

umane, del dogma e della teologia. In armonia con ogni sviluppo sta invece la mente umana stessa la quale effettua gli sviluppi. In unità con tutti i campi, per quanto disparati, sta di nuovo la mente umana, la quale opera in tutti i campi e in ognuno di essi secondo una modalità che è radicalmente la stessa. Attraverso l'auto-conoscenza, l'auto-appropriazione, l'auto-possezzo che risultano dall'esplicitare lo schema normativo fondamentale delle operazioni ricorrenti e connesse tra di loro del processo conoscitivo umano, diventa possibile intravedere un futuro nel quale tutti i lavoratori in qualsiasi campo potranno trovare nel metodo trascendentale norme, fondazione e sistematica comuni, nonché procedimenti critici, dialettici ed euristici comuni.

Dodicesimo, l'introduzione del metodo trascendentale abroga la vecchia metafora secondo la quale la filosofia è descritta come *ancilla theologiae*, per sostituirvi un fatto molto preciso. Il metodo trascendentale non è l'intrusione in teologia di qualcosa di estraneo attinto da una fonte estranea. La sua funzione sta nel richiamare l'attenzione al fatto che le teologie sono prodotte dai teologi, che i teologi hanno una mente e ne fanno uso e che esattamente questo non dovrebbe essere ignorato o trascurato, bensì esplicitamente riconosciuto in se stesso e nelle sue implicazioni. Ancora, il metodo trascendentale coincide con una parte notevole di ciò che è stata considerata come filosofia, ma esso non è una qualsiasi filosofia o tutte le filosofie. Per dirla il più esattamente possibile: è una intensificazione della coscienza la quale mette in luce le nostre operazioni coscienze e intenzionali e con ciò conduce a rispondere alle tre domande fondamentali: che cosa faccio quando conosco? Perché fare questo è conoscere? Che cosa conosco quando faccio questo? La prima risposta è una teoria della conoscenza. La seconda è un'epistemologia. La terza è una metafisica, dove però la metafisica è trascendentale, un'integrazione cioè di strutture euristiche e non una speculazione categoriale, la quale rilevi che tutto è acqua, o materia, o spirito, o che so io.

Resta però che il metodo trascendentale è solo una parte del metodo teologico. Fornisce la componente antropologica di base. Non fornisce la componente specificamente religiosa. Conseguentemente, per passare dal metodo trascendentale a quello teologico, è necessario aggiungere la considerazione della religione. Ma prima di poter parlare della religione, dobbiamo dire qualcosa intorno al bene umano e intorno al significato umano.

Capitolo secondo IL BENE UMANO

Ciò che è bene è sempre concreto. Ma le definizioni sono astratte. Conseguentemente se uno cerca di definire il bene, corre il rischio di fuorviare il lettore. Il capitolo presente mira perciò a radunare le varie componenti che entrano nel bene umano. Tratterà quindi delle capacità, dei sentimenti, dei valori, delle credenze, della cooperazione, del progresso e del declino.

1. CAPACITÀ

Jean Piaget ha analizzato nei suoi elementi l'acquisizione di una capacità. Ogni nuovo elemento consiste nell'adattamento a un oggetto nuovo o a una situazione nuova. In ogni adattamento si distinguono due parti: assimilazione e aggiustamento. L'assimilazione mette in azione quelle operazioni spontanee o apprese precedentemente che sono state usate con successo circa oggetti o in situazioni in qualche modo simili. L'aggiustamento dal canto suo, provando e sbagliando, modifica e completa gradualmente le operazioni apprese precedentemente.

Man mano che l'adattamento si estende ad altri oggetti ed ad altre situazioni si verifica un duplice processo. Ha luogo cioè una crescente differenziazione delle operazioni, cosicché operazioni sempre più differenti entrano a far parte del proprio repertorio; e ha luogo anche una moltiplicazione sempre maggiore di combinazioni diverse delle operazioni differenziate. Così il bambino va sviluppando gradualmente capacità orali, visive, manuali, corporee e le va combinando in maniere man mano diverse.

La capacità genera padronanza, per definire la quale Piaget ricorre alla nozione **matematica di gruppo**. La caratteristica principale del gruppo di operazioni è che ogni operazione nel gruppo si accoppia a un'operazione opposta e ogni combinazione di operazioni si accoppia a una combinazione opposta. Per cui, in quanto le operazioni costituiscono un gruppo, l'operatore può sempre ritornare al suo punto di partenza; in quanto è in grado di farlo senza esitazione vuol dire che ha raggiunto la padronanza a un certo livello dello sviluppo. Col distinguere e col definire i diversi gruppi di operazioni e i gruppi di gruppi che si succedono Piaget ha potuto tracciare i diversi stadi nello sviluppo del bambino e predire quali operazioni gli scolari delle varie età sarebbero stati in grado di eseguire e quali no.

