

# Progetto Manuzio



**Erminio Juvalta**

**Per uno studio dei conflitti morali**



[www.liberliber.it](http://www.liberliber.it)

Questo e-book è stato realizzato anche grazie al sostegno di:

## E-text

Editoria, Web design, Multimedia

<http://www.e-text.it/>

QUESTO E-BOOK:

TITOLO: Per uno studio dei conflitti morali

AUTORE: Juvalta, Erminio

TRADUTTORE:

CURATORE: Geymonat, Ludovico

NOTE: In "*Rivista di Filosofia*" 1927. Avrebbe dovuto essere il primo capitolo di un libro su "*I conflitti morali*" che poi non uscì.

DIRITTI D'AUTORE: no

LICENZA: questo testo è distribuito con la licenza specificata al seguente indirizzo Internet:  
<http://www.liberliber.it/biblioteca/licenze/>

TRATTO DA: "I Limiti del razionalismo etico"  
di Erminio Juvalta;  
Giulio Einaudi Editore;  
Biblioteca di cultura filosofica, Vol. I;  
Torino, 1945

CODICE ISBN: informazione non disponibile

1a EDIZIONE ELETTRONICA DEL: 30 giugno 2007

INDICE DI AFFIDABILITA': 1

0: affidabilità bassa

1: affidabilità media

2: affidabilità buona

3: affidabilità ottima

ALLA EDIZIONE ELETTRONICA HANNO CONTRIBUITO:

Biblioteca Italiana, <http://www.bibliotecaitaliana.it>

REVISIONE:

Paolo Alberti, [paoloalberti@iol.it](mailto:paoloalberti@iol.it)

PUBBLICATO DA:

Claudio Paganelli, [paganelli@mclink.it](mailto:paganelli@mclink.it)

Informazioni sul "progetto Manuzio"

Il "progetto Manuzio" è una iniziativa dell'associazione culturale Liber Liber. Aperto a chiunque voglia collaborare, si pone come scopo la pubblicazione e la diffusione gratuita di opere letterarie in formato elettronico. Ulteriori informazioni sono disponibili sul sito Internet: <http://www.liberliber.it/>

Aiuta anche tu il "progetto Manuzio"

Se questo "libro elettronico" è stato di tuo gradimento, o se condividi le finalità del "progetto Manuzio", invia una donazione a Liber Liber. Il tuo sostegno ci aiuterà a far crescere ulteriormente la nostra biblioteca. Qui le istruzioni: <http://www.liberliber.it/sostieni/>

# **PER UNO STUDIO DEI CONFLITTI MORALI**

## CAPITOLO PRIMO

### § 1. — *La forma e la direzione del processo storico morale*

La storia della morale sembra che possa essere meglio compresa nel suo svolgimento, se è considerata come un processo di razionalizzazione e unificazione dei principî e delle norme riguardati come regolatori della vita morale; guidato da uno sforzo continuo di progressiva estensione e penetrazione delle esigenze etiche in tutta la vita privata e pubblica, interiore ed esteriore, nella religione, e nella politica: come diritto e come economia.

### § 2. — *Due tipi di morale*

A intendere poi la ragion d'essere delle dottrine morali, e delle loro diversità, e somiglianze e contrasti, e delle incongruenze a cui nessuna forse sfugge del tutto, e dei problemi che a volta a volta le affaticano, pare che possa dar luce il considerare ciascuna come espressione di due concezioni, o meglio, due correnti di pensiero che rispondono a due tendenze fondamentali della coscienza morale; le quali nella realtà storica dei sistemi si intrecciano e si compongono variamente senza che l'una riesca mai ad escludere l'altra, anche se la oscura o se la appropria e la nasconde; ma che l'analisi può legittimamente distinguere e cogliere nelle due forme tipiche (anch'esse mutabili storicamente) in cui si manifesta la natura caratteristica di ciascuna.

Sono dunque, a configurarle astrattamente, *due morali*; che si possono designare rispettivamente come morale del bene e morale della legge; morale personale e morale comune, morale della spontaneità e morale dell'obbligo, dell'*otium* e del *negotium*; ciascuna delle quali coppie di designazioni, come altre che si potrebbero aggiungere, sembra piú appropriata a significare ora due forme caratteristiche diverse di valutazione morale (per esempio *amare il bene*, o invece: *osservare la legge*); ora piuttosto due sfere di condotta diverse alle quali si riferiscono prevalentemente le due forme di valutazione (per esempio: *honeste vivere*, o invece: *neminem laedere*).

