli è immerso nei bagordi, dimentico del vero bene, e non la stroncò invece quando era virtuoso? E, inversamente, perché a s. Agostino fu dato il tempo per la conversione e non s'irrigidì invece nel sonno, all'epoca in cui guazzava nel brago dei più turpi piaceri? E ancora, perché di due gemelli insieme battezzati a poche ore dalla nascita, l'uno si spegne subito e viene assunto alla gloria, l'altro invece vive per essere fulminato quando la sua anima si troverà macchiata di infami sozzure? Come fanno i nostri teologi a non trovare questa che amano chiamare, per salvar le apparenze, scelta imperscrutabile di Dio, più terribile ancora e ingiusta e crudele della nostra doppia predestinazione, essi che amano presentare un Dio tutto compassione, giustizia, dolcezza?

Io non vedo quale sostanziale differenza possa intercorrere tra il predestinare all'Inferno e il far morire un tale proprio nel momento in cui ha peccato mortalmente e non quando si trovava in stato di grazia. La libertà di cui i nuovi ed antichi Pelagiani dotano l'uomo non è che un orpello inetto a nascondere l'arbitrarietà scelta divina della nostra finale destinazione. E' un ben meschino privilegio quello della libertà, se è vero che l'ultimo sigillo — il definitivo — non siamo noi a porlo, ma ce lo troviamo posto, a sorpresa, forse nel momento in cui la nostra innegabile ricorrente debolezza è crollata. Di simili falsi brillanti la nostra dignità non ha bisogno. La doppia predestinazione bisogna avere il coraggio di ammetterla, per non ricadervi poi quasi di soppiatto. La giustizia di Dio non ne viene sminuita, perché anche in questo caso dà a ciascuno il suo, e più del suo. Il dannato stesso è in uno stato infinitamente superiore al non essere. Nella dannazione restano insoddisfatte le esigenze superiori, ma viene concesso l'appagamento dei più elementari e bestiali desideri che trattengono al livello dei bruti, con in più la coscienza d'un'eterna insoddisfazione. Anche in questo caso il male è soltanto mancanza.

Ed ora solo qualche cenno sul valore della preghiera. Spes-

so per il futuro o il passato ignoto chiediamo a Dio che le cose vadano o siano andate come noi desideriamo, e sembra dai fatti che Dio stesso si intenerisca e mandi le cose a seconda delle nostre richieste. Ora è chiaro che non c'è la minima possibilità che le nostre suppliche mutino l'eterno decreto divino. Tale possibilità, da molti ammessa, si basa sul falso presupposto che le nostre preghiere siano qualcosa che commuove Dio e non invece espressione della stessa volontà divina. Non nego che in seguito a frequenti preghiere Dio conceda quanto gli viene chiesto, ma bisogna subito aggiungere che *ab aeterno* Dio stesso ha voluto tali preghiere, già precollegandole con la grazia o il miracolo. Non sono quindi le nostre preghiere a mutare il decreto divino, ma è quest'ultimo che contiene collegati preghiere e miracoli. Avviene dunque anche in questo caso solo ciò che Dio ha preordinato che avvenga.

Vediamo ora il medesimo problema dal punto di vista dell'uomo incerto. Vale senz'altro la pena di pregare per una grazia, perché è possibile che nel decreto divino tale preghiera sia connessa con tale grazia. E' bene per noi supplicare Dio che conceda pioggia alla terra riarsa e ai suoi abitatori esausti, è bene che accanto al letto della persona amata si chieda la grazia della sua vita o che per noi stessi si implori in altre circostanze il superamento d'una difficoltà. E' bene per la umanità, per la nostra debolezza, per il nostro stato d'uomini di carne e di sangue. E' bene soprattutto quando si prega in favore degli altri. Dato che non conosciamo in precedenza la relazione fra la nostra preghiera e l'evento, è umano che si chiedano certe cose, ponendo così quanto è in nostro potere per la realizzazione del desiderio. Ma il rapporto tra supplica e grazia non è meccanico. Non credo che fossero tutti atei i morti d'inedia e che non chiedesse nessuno di loro umilmente a Dio la salvezza sua e degli altri. Nonostante l'ardore della preghiera questa volta nel decreto divino il collegamento con la grazia non c'era. Contro tutti gli sforzi umani, si compiva il destino.