Infine, c'è la nozione di mediazione. Le operazioni si dicono immedie quando i loro oggetti sono presenti. Così il vedere è immediato a ciò che è visto, l'udire a ciò che è udito, il toccare a ciò che è toccato. Ma con l'immaginazione, con la parola, con i simboli noi operiamo in un modo composto: immediatamente rispetto all'immagine, alla parola, al simbolo, mediatamente rispetto a ciò che è rappresentato o significato. In tal modo noi veniamo a operare non solo rispetto a ciò che è presente e attuale, ma anche rispetto a ciò che è assente, che è passato, a ciò che è futuro, a ciò che è meramente possibile o ideale o normativo o fantastico. Man mano che il bambino impara a parlare, va oltre il mondo di ciò che lo circonda immediatamente verso il mondo di gran lunga più vasto rivelato dai ricordi di altri uomini, dal senso comune della comunità, dalle pagine della letteratura, dai lavori degli studiosi, dalle ricerche degli scienziati, dall'esperienza dei santi, dalle mediazioni dei filosofi e dei teologi.

Questa distinzione tra operazioni immedie e operazioni mediate ha una rilevanza assai ampia. Essa mette in luce la distinzione tra il mondo dell'immediatezza del bambino e il mondo molto più vasto mediato dal significato. Inoltre fornisce la base per distinguere tra culture inferiori e culture superiori. Le culture inferiori considerano il mondo mediato dal significato, ma difettano degli strumenti per controllare il significato, per cui soggiacciono facilmente alla magia e al mito. Le culture superiori sviluppano tecniche riflesse le quali operano intorno alle stesse operazioni mediate allo scopo di salvaguardare il significato. Così gli alfabeti sostituiscono segni visuali ai segni vocali, i dizionari fissano il significato delle parole, le grammatiche ne controllano le inflessioni e le combinazioni, la logi-

ca promuove la chiarezza, la coerenza e il rigore del discorso, l'ermenutica studia le mutevoli relazioni tra l'atto di significare e ciò che è significato e le filosofie esplorano le differenze più fondamentali tra i mondi mediati dal significato. Infine, tra le culture superiori è possibile distinguere la cultura classica da quella moderna in base al tipo generale dei loro rispettivi modi di controllare il significato: la cultura classica pensa al controllo come a qualcosa di universale fissato per tutti i tempi, mentre la cultura moderna pensa a dei controlli che sono essi stessi implicati in un processo continuo e cumulativo.

In corrispondenza ai diversi gradi nello sviluppo e ai diversi mondi mediati dal significato si danno differenze simili nella differenziazione della coscienza. È soltanto nel processo di sviluppo che il soggetto diventa consapevole di se stesso e della sua distinzione dal mondo. Con lo svilupparsi della sua apprensione del mondo e della sua condotta in esso, egli va passando attraverso diversi schemi di esperienza. Quando i bambini imitano o giocano, vivono in un mondo mediato da significati loro propri; non è per "reale", ma per divertimento. Quando gli adulti avanzano dal mondo mediato dal significato alle tecniche riflesse con le quali agiscono sulle operazioni stesse che mediano, passano dalla vita "reale" al mondo della teoria o, come molti dicono, al mondo delle astrazioni il quale, nonostante la sua atmosfera rarefatta, ha una misteriosa rilevanza nei confronti di un'azione efficace nel mondo "reale". Quando essi ascoltano la musica, contemplanò un albero o un paesaggio, o si arrestano dinanzi ad una cosa bella qualsiasi, mettono in libertà il loro sensibilità dalle *routines* imposte dallo sviluppo e lasciano che questa segua ritmi più freschi e più profondi di apprendere e di sentire. Quando finalmente il mistico si ritira nella *ultima solitudo*, lascia da parte le costruzioni della cultura e tutta la massa complicata delle operazioni che mediano per ritornare a una nuova e mediatà immediatezza della sua soggettività tesa verso Dio¹.

¹ Circa gli schemi di esperienza vedi *Insight*, c. 6, pp. 204-212. Circa le esperienze-limite (*peak-experiences*: "esperienze di punta") vedi: A. H. MASLOW, *Toward a Psychology of Being*, Princeton (N. J.) 1962; A. R. ARESTEH, *Final Integration in the Adult Personality*, E. J. Brill, Leiden 1965; W. JOHNSTON, *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, Desclée, New York-Roma-Paris-Tournai 1967; *Christian Zen*, Harper & Row, New York 1971; A. H. MASLOW, *Religions, Values, and Peak Experiences*, Viking Press, New York 1970.