### § 3. — *Due esigenze distinte e connesse*

Ma ogni dottrina morale è internamente mossa e come tormentata da due esigenze connesse ma fondamentalmente opposte, che si accompagnano, ma si combattono senza accordarsi e senza escludersi del tutto mai (*nec tecum nec sine te*): l'esigenza assiologica, della valutazione oggettiva intrinseca impersonale (disinteressata) che assicuri il valore morale dell'azione e il merito o il demerito dell'operante; e l'esigenza esecutiva, della valutazione soggettiva estrinseca personale (interessata) che attribuisca all'azione morale *anche un altro valore* indiretto (oltre il valore intrinseco), il quale la rende desiderabile e preferibile all'azione opposta per il bene che si presume debba recare all'operante, e che un osservatore il quale giudichi l'azione secondo la coscienza morale comune riconosca «meritato»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Nel giudizio di valutazione morale che ciascuna persona porta sulle azioni altrui, sono implicite due elementi: o se piace meglio, si possono distinguere due momenti, a cui corrispondono e in cui hanno radice le due esigenze diverse: 1° il *giudizio sul valore dell'azione*, il quale è commisurato di solito al grado di sforzo e di sacrificio, che esso costa all'operante (al disinteresse); 2° e il *giudizio sul merito* dell'operante, col quale si giudica la persona che suscita l'atteggiamento di simpatia e di consenso (ricordare lo spettatore imparziale dello Smith) come degno di benevolenza, di lode, di premio; cioè degno di un bene che gli tocchi in compenso del sacrificio (si pensi allo scambio abituale dei termini: *buono e lodevole* e dei simili). Ed è interesse della società, interesse *pubblico* così grande come quello che muove a lodare l'azione morale, quello che spinge a volere che la stima sociale e la lode e la speranza di *premi*, cioè di beni o di godimenti procurati dall'azione buona, siano motivi presenti ed efficaci a corroborare l'amore del bene, e a promuovere la virtù. Né occorrono ulteriori considerazioni psicologiche per intendere che la *sanzione-premio* è la forma sociale (politica e religiosa) dell'esigenza esecutiva nella morale del bene, e la *sanzione-pena* la forma sociale della stessa esigenza nella morale della legge. Piuttosto sarebbe interessante notare l'importanza che può avere la «opinione pubblica», dove è viva e feconda, come forza di penetrazione delle valutazioni morali nelle leggi e nei costumi.

Ma anche queste due esigenze si presentano nei due tipi di morale in modo diverso e hanno rispettivamente un'importanza di gran lunga diversa. Ne risulta che possono sorgere incoerenze e contrasti non solo dall'accostamento o dalla sovrapposizione delle esigenze proprie di ciascun tipo, ma anche dal diverso atteggiarsi, in ognuno dei due, di queste esigenze comuni, già per sé divergenti.

#### § 4. — *Il rapporto essenziale tra le due morali*

Conviene per comodità di discorso cercare separatamente le caratteristiche e le condizioni di ciascuno dei due tipi considerato a sé.

La morale che si è detta *del bene* richiede un certo grado di indipendenza economica, di *otium* (cioè di tempo libero da forme di attività obbligatoria, cioè di *negotia*) e di cultura; e fu in origine la morale dei pochi, degli ottimati, anzi dei «bennati» fra questi; poiché *dell'ozio* si può fare buono e malo uso e la morale del bene cerca appunto quale uso debba farne una persona bennata; in che riporre il bene; quali fini cercare, quali attività esercitare.

Essa presuppone data e valida un'altra morale: la morale della *legge*, del *negotium*; perché presuppone osservate certe norme comuni e costanti di condotta, che valgono come obbligatorie e sono accettate come giuste nella società, di cui normalmente quegli «ottimati» costituiscono la classe «dirigente». E questa morale della legge, la cui osservanza garantisce la possibilità di quell'indipendenza di quell'*otium* e di quella cultura, coincide sostanzialmente nel suo contenuto con la *politica* per quel che riguarda la condotta esteriore, e con la *religione* per quel che riguarda la obbedienza interiore; anzi quegli ottimati ai quali parla la morale dell'*otium* sono di questa politica i legislatori e i vindici, e di quella religione i sacerdoti e gli interpreti.