Eppure, se si riflette un po' meglio sulla preghiera, la quale più che richiesta è colloquio con Dio, visione di Dio, allora si potrà comprendere come essa debba essere un vedere la storia in Dio, vedere in Dio ogni evento, desiderare ciò che egli vuole. E' allora evidente che la vera preghiera di ogni cristiano si risolve nella invocazione del *Pater* «Sia fatta la tua volontà». La gio-

iosa accettazione della volontà arbitraria di Dio — comporti la nostra morte o la nostra vita — è il culmine divino ed eroico della morale. All'uomo veramente innamorato di Dio basta chiedere l'avvento del Regno e la sua giustizia; che gli altri beni vengano o no, poco gli importa. Che sopraggiunga la morte o prosegua la vita, che il cataclisma si scateni o si storni, a lui importa solo, identificandosi con la divina volontà, indiarci. E se chiede per gli altri, sente con divina partecipazione il dolore altrui e vorrebbe soffrirlo egli solo e dimostrare a Dio che soltanto l'adesione alla sua volontà conta per lui, e non gli porta paura l'affrontare i mali della vita. L'accettazione del proprio destino attraverso l'universalizzazione o disindividualizzazione si trasforma in accettazione del destino di tutti gli uomini, di tutti gli animali, della natura vegetale e minerale: *amor fati*, accettazione totale, nella gioia e nel dolore, del mondo, della storia, della manifestazione divina. Per questo — giova ripeterlo — sebbene sia umano chiedere che le cose vadano bene, che il piede guarisca, che l'aereo non cada, è divinamente umano accettare con gioia ogni evento e ogni possibilità di evento e sempre e in ogni momento ripetere: «Sia fatta la tua volontà». Secondo il naturale desiderio che non contrasta con la morale, fare di tutto perché il piede guarisca e l'aereo non precipiti, ma accettare con gioia l'evento che nella sua inevitabilità rivela l'impronta del divino.

Del resto a una semplice analisi si dimostra l'inanità delle richieste particolari. Ciò che noi chiediamo o è in accordo con il decreto divino o è in disaccordo con esso. Nel primo caso basta chiedere che sia fatta la volontà divina, perché il collegamento tra richiesta e concessione della grazia abbia luogo. Nel secondo caso la nostra supplica è in aperto contrasto col «Fiat voluntas tua» della preghiera del Signore, e ci allontana dalla perfezione, oltre a non sortire l'effetto desiderato. Contro il Cristianesimo della debolezza e della pusillanimità, che dà a Dio per ricevere, che chiede solo la propria conservazione e il proprio bene, va sostenuto il Cristianesimo eroico dei santi, questi divini estremisti che, partecipando ai dolori e alle gioie dell'universo, trovano nell'adesione alla volontà di Dio la forza di comprendere il mondo nel loro petto, con panico furore. La richiesta dei beni è umana e corrispondente ai desideri da Dio ingenerati in noi come molle dell'agire. Ma nulla vi sarebbe di religioso se a questo momento della richiesta non seguisse l'altro — capitale —

dell'accettazione entusiastica della volontà di Dio, la trasposizione del nostro incerto bene nell'assoluto bene dell'evento a noi ignoto, voluto da Dio, che pur siamo disposti ad accettare. Esposta la nostra opinione su ciò che ci pare bene per noi, la nostra preghiera deve concludersi con l'amorosa adesione alla volontà di Dio, in cui è la certezza del nostro sommo bene: l'indiazione.

Tutto è grazia. Grazia — dono immeritato, partecipazione immeritata alla perfezione divina — è tutto ciò che l'uomo è o fa, in quanto ha di positivo. E' grazia l'esistere, il muoversi, il crescere, il respirare, il pensare. E' grazia vibrare il colpo su un collo innocente: grazia, perché implica una perfezione reale, quella di muoversi, di aver forza e destrezza, ecc., anche se l'appagamento di determinati desideri avviene in questo caso a danno di altri, più nobili desideri che albergano nell'essere umano. Il male è nella mancanza, nel desiderio insoddisfatto. Il reale — voluto e attuato da Dio — è sempre bene, sempre positivo. La stessa dannazione — supernamente decisa — altro non è che l'arresto della soddisfazione dei desideri superiori, a vantaggio degli inferiori. Il dannato soddisfa i suoi bisogni bestiali, e ciò che lo fa soffrire è solo la certezza dell'impossibile appagamento delle sue esigenze prettamente umane, tra le quali primeggia il desiderio dell'indiazione. Ciò che Dio vuole è sempre positivo, ma il finito si concepisce solo come partecipazione necessariamente limitata dell'Infinito, del Perfettissimo. Il male altro non è che questa limitazione o la sua manifestazione.