Il significato dell'analisi fatta da Piaget va perciò molto al di là del campo della psicologia educativa. Essa permette di distinguere i diversi stadi nello sviluppo culturale e di caratterizzare le evasioni da tale sviluppo culturale nel gioco, nel culmine dell'amore, nella esperienza estetica e nella preghiera contemplativa. Inoltre, qualsiasi competenza tecnica può venire analizzata in termini di un gruppo di combinazioni di operazioni differenziate. Ciò non definisce l'abilità del pianista di interpretare una sonata, ma dice in che cosa consiste la sua capacità tecnica. E ancora, non rivela il piano grandioso del *Contra Gentiles* di san Tommaso d'Aquino. Ma se uno legge una serie di capitoli successivi, trova che gli stessi argomenti ricorrono sempre di nuovo in forme di volta in volta leggermente diverse. Quello che si verificava nella stesura del *Contra Gentiles* era la differenziazione di operazioni e il loro assemblarsi secondo combinazioni sempre nuove. Infine, come c'è la competenza tecnica del singolo, così c'è la competenza tecnica di una *équipe*; siano essi giocatori, o artisti, o operai specializzati, c'è la possibilità che essi imparino nuove operazioni e che l'allenatore, l'impresario, l'imprenditore li mettano insieme secondo nuove combinazioni e in vista di nuovi fini.

2. SENTIMENTI

Distinto dallo sviluppo delle operazioni è lo sviluppo del sentimento. Quanto a quest'ultimo intendo riferirmi a Dietrich von Hildebrand e distinguere stati e tendenze non intenzionali da risposte intenzionali. I primi possono essere illustrati da stati quali la fatica, l'irritabilità, il cattivo umore, l'ansietà; le seconde, da tendenze o impulsi quali la fame, la sete, il disagio sessuale. Gli stati hanno cause, mentre le tendenze hanno mete. Ma la relazione del sentimento alla causa e della tendenza alla meta è semplicemente quella dell'effetto alla causa e della tendenza alla meta. Il sentimento stesso non presuppone né origina da percepire, immaginare, rappresentare la causa o la meta. Piuttosto, prima ci si sente stanchi e poi, forse, si scopre la necessità di un riposo. Oppure, prima si sente fame e poi il disagio si rivela una mancanza di cibo.

Le risposte intenzionali dal canto loro rispondono a ciò che è inteso, appreso, rappresentato. I sentimenti ci mettono in rapporto non soltanto con una causa o con un fine, ma con un oggetto. I sentimenti di questo genere danno alla coscienza intenzionale la sua massa, il suo momento, la sua energia, la sua forza. Senza questi sentimenti il nostro conoscere e il nostro decidere sarebbero esili come carta. È dai nostri sentimenti, dai nostri desideri e dai nostri timori, dalla nostra speranza e dalla nostra disperazione, dalle nostre gioie e dai nostri dolori, dal nostro entusiasmo e dalla nostra indignazione, dalla nostra stima e dal nostro disprezzo, dalla nostra fiducia e dalla nostra diffidenza, dal nostro amore e dal nostro odio, dalla nostra tenerezza e dalla nostra collera, dalla nostra ammirazione, venerazione, riverenza, dalla nostra paura, dal nostro orrore, dal nostro terrore che il nostro orientamento entro un mondo mediato dal significato deriva il suo peso e il suo dinamismo. Noi nutriamo sentimenti verso altre persone, abbiamo simpatia per loro, ne condividiamo i sentimenti. Nutriamo sentimenti circa le nostre rispettive situazioni, circa il passato e il futuro, circa i mali di cui dolerci o ai quali porre rimedio, circa il bene che può, o dovrebbe, o deve essere fatto.²

I sentimenti che consistono in risposte intenzionali riguardano due classi principali di oggetti: da una parte ciò che è gradevole o sgradevole, ciò che reca soddisfazione o insoddisfazione; dall'altra parte i valori, sia il valore ontico della persona che il valore qualitativo della bellezza, dell'intelligenza, della verità, degli atti virtuosi, delle gesta nobili. In generale, la risposta al valore ci porta all'autotrascendenza e sceglie un oggetto o una persona per amore del quale o della quale noi trascendiamo noi stessi. Al contrario, la risposta a ciò che è gradevole o sgradevole è ambigua. Ciò che è gradevole può benissimo essere anche ciò che è un vero bene. Ma può anche darsi che ciò che è vero bene sia sgradevole. La maggior parte degli uomini buoni devono accettare un lavoro non piacevole, privazioni, pene e la loro virtù consiste nel fare tutto questo senza abbandonarsi troppo a lamentale che sono frutto di attaccamento a se stessi.³

² Una ricca analisi dei sentimenti si trova in D. von HILDEBRAND, *Christian Ethics*, David McKay, New York 1953. Vedi anche M. FRINGS, *Max Scheler*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1965.

³ Le due sezioni seguenti di questo capitolo cercheranno di chiarire sia la nozione di valore che la nozione di giudizio di valore.