#### § 5. — *La morale del bene e il suo problema centrale*

Prescindendo dunque dalla morale della legge che si suppone data e osservata, è noto che il problema centrale di questa morale personale si presenta essenzialmente nell'età classica come la ricerca e la determinazione *del fine* che merita di essere il fine dell'operare, cioè del Sommo Bene; e in questa determinazione le due esigenze che si contrastano, e che si appuntano l'una nella virtù, l'altra nella felicità, o partono dalla felicità per arrivare alla virtù, o dalla virtù per arrivare alla felicità; o si conciliano nella concezione di un Bene oggettivamente sussistente la cui ricerca è virtù, e il cui godimento è felicità. E questo Bene può essere pensato come attuato e attuantesi nella vita empirica, o in una vita al di là dell'esperienza sensibile, e chiedere le ali per levarsi dalla terra al cielo a quella stessa religione, di cui si alimenta la riverenza e l'ossequio interiore alla legge (il «timor di Dio»). Questo Bene oggettivo è «ragionevole» che valga anche soggettivamente come motivo adeguato di azione per ogni persona assennata; perché «aver senno vuol dire conoscerlo, e conoscerlo vuol dire apprezzarlo e preferirlo ad ogni altro fine».

#### § 6. — *Le caratteristiche della morale del bene*

Le difficoltà a cui va incontro questa ricerca sono note; qui importa rilevare come sieno propri a questo tipo di morale e diversi da quelli della morale della legge, il procedimento della costruzione dottrinale e la forma caratteristica con cui si presenta la valutazione morale e il rapporto tra le due esigenze.

Perché il procedimento è rigorosamente logico e, almeno formalmente, scevro da preoccupazioni spurie: determinare quale sia il fine e dedurre dal fine le norme; dal criterio supremo di valutazione le valutazioni derivate, e conformare alla valutazione le azioni in una unità coerente di giudizi e di opere. (Il «sapiente» è «*sibi constans*» non soltanto per lo stoicismo).

La forma caratteristica nella quale si presenta qui il valore morale della condotta è *la ricerca del bene perché è bene per sé*, l'amore del bene per il suo valore intrinseco (comunque si determini il contenuto di questo bene e in che consista questo suo valore); e l'esigenza esecutiva sarebbe rap-

presentata nella sua forma piú pura dalla soddisfazione propria dell'operare buono (la «dilettanza» che sente il virtuoso); la quale è poi normalmente accompagnata se non surrogata da aspettative o speranze d'altro genere: lodi, onori, fama, premi avvenire.

Se si concepisce l'amore del Bene per sé, superiore ad ogni altro movente, e la soddisfazione che viene dal cercarlo — il godimento dell'operare virtuoso — proporzionata ad esso, si ammette realizzata la conciliazione delle due esigenze valutativa ed esecutiva: l'una e l'altra coincidono; ed esprimono l'adeguazione del motivo al fine: il valore del fine è sufficiente a garantire la condotta richiesta da esso fine.

Quello che è il maggiore e il migliore dei beni per sé, è insieme il maggiore e il migliore dei beni per chi lo cerca.

Ma fino a quando questa forma perfetta di conciliazione non sia raggiunta, valgono le valutazioni indirette del bene che fanno capo soprattutto alle diverse specie e gradi di approvazione sociale. Tuttavia anche qui è la natura e il valore del bene per sé che genera e guida la ricerca dei mezzi atti a promuoverne l'attuazione.

### § 7. — *La morale della legge e le sue caratteristiche*

Si è già detto che la morale della legge è presupposta dalla morale del bene; bisogna aggiungere che una legge è presupposta da ogni regola di condotta, da qualsiasi proposito e aspettazione di azione efficace.

