

ESPERIENZA, AMORE E LEGGE

LIVIO MELINA
PONTIFICIO ISTITUTO JUAN PABLO II
ROMA

L'epoca della biotecnologia è iniziata, mettendo nelle mani dell'uomo un potere crescente non solo di acquisire una salute migliore, ma di cambiare le sue stesse facoltà naturali. Essa permette ormai di andare "al di là della terapia", manipolando la corporeità persino nella sua struttura genetica, al fine di realizzare il desiderio "di figli migliori, di prestazioni superiori, di corpi più giovani e belli, di menti più acute e di anime più felici"¹. Le biotecnologie, pur di raggiungere la felicità, considerano la natura umana come semplice materia grezza da plasmare come si vuole.

Ma la riduzione dell'uomo a materiale per un inedito esperimento su se stesso² lo pone di fronte all'inquietante domanda sulla possibilità di guidare un simile processo, cioè sul soggetto ultimo che conduce il gioco. Parafrasando C.S. Lewis ci si può chiedere se ciò che a prima vista sembra dominio dell'uomo sulla natura, in assenza di una conoscenza che diriga le azioni, non si capovolga poi paradossalmente in un dominio della natura sull'uomo stesso³.

Di fronte alla prospettiva di un "mondo post-umano", che finisca per rivolgersi contro l'uomo, l'unica difesa sembra essere, agli occhi di molti, quella di riprendere una definizione della dignità umana, basata sui diritti naturali⁴. E tuttavia proprio qui si spalanca l'aporia della situazione in cui ci troviamo. Il

¹ Cf. L. KASS, *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness. A Report by the President's Council on Bioethics* (New York 2003) 274-310.

² Cf. M. JONGEN, "Der Mensch ist sein eigenes Experiment": *Die Zeit* (9 agosto 2001) 31.

³ Cf. C. S. LEWIS, *The Abolition of Man* (New York 1965) 72-80.

⁴ In proposito: F. FUKUYAMA, *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution* (New York 2002) 237.

discorso sui diritti umani implica sempre necessariamente un'antropologia e una concezione della natura umana⁵. La proposta di una definizione di tale natura basata sulle scienze umane, sulla genetica o sull'ambiente, non permette affatto di garantire un punto di riferimento adeguato a guidare l'agire biotecnologico. Il tema di una conoscenza della natura umana, in grado di illuminare gli interventi sempre più potenti dell'uomo su se stesso, sembra essere nello stesso tempo *irrinunciabile* e *impossibile*, almeno nell'orizzonte scienziato. D'altra parte le impostazioni classiche della tradizione sulla legge naturale, paiono obsolete e improponibili, inadatte a comprendere il progresso che ci coinvolge nella stessa struttura del nostro essere.

L'itinerario che seguirò in questa mia esposizione, al fine di superare queste difficoltà, si soffermerà dapprima sul concetto di "legge", per delineare un sommario *status quaestionis* e individuare i nodi problematici da affrontare. Successivamente sarà necessario ritornare all'esperienza nella sua dimensione specificamente morale, in rapporto con l'amore, quale luogo che permetta di ritrovare quella luce che illumini l'agire. Infine, a partire dai risultati raggiunti, sarà possibile riprendere la tematica della razionalità pratica, per vedere se si mostri possibile una nuova concezione di legge, in riferimento alle problematiche evidenziate in precedenza. In tal senso, partiremo dal terzo termine del tema affidatoci ("legge"), ma per chiarirlo definitivamente dovremo passare successivamente per il primo ("esperienza") e per il secondo ("amore").

I. BREVE STATUS QUAESTIONIS SULLA "LEGGE NATURALE"

Può esser utile soffermarsi preliminarmente a delineare un rapido *status quaestionis* del dibattito sulla legge naturale, focalizzando l'attenzione a proposito del concetto di "legge" e delle sue aporie.

In effetti sul tema della "legge naturale" grava l'ipoteca della sua interpretazione giusnaturalistica, formulata dal razionalismo del XVII e XVIII secolo, quale fondamento di una società che ormai non poteva più basarsi sull'unità di una medesima confessione religiosa⁶. All'assolutezza del riferimento divino

⁵ Cf. A. M. ROUCO VARELA, *Los fundamentos de los derechos humanos: una cuestión urgente* (Madrid 2001).

⁶ I più importanti teorici di questa concezione sono: U. GROZIO, *De iure belli ac pacis* (1646); S. PUFENDORF, *De jure naturae et gentium* (1672); C. THOMASIIUS, *Fundamenta juris naturae et gentium* (1709).

si sostituisce l'assolutezza della ragione umana, alla quale è attribuita la facoltà di cogliere la natura come un ordine immutabile e prestabilito di principi, che hanno forza di precetti giuridici, in grado di sostenere l'ordinamento sociale. La legge naturale è dunque intesa come un codice giuridico, sottratto alla contingenza della storia e al relativismo della soggettività. La conoscenza di una tale legge sarebbe appannaggio della ragione speculativa, che potrebbe dedurre a cascata dai supremi principi le conseguenze normative particolari, adeguate alle circostanze singolari dell'agire.

Come si può facilmente comprendere, il concetto di "legge" è qui modellato sulla falsariga di quello che si applica alla legge positiva degli ordinamenti giuridici. E l'epistemologia proposta si conforma a quella delle scienze moderne della natura, collocando la ragione in uno stato iniziale di passività nella percezione dei principi assoluti, che successivamente si sviluppa in un'organizzazione sistematica di precetti, di tipo logico matematico.