Ma i sentimenti non rispondono semplicemente ai valori: lo fanno secondo una scala di preferenze. Per cui possiamo distinguere i valori vitali, sociali, culturali, personali e religiosi secondo un ordine ascendente. Posti di fronte all'alternativa di optare per valori vitali quali la salute e la forza, la grazia e il vigore, o di evitare il lavoro, le privazioni, le sofferenze implicare nell'acquisire, mantenere, ristabilire questi valori, noi normalmente scegliamo le prime. I valori sociali, quali il bene d'ordine che condiziona i valori vitali dell'intera comunità, devono essere preferiti ai valori vitali di singoli membri della comunità. I valori culturali non esistono senza il presupposto di valori vitali e sociali, nondimeno si trovano ad un livello superiore. Non di solo pane vive l'uomo. Oltre il semplice vivere e agire, gli uomini devono trovare un significato e un valore nel loro vivere e nel loro agire. Compito della cultura è di scoprire, esprimere, convalidare, criticare, correggere, sviluppare, migliorare tale significato e tale valore. Il valore personale è la persona nella sua auto-trascendenza, la persona in quanto amante e amata, in quanto fonte di valori in se stessa e nel suo ambiente, in quanto ispira e invita gli altri a fare lo stesso. I valori religiosi infine stanno al centro del significato e del valore della vita umana e del mondo umano; ma ad essi rivolgeremo la nostra attenzione al cap. quarto.

Non meno delle capacità anche i sentimenti si sviluppano. È vero, naturalmente, che i sentimenti sono fondamentalmente spontanei. Non soggiacciono al comando delle nostre decisioni come invece i movimenti delle mani. Ma, una volta sorti, possono venire rafforzati rivolgendosi ad essi l'approvazione e approvandoli, come possono venire attenuati dalla disapprovazione o non facendovi attenzione. Tale rafforzamento e tale riduzione non soltanto incoraggiano alcuni sentimenti e scoraggiano altri, ma modificano anche la propria scala spontanea di preferenze. E ancora, i sentimenti vengono arricchiti e raffinati con uno studio attento della ricchezza e della varietà degli oggetti che li hanno destati, per cui non piccola parte dell'educazione consiste nel favorire e nello sviluppare un clima di discernimento e di gusto, di lode prudente e di disapprovazione convenientemente formulata tali da affiancare alle capacità e alle tendenze del giovane e dello studente e così ampliare e approfondire la sua apprensione dei valori e aiutarlo a trascendere se stesso.

Ho concepito i sentimenti come *risposte intenzionali*, ma devo aggiungere che essi non sono meramente transitori, limitati al ten-

po in cui noi di fatto apprendiamo un valore o il suo opposto e tali quindi che svaniscono quando la nostra attenzione si sposta. Certo, ci sono sentimenti che si destano facilmente e passano facilmente. Ci sono anche sentimenti che sono stati eliminati reprimendoli, così che poi hanno condotto una infelice vita sotterranea. Ma ci sono sentimenti dei quali siamo perfettamente consci, così profondi e così forti, soprattutto quando li abbiamo rafforzati di proposito, da incanalare la nostra attenzione, da dar forma al nostro orizzonte e dirigere la nostra vita. Qui l'esempio più significativo è quello dell'amore. Un uomo o una donna che s'innamora è impegnato nell'amore non soltanto quando si occupa dell'amato, ma sempre. Al di là degli atti particolari di amore c'è lo stato anteriore di essere innamorati; e tale stato anteriore è, per così dire, la fonte di tutte le *pro-prie azioni*. Per cui l'amore reciproco è l'intracciarsi di due vite. Esso trasforma l'"io" e il "tu" in un "noi" così intimo, così sicuro, così duraturo che ognuno fa attenzione, immagina, pensa, fa progetti, sente, parla, agisce tenendo presenti tutti e due.

Come si dà uno sviluppo dei sentimenti, così si verificano anche *aberrazioni* degli stessi. L'esempio più cospicuo è forse quello che è stato chiamato *ressentiment*, un termine preso dal francese e introdotto nella filosofia da Friedrich Nietzsche e più tardi usato, in maniera riveduta, da Max Scheler⁴. Secondo Scheler il risentimento consiste nel risentire un conflitto specifico con qualità-valori di qualcun altro. Questo qualcun altro è uno che ci è superiore fisicamente, o intellettualmente, o moralmente, o spiritualmente. Il ri-sentire non è attivo né aggressivo, ma si estende nel tempo, anche per tutta una vita. È un sentimento di ostilità, di collera, di indignazione che non viene né ripudiato né direttamente espresso. Ciò che esso attacca è la qualità-valore che la persona superiore possiede, mentre l'inferiore non solo ne è privo, ma si sente anche incapace di acquisirla. L'attacco si concretizza in un continuo deprezzamento del valore in questione e può estendersi all'odio e persino alla violenza contro coloro che posseggono quella qualità-valore. Ma la configurazione peggiore è forse il fatto che il suo rifiuto di un determinato valore porta con sé una *distorsione dell'intera scala di valori* e che tale distorsione

⁴ Circa le diverse applicazioni dell'analisi del risentimento vedi M. FRINGS, *Max Scheler*, Duquesne University Press, Pittsburgh-Nauwelaerts, Louvain 1965, cap. V.

può diffondersi a tutta una classe sociale, a tutto un popolo, a tutta un'epoca. Per cui l'analisi del risentimento può risultare uno strumento valido per una critica etica, sociale e storica.