Perché, allo stesso modo che ogni nostra aspettazione ragionevole sul prodursi di un effetto materiale, fisico, in conseguenza di un'azione nostra sulle cose, presuppone la validità di quelle che si chiamano *leggi naturali*; in un modo perfettamente analogo non sarebbe possibile nessuna aspettazione ragionevole del nostro fare o non fare nei nostri rapporti con gli uomini, se altre leggi, le *leggi positive* (politiche, sociali, del costume), non ci garantissero gli effetti di questo fare e di questo astenersi. Questo è quel certo ordine senza del quale non è *agibile* la vita umana sociale, come non sarebbe *agibile* la vita fisica, se non fosse garantito un *ordine* naturale. Ogni previsione suppone un ordine e ogni ordine suppone una legge. Su di che non occorre qui piú lungo discorso<sup>2</sup>.

La morale della legge suppone dunque dato e osservato *un ordine* fuori del quale non è possibile nessuna attività ragionevole, nonché morale; e quindi di fronte a questa *legge positiva data* e alla necessità che essa valga sempre e per tutti, il suo compito non è di cercare che cosa è che la legge deve prescrivere, ma quello di giustificare l'osservanza della legge, e le condizioni richieste da questa osservanza: lo stato e il potere dello stato, e l'obbligo imposto da questo potere e il diritto di punire i trasgressori e la loro responsabilità<sup>3</sup>.

Qui dunque il procedimento è inverso a quello della morale del Bene; regressivo, come si diceva nella vecchia logica, non progressivo; e la esigenza morale caratteristica di questa è l'*ubbidienza alla legge* cheché la legge comandi, e il rispetto del Volere che pone e sancisce la legge, del Volere sovrano che è insieme Sommo Potere. Ed è anche facile vedere che il rapporto fra le due esigenze è rovesciato. L'esigenza esecutiva è il *prius*, perché il *primo* della legge è l'obbligatorietà. L'esigenza della valutazione morale segue; ed ha rispetto alla legge positiva storicamente data, ufficio di apologia, di giustificazione e quasi di ratificazione. Anzi, finché non vi è critica, assume come morale il contenuto della legge: è giusto ciò che è prescritto dalla legge<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Bisogna prima di tutto che sia possibile «sapersi regolare». Ed è perciò che anche secondo il senso comune l'arbitrio è di gran lunga piú intollerabile che una legge qualsiasi; per *cattiva* che sia.

<sup>3</sup> Con questa esigenza si lega l'importanza pratica del problema della libertà (libero arbitrio). Perché la libertà è chiamata a fondare razionalmente quella responsabilità, che, storicamente — al solito — la precede.

<sup>4</sup> La fusione, o meglio, la contrazione delle due morali nella forma unica di una morale della legge, che culmina — direi naturalmente — nel razionalismo del secolo XVIII, fa che le caratteristiche di ciascuna vengano a sovrapporsi o a inferire tra di loro. La piú notevole di queste interferenze è quella che tende a trasportare nell'aspirazione al bene la forma dell'*imperativo* proprio della *morale della legge*, e a trasportare nell'osservanza della legge la forma *finalistica* propria della morale del *bene*, come sarebbe interessante esaminare per disteso. Anticipiamo qui l'essenziale:

La legge *può* (e deve) essere valutata per il suo contenuto di bene, *soltanto dal sovrano*, che in ipotesi, prima di porla, la giudica come *lex condenda*; *non da chi la deve* accettare senz'altro e osservare come *lex condita*. (Non per caso

§ 8. — *Le due etiche nell'età classica*

La opposizione di esigenze di metodi e di criteri di valutazione impliciti nelle due morali: — «buona è l'azione fatta per amore del bene», «buona è l'azione fatta per ubbidienza alle leggi dello stato» — non fa sentire i suoi effetti finché le due morali sono giustapposte, anzi sovrapposte l'una all'altra, ciascuna in un suo ambito proprio, e ambedue circoscritte ad una universalità, per dire così, particolare e limitata: dove un'Etica, quella del bene, appare il complemento dell'altra; o, forse meglio, la morale della legge come una morale pubblica necessaria e preliminare; presupposta e quasi sottintesa dalla morale personale<sup>5</sup>.

In un ambito così fatto le persone morali che sono attori nella morale del bene sono quelle stesse persone che hanno nello stato ufficio di legislatori e di giudici. La legge alla quale debbono ubbidire senza discuterla è nella sostanza quella stessa legge che essi promulgherebbero, che hanno approvato o non hanno revocato; l'*ordine costituito* è quel medesimo ordine che garantisce ad essi quel certo *otium* e quella cultura, e la libera scelta dei fini, e il libero esercizio della loro attività; e quel Potere a cui debbono inchinarsi è il loro stato, costituito e sorretto dalle loro stesse forze: forze d'animo e di mente, di corpo, di armi, di ricchezza. Essi sono il Volere sovrano, essi sono il Potere; e apprezzano quell'ordine e approvano la legge, e ne vogliono come cittadini e giudici la osservanza, anche se come privati e singoli fossero tentati (ma sentendone vergogna) di eluderla.