A questa interpretazione razionalistica, l'empirismo ha obiettato il carattere meramente fattuale, contingente e cangiante delle constatazioni circa la natura umana, che rende impensabile una pretesa universalità della legge naturale, la quale d'altronde sarebbe smentita dall'osservazione del pluralismo culturale⁷. Di qui la rivendicazione dell'originalità, rispetto alla legge naturale, del diritto positivo, frutto dell'umana creatività e di convenzioni, sempre rivedibili e in progresso, nel contatto vivo e costante con la cultura e con le circostanze.

In questa prospettiva del giuspositivismo, il concetto di legge naturale finisce con l'essere del tutto abbandonato come elemento regolativo del diritto positivo. Solo un tale approccio permetterebbe la flessibilità necessaria alle esigenze sia dell'evoluzione storica che della singolarità dell'azione umana concreta.

A mediare tra queste posizioni estreme del razionalismo e dell'empirismo, sono state avanzate diverse proposte teoriche, che hanno cercato di intendere diversamente la categoria di "legge", quando essa viene applicata alla legge naturale.

In primo luogo va menzionata l'interpretazione di tipo trascendentale, che sulla scorta di Kant pone l'elemento universale e immutabile della conoscenza nelle strutture formali a priori della ragione stessa⁸. Di conseguenza non

⁷ Cf. CH.-L. DE MONTESQUIEU, *Esprit des lois* (1748); D. HUME, *A Treatise of Human Nature* II, III, 3 (trad. ital. in: *Opere* I [Bari, 1971] 436).

⁸ Cf. J. FUCHS, "Gibt es eine christliche Moral?": *Stimmen der Zeit* 95 (1970) 99-112; *Id.*, "Towards a Theology of Progress", in: PH. LAND (ed.), *Theology meets progress* (Roma 1971)

viene riconosciuto alcun ruolo epistemologicamente decisivo alle inclinazioni naturali. La natura dell'uomo consisterebbe precisamente nel suo essere mutevole nell'ambito della storia, nel sapersi continuamente trasformare ad opera della ragione, la quale garantirebbe la sua universalità concentrandosi solamente nell'imperativo di costruire ciò che è umanamente giusto nelle differenti circostanze storico-culturali, senza lasciarsi fermare da schemi fissi prestabiliti. "Legge" significa qui un mandato in senso dinamico, un compito sempre nuovo di risolvere problemi, senza che possano essere date indicazioni preve di contenuto a tale mandato. La flessibilità della legge rispetto alle situazioni storiche e alle contingenze è qui guadagnata al prezzo di svuotare di contenuto concreto la funzione regolativa della ragione a livello universale.

Su una linea diversa si muove il tentativo di Jacques Maritain⁹, che mette in luce il carattere analogico del concetto di legge, appoggiandosi alla dottrina di San Tommaso d'Aquino¹⁰. Quando esso è applicato alla legge naturale, va inteso come una serie di 'schemi dinamici' di azione, che lungi dal definire già una prescrizione univoca, orientano la razionalità pratica alla determinazione effettivamente adeguata di ciò che va fatto in concreto. Riguardo ai principi, la ragione umana li coglie innanzitutto non aprioristicamente e con chiarezza concettuale, ma piuttosto per connaturalità, evincendoli dal contesto concreto dell'esperienza.

Si apre così la strada ad un superamento della contrapposizione tra natura e cultura, perché da un lato la prima ha perso la sua staticità e fissità, per essere intesa come il grembo vitale, da cui sorgono le opere della cultura; d'altro canto la ragione nel suo stesso inizio si comporta come natura, lasciandosi informare da inclinazioni spontanee, profondamente razionali, ma non dipendenti da una scelta critica della ragione stessa¹¹. L'indicazione si

145-169; *Id.*, "Das Absolute in der Moral": *Stimmen der Zeit* 207 (1989) 825-838; *Id.*, "Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluss?": *Stimmen der Zeit* 206 (1988) 313-337; in italiano: *Ricercando la verità morale* (Cinisello B. [Mi] 1996) 16-56.

⁹ Cf. J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale* (Milano 1985); A. SCOLA, *L'alba della dignità umana. La fondazione dei diritti umani nella dottrina di Jacques Maritain* (Milano 1982).

¹⁰ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 90, a. 1: *Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur ad agendum, vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium ut ex praedictis patet: rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis.*

¹¹ In merito: J. DE FINANCE, *La nozione di legge naturale* (Milano 1970) 24.

presenta feconda, ma resta anche qui aperta la questione della fondazione universale e nello stesso tempo contenutisticamente concreta della legge.

In questa troppo veloce e schematica panoramica delle linee del dibattito sulla legge naturale sono emersi con chiarezza almeno due nodi essenziali del problema di cui ci occupiamo. Li tratteniamo, per verificarli poi nella nostra argomentazione. Innanzitutto quello che, relativamente al *nesso tra natura e cultura*, chiama in causa la concezione della *ragione* umana: come vengono percepiti i principi, che sono indispensabili al suo ragionamento e di che natura sono rispetto al suo compito di regolazione pratica dell'agire? In secondo luogo è emerso il problema ancor più fondamentale del *nesso tra natura e persona*, specialmente in riferimento alla *libertà*: l'affermazione della persona, nella sua originalità e singolarità, deve necessariamente implicare la contrapposizione alla natura comune? Inoltre: qual è lo spazio che occupa la storicità dell'essere umano nella comprensione e nella configurazione delle esigenze della natura?