Più in generale, è meglio prendere piena conoscenza dei propri sentimenti, per quanto deplorabili possano essere, che scartarli, respingerli, ignorarli. Il prendere conoscenza di essi fa sì che sia possibile arrivare a conoscere se stessi, a scoprire la disattenzione, la ottusità, la stupidità, l'irresponsabilità che hanno dato origine ai sentimenti che non si vorrebbero e a correggere l'atteggiamento sbagliato. D'altra parte, il non prendere conoscenza di essi equivale a lasciarti nella penombra di ciò che è conscio, ma non oggettivato.⁵ A lungo andare si verifica un conflitto tra l'io in quanto conscio e, d'altra parte, l'io in quanto oggettivato. Questa alienazione da se stessi conduce ad adottare rimedi sbagliati, i quali a loro volta conducono ad altri sbagli fino a che, disperato, il neurotico si rivolge a un psicanalista o a un consigliere.⁶

3. LA NOZIONE DI VALORE

Il valore è una nozione trascendentale. È ciò che è inteso nelle domande per deliberare, così come l'intelligibile è ciò che è inteso

⁵ Questa penombra di ciò che è conscio ma non oggettivato sembra essere quello che alcuni psichiatri chiamano l'inconscio. Vedi K. HORNEY, *The Neurotic Personality of our Time*, W. W. Norton, New York 1937, pp. 68s. *Neurosis and Human Growth*, W. W. Norton, New York 1950, pp. 162s. R. HOSTIE, *Religion and the Psychology of Jung*, Sheed & Ward, New York 1957, p. 72. W. STEKEL, *Compulsion and Doubt*, Grosset & Dunlap, New York 1962, pp. 252, 256.

⁶ Sullo sviluppo della malattia, vedi K. HORNEY, *Neurosis and Human Growth*, W. W. Norton, New York 1950. Sul processo terapeutico vedi C. ROGERS, *On Becoming a Person*, Houghton Mifflin, Boston 1961. Come il metodo trascendentale si fonda sull'auto-appropriazione, cioè sul fare attenzione, indagare, capire, concepire, affermare il proprio fare attenzione, indagare, capire, concepire, affermare, così anche la terapia consiste nell'appropriazione dei propri sentimenti. E come il compito del primo è bloccato da concezioni erronee circa la conoscenza umana, così anche la seconda è bloccata da concezioni erronee circa ciò che uno spontaneamente è.

nelle domande per intelligenza, e la verità e l'essere sono ciò che è inteso nelle domande per la riflessione. Siffatto intendere non è ancora conoscere. Quando domando: che cosa? perché? come? a che scopo?, io non so la risposta ma intendo già ciò che sarebbe conosciuto se sapessi la risposta. Quando domando se questo o quello è così, non so ancora se questo o quello è così, ma intendo già ciò che sarebbe conosciuto se sapessi la risposta. Parimenti, quando domando se questo è veramente bene e non solo all'apparenza, se quello vale la pena o no, non conosco ancora il valore ma lo intendo.

Le nozioni trascendentali sono il dinamismo dell'intenzionalità conscia. Esse fanno avanzare il soggetto dai livelli di coscienza inferiori a quelli superiori: da quello esperienziale a quello intellettuale, da quello intellettuale a quello razionale, da quello razionale a quello esistenziale. Inoltre, rispetto agli oggetti esse fanno da intermediari tra ignoranza e conoscenza; più precisamente, esse si riferiscono agli oggetti immediatamente e direttamente, mentre le risposte si riferiscono agli oggetti solo mediamente, solo perché sono risposte alle domande che intendono gli oggetti.

Le nozioni trascendentali non soltanto fanno avanzare il soggetto alla pienezza della coscienza e lo dirigono ai suoi fini, ma forniscono altresì i criteri i quali rivelano se i fini sono raggiunti. Il nostro impulso a capire è soddisfatto quando siamo arrivati a capire, ma è insoddisfatto di qualsiasi realizzazione incompleta, per cui è la fonte di sempre nuove domande. Il nostro impulso verso la verità obbliga la nostra razionalità ad assentire quando l'evidenza è sufficiente, ma rifiuta l'assenso e impone il dubbio ogni qualvolta l'evidenza è insufficiente.⁷ L'impulso verso il valore ricompensa il nostro successo nell'auto-trascendenza con una coscienza felice, mentre ci raffrista con una coscienza infelice quando siamo venuti meno.

L'auto-trascendenza è la conquista dell'intenzionalità conscia e come questa ha molte parti e un lungo sviluppo, così anche quella. Il primo passo consiste nel fare attenzione ai dati del senso e della coscienza. Poi, l'indagine e l'intelligenza hanno come risultato l'apprrensione di un mondo ipotetico mediato dal significato. Terzo, la riflessione e il giudizio raggiungono un assoluto: mediante essi noi

⁷ Sul significato preciso di evidenza sufficiente e insufficiente vedi *Insight*, cc. 10 e 11.

conosciamo ciò che è realmente così, ciò che è indipendente da noi e dal nostro pensiero. Quarto, con la deliberazione, la valutazione, la decisione, l'azione possiamo conoscere e fare non soltanto quello che ci piace, ma quello che è veramente bene, quello che merita. Perciò possiamo essere principi di benevolenza e di beneficenza, capaci di genuina collaborazione e di vero amore. Ma una cosa è agire così occasionalmente e a fatica, altra cosa è agire così regolarmente, facilmente, spontaneamente. Infine, è soltanto quando si è raggiunta l'auto-trascendenza stabile dell'uomo virtuoso che si diventa buoni giudici, non di questo o quell'atto umano, ma di tutto l'ambito della bontà umana⁸.