§ 9. — *La fusione delle due morali  
e la conciliazione di tutte le esigenze dell'Etica cristiana*

Ma quando lo stoicismo prima, la morale cristiana poi con più sicura e decisiva efficacia, concepirono la legge morale come legge universale e fu riconosciuta in ogni uomo una persona e in ogni persona di buona volontà la dignità morale all'infuori e al disopra di qualunque distinzione sociale, la valutazione morale rompe le angustie di un'etica concepita come forma di vita superiore della minoranza eletta di un piccolo stato. E il Bene a cui potevano mirare gli umili, i diseredati, gli incolti, doveva liberarsi dalle condizioni della vita empirica; o, se restava ancora legato a questa, sciogliersi da ogni dipendenza dalle forze e dalle circostanze esteriori e ridursi a una forma puramente interiore di volontà conforme a ragione. Prevalse con l'etica cristiana la prima soluzione, che del resto non escludeva, ma integrava la stoica. E la dottrina morale si liberò così dalla servitù della poli-

---

si legano insieme nel razionalismo giuridico la sovranità popolare e la *giustificazione finalistica* [utilitaria, individualistica] dell'osservanza della legge).

D'altra parte l'aspirazione al bene e all'elevazione interiore, la «devozione all'ideale» può assumere la forma imperativa, *soltanto per la persona*, che pone essa a sé il proprio ideale morale come legge. (Non per caso il razionalismo kantiano che assorbe nella legge il bene, e nel dovere il valore del fine, fa dell'autonomia la condizione della *validità morale della legge*). E qui come là, la persona morale è postulata come legislatrice e sovrana: là nel mondo esteriore empirico; qui nel mondo inferiore (noumenico), nel regno dei fini.

Ma non ostante ogni sforzo di fusione, là l'imperativo della legge rimane, per la *persona legislatrice*, ipotetico, perché condizionato al valore del fine; e qui «fare il bene» diventa imperativo categorico, perché è il comando di un *volere sovrano (l'io noumenico)* a un *volere suddito e soltanto suddito (l'io fenomenico)*: che non ha voce nel regno dei fini, perché non è fine, ma mezzo.

In breve, e in altri termini: il bene è il rapporto tra una volontà e un fine; la legge è il rapporto tra due volontà (reali o supposte): una che comanda, l'altra che ubbidisce. — E non si concilia il finalismo della volontà con l'imperativo della legge, se non facendo il volere che pone la legge, altro dal volere che la osserva; e facendo del Bene il fine di un Volere sovrano, legislatore di quella legge universale, che un Volere esecutore e suddito deve accettare e rispettare senza valutarne il contenuto.

A questa dualità irreducibile, del valore del fine e della ubbidienza alla legge, è dedicata la nota dal titolo Postulati etici e imperativo categorico. Dove però essa non è inquadrata in una considerazione integrale dei problemi morali. Sono significative a questo riguardo le ultime pagine dell'*Etica nicomachea*, (a cui di solito nessuno bada) e che mettono in evidenza quella che si è detta esigenza esecutiva della morale della legge.

<sup>5</sup> Sono significative a questo riguardo le ultime pagine dell'*Etica nicomachea*, (a cui di solito nessuno bada) e che mettono in evidenza quella che si è detta esigenza esecutiva della morale della legge.

tica; ma le accadde come al cavallo della favola che per aver l'aiuto dell'uomo s'era fatto imbrigliare da lui; e divenne pupilla della religione. Pupilla, convien dirlo, di re e regalmente dotata.