Un concetto razionalistico, tanto di matrice scienziata quanto di stampo metafisico deduttivo, non rende conto della dimensione culturale della legge e finisce col mortificare la persona e la sua libertà. D'altra parte un'impostazione puramente empiristica o anche solo trascendentale, che intende la natura come un semplice dato, privo di indicazioni di senso, affidato ad una libertà che vi si contrappone, finisce con lo svuotare di ogni significato il riferimento alla legge naturale, di cui si sente oggi un bisogno tanto più urgente quanto più gravi sono le sfide del potere che l'uomo ha acquisito sulla propria natura.

Sembra dunque raccomandarsi una ripresa del suggerimento di Maritain, che però si radichi in un rinnovato ritorno all'esperienza morale, alla ricerca di un concetto di legge più adeguato alla natura della persona e di un'evidenza più grande e feconda della sua universalità. Il secondo passo che vorrei dunque proporre si concentra in un'analisi dell'esperienza morale e, più specificamente di quell'esperienza dell'amore, nella quale libertà e persona sono così intimamente congiunti.

II. L'ESPERIENZA MORALE E L'ESPERIENZA DELL'AMORE

Il rimando all'esperienza esige tuttavia un preliminare chiarimento. Secondo Dietrich von Hildebrandt, "ci sono due concetti completamente diversi di esperienza: uno si riferisce all'osservazione di singoli esseri reali e

all'induzione; l'altro si riferisce ad ogni rivelarsi concreto di un'essenza¹². Il primo è proprio delle scienze umane ed è certamente inadeguato, come si può facilmente comprendere, ad intendere l'esperienza morale. E' perciò al secondo che dobbiamo riferirci.

1. *L'esperienza morale*

E' dunque alla concretezza di talune esperienze che dobbiamo guardare per cogliere la manifestazione dell'essenza di ciò che ci interessa¹³. Possiamo brevemente accennare a quelle della colpa e della responsabilità verso gli altri.

Il vissuto della colpevolezza, in cui si rivela la vulnerabilità e la fallibilità della libertà umana¹⁴, permette di intendere l'insufficienza di ogni interpretazione che riconduca la moralità all'applicazione estrinseca di principi sugli atti che compiamo. In tal caso l'uomo superiore potrebbe rivendicare l'arbitrio di collocarsi al di sopra della necessità di un tale giudizio e perciò "al di là del bene e del male". E invece proprio la trasgressione della legge morale documenta l'impossibilità di sottrarsi alla responsabilità che portiamo per le nostre azioni, le quali ci appartengono e determinano la nostra fisionomia interiore. Secondo la luminosa parola di San Gregorio di Nissa: "noi siamo in un certo modo i genitori di noi stessi, creandoci come vogliamo, e con la nostra scelta dandoci la forma che vogliamo"¹⁵: se pronunciamo una menzogna diventiamo bugiardi, se commettiamo un adulterio diventiamo adulteri, se rubiamo diventiamo ladri.

Una seconda esperienza morale, che Emanuel Lévinas ha posto in luce e attentamente analizzato: l'incontro con lo sguardo indifeso dell'altro è carico di un appello alla mia libertà: 'non mi uccidere!'. Non si tratta dell'impersonale e astratta forma di un comandamento universale, ma della concreta responsabilità verso un'altra persona, che nella nudità indifesa del volto, manifesta l'assolutezza di un imperativo¹⁶. Lo sguardo dell'altro è carico di un'inten-

¹² D. VON HILDEBRANDT, *Che cos'è filosofia?* (Milano 2001) 223.

¹³ Al riguardo: J.-J. PÉREZ SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La experiencia moral* (Madrid 2002); P. VALORI, *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologia dell'etica* (Brescia 1976).

¹⁴ Cf. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, II: *Finiture et culpabilité* (Paris 1960).

¹⁵ *De vita Moysis*, II, 2-3 (PG 44,327-328).

¹⁶ Cf. E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (Le Haye, 1965) 230. Sul pensiero etico di questo autore, si veda: TH. AKOHA, *De l'amour de la sagesse à la sagesse de l'amour. Vers une fondation de la morale de l'interpersonnalité dans la pensée éthique d'Emmanuel Lévinas?* (Roma 2004).

zione, che precede la mia azione e, lungi dal limitare la mia libertà con un divieto, la apre ad un senso, imponendole una responsabilità.

Ciò che l'esperienza rivela dunque è l'ineludibile legame della persona con la sua azione, quale momento della più intima e qualificante realizzazione dinamica del soggetto umano¹⁷. La morale non è una qualità accidentale estrinseca degli atti¹⁸, ma una dimensione intrinseca dell'agire umano. Infatti la partecipazione della volontà libera nell'azione permette al soggetto l'autodeterminazione: essere "di più" o essere "di meno". Il personalismo morale ha consentito un guadagno irrinunciabile su questo punto: l'azione dell'uomo non è una semplice deduzione dalle dinamiche naturali dell'essere, bensì una manifestazione originale della persona, che così manifesta la sua trascendenza nell'agire.