Da ultimo, benché sia vero che le nozioni trascendentali sono più ampie di qualsiasi categoria, sarebbe erroneo inferire da ciò che tali nozioni siano più astratte. Al contrario, sono del tutto concrete. Infatti, il concreto è il reale non sotto questo o quell'aspetto, ma sotto tutti i suoi aspetti in ogni sua istanza. Ora, le nozioni trascendentali sono la fonte non solo delle domande iniziali ma anche delle domande ulteriori. Inoltre, benché le domande ulteriori vengano solo una alla volta, tuttavia continuano a venire. Ci sono sempre altre domande per intelligenza che spingono verso un'intelligenza più piena e sempre nuovi dubbi che ci stimolano a una più piena verità. L'unico limite al processo lo si ha quando non nascono più domande ulteriori; ora a questo punto si arriverebbe solo quando noi conoscessimo la realtà in tutti i suoi aspetti e in tutte le sue istanze.

Parimenti, per bene non s'intende mai un'astrazione. Solo il concreto è buono. Inoltre, come le nozioni trascendentali dell'intelligibile, del vero, del reale tendono a un'intelligibilità completa, a tutta la verità, al reale secondo tutte le sue parti e in tutti i suoi aspetti, così la nozione trascendentale di bene tende a una bontà al di là di ogni critica. Tale nozione, infatti, è il nostro porre domande in vista della deliberazione. E il nostro essere fermati dal disincanto che chiede se quello che stiamo facendo vale la pena. Questo disincanto mette in luce il limite in ogni conquista finita, la macchia in ogni perfezione che ha in sé magagne, l'ironia dell'ambizione che mira in alto e dell'esecuzione deficiente. La nozione trascendentale di bene ci immette nell'altezza e nella profondità dell'amore, ma ci

rende anche continuamente consapevoli di quanto il nostro amore non arrivi a quello a cui esso mira. In breve, la nozione trascendentale di bene ci invita, ci incalza e ci tormenta in tal modo che solo nell'incontro con una bontà completamente al di là del suo potere critico noi potremmo trovare riposo.

4. I GIUDIZI DI VALORE

I giudizi di valore sono semplici o comparativi. Essi affermano o negano che un x è veramente o solo apparentemente bene. Oppure essi mettono a confronto casi distinti di ciò che è veramente bene allo scopo di affermare o di negare che un caso è migliore o più importante o più urgente dell'altro.

Tali giudizi sono oggettivi oppure meramente soggettivi secondo che procedano o no da un soggetto che si auto-trascende. Perciò, la loro verità o falsità ha il suo criterio nell'autenticità o nella mancanza di autenticità dell'essere del soggetto. Ma il criterio è una cosa e il significato del giudizio un'altra. Dire che un giudizio di valore affermativo è vero è dire ciò che oggettivamente è o sarebbe bene o meglio. Dire che un giudizio di valore affermativo è falso è dire ciò che oggettivamente non è o non sarebbe bene o meglio.

I giudizi di valore differiscono dai giudizi di fatto quanto al contenuto, non quanto alla struttura. Differiscono quanto al contenuto perché si può approvare ciò che non esiste e si può disapprovare ciò che esiste. Non differiscono quanto alla struttura dal momento che in entrambi i criteri e significato sono distinti. In entrambi il criterio è l'auto-trascendenza del soggetto, la quale però è solo conoscitiva nei giudizi di fatto, mentre tende all'auto-trascendenza morale nei giudizi di valore. In entrambi il significato è o pretende di essere indipendente dal soggetto: i giudizi di fatto affermano o pretendono di affermare ciò che è così o non è così; i giudizi di valore affermano o pretendono di affermare ciò che è o non è veramente bene o realmente migliore.

I giudizi di valore veri vanno al di là dell'auto-trascendenza meramente intenzionale senza raggiungere la pienezza dell'auto-trascendenza morale. Tale pienezza importa non solamente il conosce-

⁸ Su questo punto ritorneremo nella prossima sezione che tratterà del giudizio di valore.

re, ma anche il fare; ora l'uomo può conoscere ciò che è giusto senza nondimeno farlo. Tuttavia, se sa ma non fa, o deve essere abba- stanza umile da riconoscersi peccatore, oppure incomincerà a di- struggere il suo essere morale razionalizzando, sostenendo che ciò che in realtà è bene in realtà non lo è affatto. Il giudizio di valore è quindi esso stesso una realtà nell'ordine morale. Con esso il sogget- to va al di là della pura e semplice conoscenza. Con esso si costitui- sce come prossimamente capace di auto-trascendenza morale, di benevolenza, di beneficenza, di vero amore.