La concezione cristiana della legge morale come legge divina, e del mondo soprasensibile come regno di Dio — in cui la vita morale raggiunge il suo compimento supremo e il suo appagamento perfetto — per il modo coerente e intrepido col quale risolve ogni contrasto e concilia tutte le esigenze, appare, quanto più si considera «con occhio chiaro e con affetto puro» veramente meravigliosa; e ha portato nella speculazione morale la luce di un ideale al quale non fu lecito più chiudere gli occhi. Risolve ogni difficoltà e concilia tutte le esigenze; il che non vuol dire che non sorgano difficoltà nuove dalla soluzione delle antiche e nuovi contrasti di esigenze dalla conciliazione trovata<sup>6</sup>.

L'accordo delle due morali e delle due esigenze è dunque raggiunto nell'etica cristiana con la concezione di Dio sommo Bene e insieme Volontà onnipotente che soddisfa ad un tempo alla esigenza formale finalistica della morale del bene, e all'esigenza formale autoritativa della morale della legge; o meglio assorbe tutto il bene morale nella osservanza della legge divina che è legge di giustizia, ma insieme di amore e di perfezione (avvicinamento a Dio); e pone la vita celeste come fine e sanzione della vita terrena, trasfigurando il male di qua nell'ardore del bene di là.

E la conciliazione è raggiunta così trionfalmente, che la speculazione morale posteriore è tutta rivolta, fino a Kant, o a costruire razionalmente la teologia morale cristiana, cioè a «dimostrare» la verità dei postulati metafisici su cui si regge, o a risolvere le difficoltà che dall'etica cristiana la logica e la storia vengono, per dir così, estraendo e mettendo in luce.

#### § 10. — *Il processo di razionalizzazione fino al secolo XVIII*

Non è possibile qui accennare neanche sommariamente allo svolgimento di questo processo che si raccoglie attorno ai due ordini di problemi concernenti i due concetti centrali dell'etica cristiana: Dio e gli attributi di Dio (Dio fine supremo di ogni amore razionale, e Dio causa delle cause e ordinatore dell'universo; a cui corrispondono amore del bene e libertà, ubbidienza e autorità); e la dualità delle vite terrena e ultra terrena (delle quali l'esigenza giustificativa richiede che si consideri la prima come avente soltanto valore di mezzo per la seconda; e l'esigenza esecutiva porta a riconoscerle anche valore di fine per sé, distinguendo le azioni in buone e cattive anche rispetto al loro contenuto empirico). Il processo mette capo, attraverso a uno svolgimento pieno di interesse non soltanto morale ma anche speculativo e storico, alle due concezioni tipiche che assume il razionalismo morale del secolo XVIII. Una delle quali, con la dottrina del diritto naturale e del contratto sociale, credeva di segnare il compimento di quella penetrazione della morale nella politica che l'etica del Cristianesimo aveva preparato, predicando, dopo il primo periodo di indifferenza e quasi di ostilità verso la politica, la origine divina di ogni potestà e i compiti morali della sovranità politica; l'altra, attraverso il distacco della morale dai dogmi confessionali e la dottrina della religione naturale, compiva la penetrazione della morale nella religione, fondando sulla validità della legge morale la prova di quei postulati metafisici sui quali era costruita l'etica tradizionale.

#### § 11. — *Razionalismo politico (empirico) e razionalismo religioso (metafisico)*

Se non che i due indirizzi morali, che, tenendo fermo ciascuno il principio dell'uguaglianza morale degli uomini proclamato dall'etica cristiana, sembrano compiersi a vicenda (là, eguaglianza di diritti fondata sulla *natura*; qui, eguaglianza di *dignità* fondata sulla coscienza del *dovere*), in realtà preparano la separazione che pare insuperabile, tra vita esteriore e vita interiore, e che si sovrappone, se non si sostituisce, alla dualità cristiana di vita terrena e vita ultraterrena.

---

<sup>6</sup> Dio supera veramente tutti i contrasti e concilia tutte le opposizioni; ma a patto di lasciar che *faccia Lui*, Infinito vivente e operante. Ma se si vuol sapere come fa, cioè se si vuol insegnarli *come deve fare*, allora le difficoltà ricompaiono sotto altra veste nelle nostre teodicee.



Perché la morale che si può dire politica, con la sua concezione della uguaglianza dei diritti come condizione del «bene di ciascuno», che si concilia col «bene di tutti», veste della esigenza valutativa, propria della morale del *bene*, la morale della *legge*; considerando nel *bene* soprattutto il contenuto esterno dell'azione, i fini e gli effetti empirici, e facendo del dovere di osservare la legge la coscienza del valore, che essa ha, di mezzo o condizione per un fine, che oscilla tra l'utile generale e l'utile individuale; o, a dirla in termini antichi, condizione a un tempo della virtù e della felicità; onde era indotta a trascurare l'interiorità e a considerare la stessa religione come integrazione della esigenza esecutiva.