Ciò permette di cogliere anche il carattere intenzionale dell'azione ed apre la questione decisiva del suo senso, in relazione alla realtà e al bene cercato. Io posso comprendere adeguatamente "ciò" ("what") che una persona ha fatto solo se questa persona mi spiega anche "perché" ("why") lo ha fatto¹⁹. L'oggetto dell'azione è il suo intrinseco contenuto intenzionale, colto dal punto di vista del soggetto agente²⁰.

L'esperienza morale si mostra così drammaticamente rilevante, proprio perché impegna l'uomo nella ricerca del senso della sua vita²¹: mediante l'azione, che riguarda sempre beni concreti e particolari, è la persona stessa che viene chiamata a realizzare se stessa, costruendosi come un soggetto morale. Il carattere altamente drammatico di una tale responsabilità è facilmente comprensibile nell'infinita differenza qualitativa che separa il "guadagnare il mondo intero" e il "perdere se stesso": "che vale all'uomo guadagnare il mondo intero se poi perde la sua anima?" (Mt 16,26).

L'appello morale, proprio perché riguarda il destino della vita, racchiude in sé una domanda esistenziale di senso: "chi sono io?". Esso si presenta come

¹⁷ Cf. K. WOJTYLA, *Persona e atto* (Città del Vaticano 1982) 175-213.

¹⁸ Era questa la prospettiva della manualistica: cf. D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis* (Freibourg im Br. 1935) p. I, tr. II, cap. III, a. 1, n. 99; per la riscoperta della prospettiva di prima persona: M. RHONHEIMER, *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik* (Berlin 2001).

¹⁹ Cf. E. ANSCOMBE, *Intention* (Oxford 1958); nello stesso senso: P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique* (Paris 1986) 203.

²⁰ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor* 78.

²¹ Cf. G. ANGELINI, "Il senso orientato al sapere", in: G. COLOMBO (a cura di), *L'evidenza e la fede* (Milano 1988) 387-443.

una vocazione al rischio e al dono di sé, in un atteggiamento di fede. Il “chi” della vocazione è infatti ancora nascosto all’io, che deve realizzarlo mediante i suoi atti.

Maurice Blondel, analizzando col metodo dell’immanenza il dinamismo dell’agire, ha svelato la strutturale sproporzione tra la “volontà volente” (“volonté voulante”) e ciò che è “oggetto di effettiva volizione” (“volonté voulue”)²². Nell’azione si cerca sempre qualcosa di più di quanto coscientemente è oggetto dell’azione. Per questo l’azione si configura come il segno e il pegno di un “di più”, che oscuramente si cerca, senza mai poterlo conoscere adeguatamente prima. L’agire morale è perciò sempre un atto di fede in una promessa, che si è intravista nel bene parziale oggetto dell’intenzione, ma che proprio da esso è anche nello stesso tempo nascosta.

Si colloca a questo livello anche la questione della razionalità interna all’agire, la quale emerge a partire dall’intenzionalità che collega la persona alla sua azione. Il “bene della persona” come tale, che è in gioco nell’azione, è irriducibile ai beni particolari che sono oggetto delle scelte, e tuttavia si può realizzare solo mediante esse. La verità, a cui l’esperienza morale non può rinunciare, non si dà al di fuori del dinamismo pratico dell’agire, che è animato dall’intenzionalità verso il bene, realmente adeguato a colmarne l’apertura infinita. Solo nell’ambito delle relazioni umane la domanda esistenziale trova una prima risposta di senso, come invito ad una donazione di sé nell’amore.

2. L’esperienza dell’amore

Possiamo dunque iniziare l’analisi della seconda esperienza, quella dell’amore. Essa può essere intesa come il luogo originario dove si verifica anche l’esperienza morale, la quale scaturisce sempre dall’incontro con l’altro e provoca una dinamica di comunicazione del bene. Secondo San Tommaso d’Aquino, l’amore è infatti la passione fondamentale e il motore che determina ogni nostra azione²³. Nulla inoltre ci appare bene se non in relazione ad una persona amata²⁴.

Per cogliere il valore conoscitivo di tale esperienza e la sua universalità è certamente necessario superare l’ermeneutica che dell’amore offrono rispet-

²² M. BLONDEL, *L’Action* (1893). *Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique* (Paris 1973) 129-143.

²³ *Summa Theologiae* I-II, q. 25, a. 2; q. 28, a. 6.

²⁴ *Ibid.* Vedi: D. M. GALLAGHER, “Person and Ethics in Thomas Aquinas”: *Acta Philosophica* 4/1 (1995) 51-71.

tivamente l'emotivismo e il romanticismo, i quali lo chiudono nell'ambito del sentire soggettivo, riducendolo ad un sentimento privo di contatto con la realtà²⁵.

L'esperienza dell'amore è sempre strettamente legata alla persona: essa è il modo in cui possiamo veramente conoscere una persona, perché è anche l'unico modo in cui essa si manifesta a noi, rivelandoci il suo valore unico e irriducibile. 'L'amore stesso è una conoscenza', afferma San Gregorio Magno²⁶. Esso permette di percepire il bene della persona secondo una modalità di singolare connaturalità affettiva, all'interno di un movimento in cui la ragione è guidata dalla luce di una presenza interiore e personale dell'altro. Ma procediamo gradualmente analizzando i vari livelli dell'esperienza amorosa²⁷.

Il livello affettivo consiste nel fatto di essere colpito da un oggetto, che nel suo impatto con il soggetto determina in lui un cambiamento profondo, la percezione di una convenienza e la dinamica di un'attrazione dell'amante verso l'amato nella ricerca di un'unione non più solo intenzionale, ma reale.