Entriamo ora nella particolare considerazione della salvezza e della grazia, in senso per noi ristretto, come dono immeritato che ci rende praticamente possibile l'indiazione. Al quesito se la grazia sia necessaria per evitare il peccato e conseguire la salvezza, rispondiamo fermamente: sí. Ciò è una diretta conseguenza della nostra precedente esposizione. D'altronde per noi non ha senso parlare di una natura umana necessariamente peccatrice senza il soccorso della grazia, proprio perché tutto è grazia. La differenza tra la così detta natura e la così detta grazia è solo la differenza tra due diverse elargizioni di grazia, la prima insufficiente alla salvezza, la seconda collegata con essa. Dire che la natura umana da sola non si salva significa solo che la grazia insufficiente è, di fatto, insufficiente. La grazia data ad Adamo nel Paradiso era di fatto insufficiente, anche se l'insufficienza si manifestava non nell'ottenebramento apportato dalle passioni

sensibili, ma nell'ignoranza sempre collegata alla superbia. Adamo peccò perché non ebbe da Dio la grazia di capire che mai sarebbe potuto divenire simile all'Infinito. Se lo avesse capito, non avrebbe desiderato l'impossibile. Peccò, come tutti pecciamo, nello stato di ignoranza del vero bene. Se da Dio avesse avuto la grazia di esser convinto, nella totalità del suo essere, del contrario, non avrebbe certamente peccato. Sostenere che Adamo prima della colpa avrebbe potuto raggiungere la salvezza con le sole forze naturali è non sapere cosa si dice, se le forze naturali altro non sono che la grazia insufficiente alla salvezza, come è dimostrato dal fatto che egli in realtà prevaricò. Il peccato è segno dell'insufficienza della grazia largita. Del resto bisogna ammettere che la libertà di arbitrio del nostro padre antico era ben strana, se dopo il peccato diminuì in tal modo, che la scelta del bene senza una grazia particolare risultava ormai non solo ardua ma impossibile. Abbiamo dimostrato che metafisicamente la libertà d'arbitrio non esiste. Sul piano esistenziale c'è invece la scelta fattuale del bene o del male. La diminuzione dell'arbitrio vuol dire soltanto che dopo il peccato d'Adamo l'umanità sente diversamente l'insufficienza della grazia: la sperimenta come sensualità, avarizia, ecc., in forme che ad Adamo erano sconosciute. L'insufficienza della grazia per i reprobì si manifesta come appagamento di desideri inferiori, la sua sufficienza per gli eletti come soddisfazione della brama di vedere Dio, nonostante le difficoltà della nuova situazione umana, onde essi provano sí la concupiscenza, ma la grazia di Dio è tanto potente da permetter loro di superare la carne e il sangue e attingere la salvezza nella perfetta adesione alla volontà divina. La fiacchezza del libero arbitrio per l'uomo caduto è l'impossibilità di volgersi al bene, senza la grazia sufficiente alla salvezza e che di fatto salvì. La natura umana debole non è che l'individuo dotato di grazie insufficienti alla salvezza. Dopo la colpa di Adamo, pertanto, il libero arbitrio dell'uomo non è diminuito, per il semplice motivo che non è mai esistito.