In posizione intermedia tra i giudizi di fatto e i giudizi di va- lore si trovano le apprensioni del valore. Tali apprensioni sono da- te nei sentimenti. I sentimenti in questione non sono gli stati, le tendenze, gli impulsi non intenzionali che abbiamo già descritto e che si riferiscono a cause efficienti e finali ma non a oggetti. E an- cora, non sono le risposte intenzionali a oggetti quali ciò che è gradevole o sgradevole, ciò che reca piacere o sofferenza, soddi- sfazione o insoddisfazione. Questi infatti, pur essendo oggetti, so- no però oggetti ambigui che possono risultare essere veramente buoni o cattivi, o solo apparentemente buoni o cattivi. L'appren- sione del valore si verifica in un'altra categoria di risposta inten- zionale la quale accoglie il valore ontico della persona o il valore qualitativo della bellezza, dell'intelligenza, della verità, di nobili imprese, di azioni virtuose, di grandi conquiste. Infatti noi siamo così fatti che non soltanto poniamo domande le quali conducono all'auto-trascendenza, né soltanto siamo in grado di riconoscere le risposte corrette che costituiscono l'auto-trascendenza intenziona- le, ma rispondiamo altresì con l'emozione del nostro stesso essere allorché intravediamo la possibilità o l'attualità dell'auto-trascen- denza morale⁹.

Nel giudizio di valore entrano dunque tre componenti. Prima, la conoscenza della realtà e specialmente della realtà umana. Se- conda, le risposte intenzionali ai valori. Terza, la spinta iniziale ver- so l'auto-trascendenza morale costituita dal giudizio di valore stes- so. Il giudizio di valore presuppone la conoscenza della vita uma- na, delle possibilità umane prossime e remote, delle conseguenze

probabili dei corsi di azione progettati. Quando la conoscenza è insufficiente, i sentimenti elevati finiscono con l'essere espressi in quello che si chiama idealismo morale, cioè in bei progetti che non funzionano e che spesso fanno più male che bene. Ma la conoscen- za da sola non basta e benché tutti abbiano in qualche misura sen- timenti morali – perciò il proverbio dice che c'è un codice d'onore anche tra i ladri – tuttavia questi sentimenti morali vanno coltivati, illuminati, rafforzati, raffinati, criticati, sfondati di ciò che hanno di bizzarro. Infine, lo sviluppo della conoscenza e lo sviluppo dei sentimenti morali tendono alla scoperta esistenziale, la scoperta cioè di se stessi come esseri morali, per cui uno si rende conto non soltanto di scegliere tra diversi corsi di azione, ma anche di fare con ciò di se stesso un essere umano autentico o uno non autenti- co. Con questa scoperta viene alla luce nella coscienza l'importan- za del valore personale e il significato della responsabilità persona- le. I giudizi di valore che uno emette appaiono come la porta che immette sulla propria realizzazione o sulla propria rovina. L'esper- ienza della propria fragilità o della propria cattiveria, soprattutto quando si tratti di un'esperienza ripetuta, impone l'interrogativo della propria salvezza, mentre, a un livello più profondo, sorge la domanda su Dio.

Il fatto dello sviluppo e la possibilità del fallimento implicano che i giudizi di valore si verificano in contesti diversi. C'è il conte- sto della crescita, nel quale la conoscenza della vita umana e delle azioni umane va aumentando in estensione, precisione, raffinatezza e nel quale le risposte avanzano da ciò che è gradevole ai valori vi- tali, dai valori vitali a quelli sociali, da quelli sociali a quelli cultu- rali, da quelli culturali a quelli personali, da quelli personali a quel- li religiosi. In questo contesto prevale l'apertura a sempre ulteriori conquiste¹⁰. Ciò che si è acquisito nel passato viene organizzato e consolidato; ma non viene completato in un sistema chiuso, bensì resta incompleto e pertanto aperto a nuove scoperte e a nuovi svi- luppi. La libera spinta del soggetto verso nuove aree si ripete e fi- nora non c'è nessun valore supremo che implichino tutti gli altri. Ma al vertice, a partire dall'iniziale fascio infantile di bisogni, richieste

⁹ Circa i valori, la scala delle preferenze, i sentimenti e il loro sviluppo ve- di sopra pp. 61s. e 67.