Il livello propriamente umano dell'amore sorge quando entra in causa un giudizio intellettuale, che permette una distanza dall'oggetto amato e dunque consente la libertà di conoscere e scegliere l'altra persona per se stessa e non come mero oggetto di desiderio²⁸. L'amore infatti non si ferma a qualità particolari dell'amato, ma termina nella sua stessa persona²⁹. "Amare qualcosa o qualcuno significa considerare buono, chiamare buono quel qualcosa o quel qualcuno: mettersi di fronte a lui e dirgli: 'E' buono che tu esista. E' buono che tu ci sia nel mondo!'"³⁰.

Amare implica dunque una conoscenza e un giudizio sulla realtà dell'altro e una volontà di promozione del suo essere³¹. Nell'amore l'intenzione finisce

²⁵ Cf. J. NORIEGA, "La scintilla del sentimento e la totalità dell'amore", in: L. MELINA-C. A. ANDERSON (a cura di), *La via dell'amore. Riflessioni sull'enciclica "Deus caritas est" di Benedetto XVI* (Roma 2006) 239-249.

²⁶ *Homiliarum in Evangelio libri duo*, I, 2. hom. 27, 4 (PL 76,1207).

²⁷ Al riguardo seguiamo la dettagliata indagine di J.-J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *Amor es nombre de persona. Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino* (Roma 2001) 42-69.

²⁸ Cf. F. BOTTURI, "Etica degli affetti?", in: F. BOTTURI-C. VIGNA (a cura di), *Affetti e legami* (Annuario di Etica 1; Milano 2004) 37-64.

²⁹ Cf. J. CROSBY, *The Selfhood of the Human Person* (Washington DC 1996).

³⁰ J. PIEPER, Über die Liebe, in: *Werke* (Hamburg 1996) 314-321.

³¹ Cf. M. NEDONCELLE, *Personne humaine et nature. Etude logique et métaphysique* (Paris 1963) 29.

sempre in una persona: si evidenzia così la differenza che esiste tra amare un bene per noi stessi (amore di concupiscenza) e invece amare una persona per se stessa (amore di benevolenza). C'è una verità specifica dell'amore, che permette di qualificarlo come vero: una volontà di affermazione dell'altra persona, che integra in se stessa l'interesse del soggetto e l'alterità, in vista di una comunione interpersonale. Questo ci introduce al livello propriamente morale.

La struttura basilare dell'amore, che San Tommaso riprende da Aristotele, viene da lui così definita: 'l'amore consiste propriamente in ciò: che l'amante vuole il bene per l'amato'³². La specificità dell'amore rispetto a tutti gli altri atti umani consiste nel fatto che esso include in se stessa una duplice intenzionalità: quella rivolta al bene come elemento oggettivo e quella rivolta alla persona dell'altro come elemento intersoggettivo. E' nella relazione di un soggetto con un altro soggetto che si presenta la realtà oggettiva del bene, quale mediazione necessaria dell'amore. Si ha qui un superamento della centralità unilaterale della coscienza, che muovendosi solo nella dinamica di soggetto-oggetto non è in grado di comprendere la specificità della volizione nella sua totalità.

La dinamica personale dell'amore si sviluppa dunque a partire da una presenza prima dell'amato, che è data previamente ad essa, come condizione di possibilità dell'amore stesso e come misura della sua verità³³. L'incontro con l'amato, a partire dal riconoscimento della corrispondenza affettiva e dall'attrazione, è chiamato a determinarsi in un giudizio e in una scelta libera, mediata dai beni oggettivi, allo scopo di realizzare quella comunione reale, che dell'amore è il fine ed il compimento.

Per la comprensione metafisica dell'esperienza amorosa, diventa significativo il fatto che la radice dell'amore preceda le motivazioni coscienti delle nostre azioni. L'idea cristiana di creazione implica il riconoscimento di un atto primo di amore di Dio creatore, che concedendo l'essere a tutte le creature, imprime anche nello stesso tempo in esse un movimento di amore verso di Lui. Nello stesso tempo l'amore di Dio ci rende vulnerabili alla bontà delle creature e dei beni umani, verso cui proviamo una inclinazione spontanea.

³² Cf. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles* III, 90 (n. 2657): *In hoc precipue consistit amor, quod amans amato bonum velit*; ARISTOTELE, *Retorica*, II, 4 (1380b 35-36), in: *Opere* IV (Roma-Bari 1973) 400.

³³ In questo senso non possiamo condividere la posizione di: J.-L. MARION, *Le phénomène érotique. Six méditations* (Paris 2003) per cui sarebbe l'amore stesso a creare il suo oggetto, senza presupporre l'essere.

Essi non sono estranei al movimento verso di Lui, quale fine ultimo e pienezza del bene, ma sono tracce, che partecipando della sua bontà in modo finito, invitano a cercarla nella sua totalità.