Da tutto il nostro discorso risulta con evidenza che la grazia è del tutto necessaria per prepararsi alla giustificazione. Con uguale evidenza si può dedurre che le grazie vengono inegualmente distribuite. Se ogni essere umano è senza dubbio dotato di una certa quantità di grazia, in generale, è altrettanto certo che la grazia della salvezza ad alcuni viene concessa, ad altri

no. Questo su un piano metafisico. Sul piano esistenziale, invece, sul piano dell'uomo incerto, che è quello che più interessa praticamente, bisogna parlare di universale distribuzione della grazia. L'uomo incerto non può dire che la grazia a lui concessa sia insufficiente. Nell'incertezza egli sa di avere i mezzi oggettivi di salvezza a disposizione: la coscienza, i Sacramenti, la Bibbia, ecc. A questo punto, nessuno può dirsi privato della grazia o escluso da quella che, al presente livello, è *universale* vocazione alla salvezza. Il fondamentale mezzo di salvezza a tutti indistintamente concesso è la voce della coscienza, valida per tutti i popoli e gli individui e che può portare alla salvezza anche chi non ha ricevuto la grazia supplementare di poter conoscere Cristo. Nessun uomo, nel nostro stato incerto, può accusare Dio di non chiamarlo alla salvezza, di esser sordo alla sua fervente supplica. La porta della salute è aperta a tutti quelli che veramente intendono entrarvi. E' assurdo che si desideri la salvezza, ci si lamenti di non averne la grazia e si stia quindi con le mani in mano ad aspettare che la grazia arrivi. Chi così fa ignora che la stessa volontà di salvezza è la prima e fondamentale grazia, ignora che grazia è già l'invito a porre determinate azioni interiori ed esteriori dalle quali si sa che la salvezza consegue. Chi attende nell'ignavia vuol solo provare attraverso la sua azione volontaria l'insufficienza della grazia largitagli. Chi brama salvarsi, invece di attendere, pone tutte le azioni dirette a tal fine, che sono in suo potere, perché sa che la grazia si manifesta nel suo agire, e nella corrispondenza alla legge oggettiva mostra la sua sufficienza.

Si perde solo chi Dio vuole che si perda. Ma costui si perde sempre e solo attraverso il suo cosciente e colpevole rifiuto di usare i mezzi di salvezza e in primo luogo di ascoltare la voce della coscienza. Tale rifiuto è colpevole perché compiaciuto, pro-manante dall'intera personalità dell'individuo in un dato momento, esprimente appieno il suo io. La responsabilità è l'aspetto esistenziale della necessità applicata alla coscienza dell'uomo. Giuda si è dannato, metafisicamente, perché Dio così ha voluto, ma si è dannato, sul piano esistenziale, perché ha voluto dannarsi, perché si è compiaciuto e ritrovato e compiutamente espresso nell'allontanamento da Dio. Giuda è colpevole, perché ha agito volontariamente e volentieri, seguendo gusti per noi spregevoli, contro la voce della coscienza che lo avvertiva dell'atrocità del crimine.

La libertà è stata escogitata solo per fondare la responsabilità morale e per liberare l'uomo dall'insopportabile angoscia d'un destino predeterminato. Ma noi abbiamo mostrato che l'una e l'altra cosa si possono felicemente raggiungere — e con più costrutto e coerenza —, proprio eliminando la stessa libertà, purché si abbia cura di non confondere indebitamente l'ambito della metafisica con quello esistenziale. Le condanne della Chiesa contro la negazione del libero arbitrio dipendono dall'esigenza di salvaguardare i due principi citati. Ma se questi vengono per altra via garantiti, le condanne stesse non hanno più ragione di essere, tanto più che i libertari si invischiano in mille penosissime difficoltà, fino a cadere nell'ammissione della stessa *gemina predestinatio*.

L'educazione religiosa fin dalla più tenera età, un'ispirazione improvvisa, la morte d'una persona cara, il discorso d'un amico, l'esempio d'un santo, una strage, un miracolo, la lettura d'un libro, l'ascolto della Scrittura: ecco alcuni dei mezzi — infiniti — coi quali Dio infonde nel cuore di un uomo il desiderio e la stessa grazia della salvezza.

L'eletto sa di essere strumento della grazia e persuasore, e, nell'incertezza della predestinazione di ciascuno, si adopera con ogni mezzo che Dio gli presta e suggerisce a diffondere il Regno, a salvare i fratelli, annunciando l'adesione al superno volere della Trinità Onnipotente, cui per ogni cosa gloria e onore si deve nei secoli.



INDICE

| | |
|-------------------------|--------|
| LA CONTESA | pag. 5 |
| LA NECESSITA' | » 37 |
| L'INCERTEZZA | » 73 |

*Stampato nel mese di maggio 1976
dalle Arti Grafiche Joniche
di Corigliano Calabro (Cs)*