¹⁰ A proposito della crescita, della motivazione della crescita e dei bisogni nevrotici, vedi A. H. MASLOW, *Toward a Psychology of Being*, Van Nostrand, Princeton (N. Y.) 1962.

e soddisfacimenti, si trova la gioia profonda e la pace solida, la forza e il vigore dell'essere innamorati di Dio. Nella misura in cui questo vertice è raggiunto, Dio appare come il valore supremo e tutti gli altri valori appaiono come espressione dell'amore di Dio in questo mondo, nelle aspirazioni del mondo, nello scopo a esso assegnato. Nella misura in cui il proprio amore di Dio è perfetto, valore è tutto ciò che uno ama e male è tutto ciò che uno odia, cosicché, come dice sant'Agostino, se uno ama Dio può fare ciò che gli piace: "*Ama et fac quod vis*". In tal caso l'affettività è tutta d'un pezzo. Gli sviluppi ulteriori non fanno altro che ampliare conquiste precedenti. La perdita della grazia avviene più raramente e l'emendazione è più rapida.

Ma la crescita continua sembra sia rara¹¹. Ci sono le deviazioni causate da bisogni nevrotici. C'è il rifiuto di decidersi sempre di nuovo a lasciare le abitudini ormai acquisite per fare propri modi di vita non ancora provati ma più ricchi. Ci sono gli sforzi sbagliati di quietare una coscienza cattiva ignorando, disprezzando, negando, rifiutando valori superiori. La scala delle preferenze si altera. I sentimenti diventano esacerbati. Le deformazioni si insinuano nel proprio modo di vedere, la razionalizzazione nei propri principi morali, l'ideologia nel proprio pensiero. Per cui uno può arrivare ad odiare ciò che è veramente bene e ad amare ciò che è realmente male. Di più, questa calamità non si limita agli individui. Può verificarsi nei gruppi, nelle nazioni, in blocchi di nazioni, nell'umanità¹². Può assumere forme differenti, opposte, in conflitto fra di loro così da cagionare divisioni nell'umanità e da minacciare di distruzione la civiltà. Tale è il mostro che si è fatto avanti ai nostri giorni.

Nel suo accurato e acuto studio sull'azione umana Joseph de Finance ha distinto tra libertà orizzontale e libertà verticale¹³. La libertà orizzontale è l'esercizio della libertà entro un determinato

¹¹ Secondo il prof. Maslow (*op. cit.*, p. 190) la realizzazione di se stessi si trova in meno dell'1% della popolazione adulta.

¹² Sul risentimento e l'alterazione della scala di preferenze, vedi M. FRINGS, *Max Scheler*, Duquesne University Press, Pittsburgh e Nauwelaerts, Louvain 1965, cap. 5.

¹³ J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1962, pp. 287/ss.

orizzonte e a partire da una corrispondente presa di posizione esistenziale. La libertà verticale è l'esercizio della libertà che sceglie la propria presa di posizione e l'orizzonte corrispondente. Tale libertà verticale può essere implicita; si verifica rispondendo ai movimenti che conducono a un'autenticità sempre più piena, o ignorando tali movimenti per lasciarsi trascinare verso un io sempre meno autentico. Ma può anche essere esplicita. In tal caso uno risponde alla nozione trascendentale di valore determinando che cosa varrebbe la pena di fare di se stesso e che cosa varrebbe la pena fare per gli altri uomini. Uno elabora un ideale di realtà umana e di conquista umana e si dedica ad esso. Man mano che la conoscenza aumenta, che l'esperienza si arricchisce e le capacità si rafforzano o si indeboliscono, il proprio ideale può essere sottoposto a revisione e questa revisione può verificarsi ripetutamente.

È in questa libertà verticale, sia essa implicita o esplicita, che si trova il fondamento dei giudizi di valore ai quali di fatto uno arriva. Tali giudizi sono sentiti essere veri o falsi secondo che generano una coscienza tranquilla oppure inquieta. Ma essi raggiungono il contesto loro proprio, la loro chiarezza e finezza, soltanto attraverso lo sviluppo storico dell'uomo e l'appropriazione personale da parte del singolo della sua eredità sociale, culturale e religiosa. È in virtù della nozione trascendentale di valore e della sua espressione in una coscienza buona o cattiva che l'uomo può svilupparsi moralmente. Ma un giudizio morale perfetto è sempre l'opera di un soggetto che ha raggiunto la piena auto-trascendenza o, come direbbe Aristotele, è opera dell'uomo virtuoso¹⁴.

¹⁴ Benché Aristotele parli non di valori, ma di virtù, tuttavia ciò che egli dice della virtù presuppone l'esistenza di uomini virtuosi, così come quanto io dico del valore presuppone l'esistenza di soggetti che hanno raggiunto l'auto-trascendenza. Vedi ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 3, 4, 1105 b 5-8: "Le azioni poi sono chiamate giuste e moderate quando sono tali quali l'uomo giusto e moderato le compirebbe; ma giusto e moderato non è chi soltanto compie queste cose, bensì chi le compie *nella maniera in cui le compiono gli uomini giusti e moderati*". Similmente, *ibid.*, II, 6, 15, 1106b 36 - 1107a 2: "La virtù è pertanto una disposizione del carattere la quale ha a che fare con la scelta che sta nel mezzo, cioè il mezzo relativo a noi; il quale a sua volta è determinato da un principio razionale, e da quel principio col quale lo determinerebbe un uomo di virtù pratica".