Il principio primo dell'amore si colloca dunque in una fonte che va oltre la coscienza umana: la precede, suscitando le motivazioni coscienti delle nostre scelte. Nello stesso tempo non solo l'uomo, ma anche tutti gli altri esseri creati riflettono l'amore originario e rimandano ad una dinamica di donazione³⁴. In ogni creatura l'essere e il bene sono basati sul dinamismo dell'amore creatore, che stabilisce un orientamento fondamentale di ciascuna ad un compimento che va oltre se stesse: il bene delle persone nella comunione e la gloria di Dio³⁵. Questa concezione, che vede tutta la natura ordinata a Dio, evita alla radice ogni dualismo tra l'ordine naturale e quello morale. La verità dell'amore, come criterio morale dell'agire, è misurata da una verità sul bene oggettivo, contenuto delle scelte, in cui l'amore si determina nella prospettiva del bene ultimo finalmente cercato.

A conclusione di questo rapido sguardo sull'esperienza morale e sull'esperienza dell'amore possiamo trarre alcune conclusioni, che illuminano la questione, di cui ci stiamo occupando. Innanzitutto abbiamo potuto stabilire che la verità dell'agire ha il carattere peculiare di legare intimamente la persona alla sua azione: essa non riguarda gli aspetti esteriori degli atti, ma l'autodeterminazione libera del soggetto mediante le scelte. In secondo luogo si è visto che la verità dell'agire è legata alla verità dell'amore, giacché è all'interno di tale dinamica originaria che l'azione acquista il suo significato e che si costituisce l'ordine dei beni in grado di orientare le scelte al compimento autentico di chi agisce.

Possiamo dunque affermare che c'è un'esperienza più originaria ancora di quella della legge, capace di fondare anche la legge, illuminandola nel suo significato più profondo: l'esperienza dell'amore, come vincolo della libertà al bene, in cui si dà la razionalità morale. Resta ora da compiere l'ultimo passo della nostra riflessione: addentrarci nella logica propria di tale razionalità pratica, che si colloca nello spazio aperto dall'amore, per domandarci quale nuovo senso venga a rivestire in essa il termine "legge".

³⁴ Cf. K.L. SCHMITZ, *The Gift: Creation* (Milwaukee 1982).

³⁵ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO I, *Dei Filius*, c. I, can. 5 (DH 3025).

III. LA RAZIONALITÀ PRATICA NELL'ORIZZONTE DELL'AMORE E LA LEGGE

Se l'amore è l'esperienza fondante, è nel suo ambito che si sviluppa anche la razionalità pratica, come una luce che dirige e forgia l'azione guidandola alla realizzazione autentica dell'amore. Ciò significa sostanzialmente due cose: da un lato la necessità del momento della verità all'interno della dinamica pratica determinata dall'amore; dall'altro l'originalità di una tale razionalità, che è intimamente informata dalla connaturalità che l'amore realizza.

1. *La verità sul bene*

Infatti, per quanto riguarda il primo aspetto, appartiene all'autenticità dell'amore cercare quella verità sul bene che davvero consente la promozione dell'altro. La trascendenza rispetto a ciò che immediatamente si presenta come desiderabile è criterio di verifica di un'intenzionalità che termina nell'altra persona e non si ripiega nella soddisfazione di sé. Inoltre, per quanto riguarda il secondo aspetto, la conoscenza del bene non ha un carattere meramente speculativo e non procede mediante un ragionamento deduttivo o mediante un calcolo tecnico di vantaggi e svantaggi; ha piuttosto il suo inizio in un'originale percezione affettiva del bene della persona, che si affina mediante una sintonia con i differenti beni pratici (fini delle virtù), che le virtù morali assicurano, diventando principi del ragionamento pratico³⁶.

A proposito della legge naturale è significativa la metafora che San Tommaso utilizza preferibilmente per descriverla: quella della luce³⁷. La luce non è vista direttamente, ma è ciò che permette di vedere ogni altro oggetto. Ciò indica che prima di essere un contenuto particolare, oggetto di una conoscenza, è la condizione per la conoscenza di tutti gli altri oggetti, una prospettiva in cui porsi per poterli conoscere in una loro dimensione specifica. La luce della razionalità pratica mostra il bene delle azioni, in riferimento al bene della persona stessa che agisce e che è chiamata a realizzarsi nell'amore.

La ragione umana gode di una tale luce, in quanto partecipa dell'originaria luce divina sul bene: non si tratta perciò di un'attività autonoma e nemmeno di una creatività assoluta, che prescinda da presupposti. È una *ratio informa-*

³⁶ Cf. L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea* (Roma 1987).

³⁷ *Summa Theologiae* I-II, q. 19, a. 4. Cf. M. RHONHEIMER, *Natural Law and Practical Reason. A Thomistic View of Moral Autonomy* (New York 2000) 257-267.

ta, che è in grado di illuminare l'agire perché proietta su di esso le luci di cui partecipa nella comunione con la ragione eterna di Dio. "La luce del tuo volto brilla sul nostro volto, o Signore" (Sl 4): l'immagine di Dio nell'uomo è indelebilmente impressa nel suo spirito, come una memoria ed una inclinazione al bene³⁸. Non si tratta dunque di un elemento meramente conoscitivo, ma anche nello stesso tempo di un primo orientamento affettivo al bene, che connota la conoscenza di una tonalità pratica e che rappresenta un inizio naturale delle virtù (*seminalia virtutum*).

Nella prospettiva del "bene della persona", cioè di quel bene che è affidato alla libertà e che si raggiunge mediante le scelte convenienti, la ragione coglie la corrispondenza di certe modalità di azione rispetto ai "beni per la persona", verso cui l'essere umano è naturalmente inclinato³⁹. Le inclinazioni naturali verso la propria conservazione nell'essere, verso la congiunzione sessuale, verso la vita sociale, verso la conoscenza della verità, svolgono quindi una funzione euristica rispetto alla determinazione dei contenuti propri del bene morale. E' solo la prospettiva propria della razionalità pratica, inserita nella dinamica dell'amore, che è in grado di qualificare moralmente tali inclinazioni, che perdono così una connotazione semplicemente fisica o anche metafisica. Nella dialettica tra "bene della persona" e "beni per la persona", si guadagna pertanto un'interpretazione personalistica della legge naturale, che supera sia il naturalismo della tradizione giusnaturalistica, sia il formalismo dell'approccio trascendentale.

I beni, di cui stiamo parlando, si riferiscono alla dinamica basilare dell'amore e al libero compimento della persona. Essi si fondano teologicamente sul dato previo della creazione, interpretata come dono d'amore, che ha una sua logica e che chiede il suo libero compimento mediante l'agire libero dell'uomo.

Possiamo così anche riprendere il concetto di "legge", nell'orizzonte delle prospettive che nel frattempo si sono aperte in questa nostra riflessione sull'amore. Essa esprime un vincolo che lega intimamente la libertà alla verità sul bene, quale condizione percepita come necessaria perché si realizzi l'amore. Il soggetto agente avverte interiormente che un tradimento di tale vincolo lo condannerebbe alla perdita di sé. La legge è dunque espressione della razionalità intrinseca all'amore, e si offre all'interno dell'esperienza come una luce, che guida l'agire. Mediante le formulazioni negative la legge

³⁸ A. SCOLA, *La fondazione teologica della legge naturale nello "Scriptum super Sententiis" di san Tommaso d'Aquino* (Freiburg Schweiz 1982).

³⁹ Cf. L. MELINA-J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Il bene e la persona nell'agire* (Roma 2002).

naturale difende quei beni intimamente connessi con la dignità della persona, segnalando così un limite invalicabile alla libertà che intende realizzare l'amore.

2. *La dignità dell'uomo come limite da rispettare*

Si è affacciata così anche la nozione di "dignità dell'uomo", che implica la percezione di una dimensione di sacralità inviolabile, che la persona umana acquisisce nell'ambito dell'agire⁴⁰. Si tratta di una qualità semplice, non definibile, la cui comprensione intuitiva può essere aiutata da esempi e parafrasi, ma non dimostrata. Essa stabilisce una misura morale dell'agire e un suo riferimento normativo in relazione al minimo da tutelare sempre quale limite al di sotto del quale si contraddice l'amore. Infatti la dignità umana può essere violata solo da un'azione libera di soggetti che percepiscano tale dignità: un evento naturale disastroso, che provoca la morte di molte persone, non rappresenta una violazione della loro dignità, mentre lo è un'azione deliberata contro di loro. Inoltre essa indica solo un limite negativo, perché addita la qualità basilare del soggetto umano da "rispettare" sempre, ma che di per sé non può essere "realizzata". Ciò che è invece affidato all'iniziativa libera della persona è lo sviluppo dei beni, intimamente connessi con la dignità della persona. In ciò si attua il compito positivo di promozione dell'amore.

La parola "dignità" addita ultimamente a qualcosa di "sacro", sottratto alla disponibilità manipolatrice dell'uomo. Lo hanno ben compreso Horkheimer e Adorno quando hanno scritto che contro l'omicidio in realtà vi è solo un argomento religioso: ciò non è ovviamente un ragionamento in favore dell'omicidio, ma della necessità di una visione religiosa della realtà per una fondazione etica ultimamente adeguata. Il rischio della società biotecnologica, che vede come suo unico fine l'organizzazione scientifica del benessere soggettivo del maggior numero possibile di individui, è quello di voler eliminare come controproducente l'idea della dignità umana, la quale impone alla manipolazione scientifica dei limiti. Ma senza una tale idea regolativa, l'etica si riduce al calcolo proporzionalistico di vantaggi e svantaggi, derivanti dall'azione, perdendo lo sguardo sulla specificità dell'esperienza morale.

La relatività di un io finito, fascio contingente di desideri, di interessi e di intenzioni, che nella sua fragilità può arrivare ad essere distrutto per diversi eventi fisici casuali, si manifesta come assoluto, in quanto capace, per dirla

⁴⁰ Cf. R. SPAEMANN, "Sulla nozione di dignità dell'uomo", in: *Id.*, *Natura e ragione. Saggi di antropologia* (Roma 2006) 67-91.

con Agostino, dell' "*amor Dei usque ad contemptum sui*"⁴¹. E' in quanto manifestazione dell'Assoluto e solo per questo, che alla persona umana va attribuita una dignità inviolabile⁴². Ora proprio nell'esperienza dell'amore si spalanca la comprensione dell'assolutezza della persona come fine in se stessa.

3. Universalità e concretezza dell'amore

L'esperienza dell'amore si presenta come una via universale e nello stesso tempo estremamente concreta di comprensione dell'umano. Nessun uomo, al di là di ogni possibile differenza di cultura, di etnia, di religione, di età, di provenienza geografica, è estraneo all'esperienza dell'amore: essa riguarda tutti ed è, in un certo senso, propria di ogni uomo e di ogni tempo. Nell'universalità dell'esperienza dell'amore si apre un cammino di dialogo e di incontro tra gli uomini, che supera quello dell'universalità puramente razionale di Kant⁴³.

La dimensione universale dell'amore, che manifesta il suo vertice nell'esigenza evangelica dell'amore dei nemici, non si fonda in un principio psicologico, ma nel rimando ad un amore originario, che ci precede: quello del Padre che "fa sorgere il sole sui buoni e sui cattivi e fa piovere su giusti e ingiusti" (Mt 5,44s)⁴⁴.

Così come esiste una universalità nel desiderio di felicità, che accomuna tutti gli uomini, i quali tutti desiderano amare, anche se non tutti sanno amare con un'apertura universale, allo stesso modo esiste una comunicazione dell'amore fondata sul bene, che gode di una sua universalità simile a quella della felicità. Essa si basa su quella comunicazione universale del bene, di cui tutti partecipiamo mediante la creazione⁴⁵.

Proprio l'esperienza dell'amore, colta nella sua verità integrale, ci porta a superare la separazione tra credente e non credente, tra ciò che è cristiano e

⁴¹ SANT'AGOSTINO, *De civitate Dei*, XVI, cap. 28; citato da SPAEMANN, *Natura e ragione*, 78, di cui riprendo l'argomento.

⁴² Cf. ROUCO VARELA, *Los fundamentos de los derechos humanos*, 101.

⁴³ Cf. J. J. PÉREZ-SOBA, "Una nuova apologetica: la testimonianza dell'amore": *Anthropotes* XXII/1 (2006).

⁴⁴ Al riguardo: W. PANNENBERG, "Uno è buono" (Mt 19,17), in: L. MELINA-J. NORIEGA (a cura di), *Domanda sul bene e domanda su Dio* (Roma 1999) 25-33; *Id.*, *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven* (Göttingen 1996) 80-88.

⁴⁵ Cf. L. B. GILLON, "Può la carità essere un'amicizia universale per tutti gli uomini?": *Sacra Doctrina* 23 (1978) 81-94.

ciò che è puramente umano. L'amore, infatti, ha il carattere di un'esperienza umana universale e originaria, capace di rivelare la verità fondamentale sull'uomo. Il cristianesimo, d'altra parte, è antropologicamente rilevante, perché offre una luce che svela il senso ultimo.

4. *La dimensione culturale della legge naturale*

La prospettiva dell'amore permette anche di impostare il nesso tra natura e cultura in termini non estrinseci e dualistici, come accade quando li si presuppone quasi che ognuno fosse già costituito prima di entrare nel rapporto reciproco⁴⁶. In tal caso la natura appare solo come un limite esteriore alla cultura, che le si impone coartandola oppure che ne viene assorbito e annullato, quale residuo materiale senza significato etico.

Nell'esperienza dell'amore, il nesso tra i due termini è mediato dalla libertà nel rapporto personale: il dato naturale è compreso nella relazione personale. "Qualcosa viene dato a qualcuno", che liberamente lo accoglie. In tal senso la struttura della realtà è simbolica e aperta all'interpretazione, ma non manipolabile arbitrariamente. Essa è un dono alla libertà, perché a sua volta sia capace di farne dono, seguendo l'intenzionalità originaria che la caratterizza.

La maturità necessaria per cogliere è approfondire la dinamica intima della natura è definita dalle virtù morali, che sono, propriamente parlando, l'esito di un'autentica "cultura" dell'umano. Esse assumono nell'ambito dell'amore le inclinazioni della natura e le sviluppano nella direzione di una promozione del bene della persona. In tal modo creano quella connaturalità, che permette la conoscenza di quanto corrisponde alle esigenze dell'autenticamente umano.

IV. CONCLUSIONE

Alla fine del nostro percorso possiamo delineare sinteticamente le tracce per una risposta alla domanda iniziale. Il riferimento alla legge naturale ci appare ora irrinunciabile, ma non impossibile. La condizione di una sua praticabilità dipende dal superamento dell'orizzonte razionalistico che la deforma, presentandola come una precettistica basata su un concetto ipostatizzato di natura, su una riduzione fisicista e scienziata, oppure su un formalismo trascendentale, vuoto di indicazioni contenutistiche.

⁴⁶ Al riguardo: A. SCOLA, "Il matrimonio tra fede e cultura": *Marcianum* 1 (2005) 47-68.

Il rimando all'esperienza morale ci ha permesso di evidenziare le caratteristiche della razionalità pratica, la quale proprio nell'orizzonte dell'amore, coglie l'intimo legame della libertà con la verità sul bene, che è condizione dell'amore autentico. La legge allora si mostra come una luce che guida l'amore, affinché dia forma ad atti che corrispondano alla natura della persona, portando a compimento la sua vocazione alla comunione.

Resumen. - La presentación de la ley natural choca con un rechazo general del concepto de ley como un legalismo que limita al hombre, es lo que ocurre a partir de una cierta comprensión racionalista de la ley. Volver a la experiencia moral nos abre a una comprensión más amplia que permite integrar la ley como la búsqueda de una verdad del bien que es necesaria para comunicar a los hombres y que en el amor adquiere una universalidad nueva con contenidos concretos ajena a la universalidad de una razón formalista.

Summary. - *The presentation of the natural law collides with a general rejection of the concept of law like a legalism that it limits which happens starting from a certain rationalistic understanding of the law. Returning to the moral experience opens us to a wider understanding that allows integrating the law like the search of a truth of the good that it is necessary to communicate to mankind and that in love acquires a new universality with concrete contents apart from the universality of a formalist reason.*