La morale kantiana, facendo della legge morale la forma di un «Regno dei fini», di un mondo soprasensibile, nel quale si attua il Sommo Bene, e del qual mondo la legge morale è la legge naturale, veste della esigenza valutativa, propria della morale della legge, una morale del bene (concepito nella vita empirica come puramente interiore e attuantesi nel Volere puro); al quale rimane del tutto estraneo l'effetto esteriore dell'azione, se non in quanto valga come segno di quel valore interiore. Così è piena l'adequazione della religione e della morale, o meglio la penetrazione della morale nella religione; ma è insieme anche precisa e risoluta nella esigenza logica, se non anche sempre nella costruzione dottrinale, la scissione da ogni giustificazione empirica, e quindi da ogni finalità sociale e politica.

La prima, per giustificare il valore della condotta morale rispetto alla vita terrena, crede necessario ridurre il razionale al sensibile e il disinteresse all'interesse.

L'altra, per tener fermo e incrollabile il valore intrinseco e disinteressato del bene morale, spezza ogni suo riferimento alla vita sensibile e lo spoglia di ogni contenuto empirico.

#### § 12. — *Il razionalismo e la tendenza all'eguaglianza.* *La tendenza opposta; e la mutua azione e reazione tra le due*

L'etica del razionalismo, sia empirico sia metafisico, col tentativo di tradurre la morale nella uniformità universale e costante di una legge o di contenuto essenzialmente politico o di contenuto essenzialmente religioso, è l'espressione prevalente di una fra le due tendenze opposte che dominano la vita morale, e forse, attraverso la morale, la storia: la tendenza alla *distinzione*, al *meglio*, al *merito*, che è tormentata dallo sforzo di una ascensione continua; e la tendenza all'*eguaglianza* che guarda alla regola, alla uniformità della legge, ed è guidata dal bisogno dell'ordine, della normalità e della prevedibilità dei risultati. La prima trova la sua espressione più facile e direi più naturale nella morale personale o del bene, o come oggi si direbbe forse meglio, della cultura; l'altra nella morale della legge comune, o, se si preferisce, della vita sociale.

Ed è inutile ripetere che la prima presuppone la seconda. Piuttosto conviene aggiungere che questa seconda si eleva per effetto della prima; ed è la elevazione morale dei migliori che suscita l'elevazione della moralità della legge e non viceversa. Il perfezionamento della «legge» è sempre in un certo senso la partecipazione di tutti a una valutazione morale che prima era di pochi. E questa migliorata normalità suscita e stimola alla sua volta nei meglio dotati nuovi sforzi di elevazione. Per la quale nasce dal bene raggiunto l'ansia di un bene maggiore, di ideali più alti e più ardui; come rampolla «a piè del vero il dubbio». Il razionalismo è prevalentemente guidato, come porta la sua natura, dalla preoccupazione dell'eguaglianza; ma il razionalismo metafisico, sull'esempio prudente dell'etica cristiana, restringe questa eguaglianza alla vita interiore, dove è eguaglianza di dignità e libertà morale, facoltà di essere fedeli al dovere; mentre il razionalismo empirico la estende alla condotta esteriore, dove è eguaglianza giuridica, libertà civile, e diritto all'esercizio di questa libertà.

#### § 13. — *La reazione del romanticismo e dello storicismo* *e il ritorno alla distinzione delle due morali*

Questa scissione tra vita interiore e vita esteriore è accentuata dalla reazione antirazionalistica del romanticismo e dello storicismo, che portano nell'una e nell'altra la preoccupazione della tendenza opposta; il primo in nome delle originalità personali, il secondo in nome delle esigenze stori-

che. Così nell'unità storicamente raggiunta di una morale razionale concepita come unica e universale non solo di forma ma anche di contenuto, riappare, non più soltanto come *dato di fatto*, ma come *distinzione legittima*, la dualità di morale del bene o personale e di morale della legge. E così si delinea insieme nella morale personale la possibilità di conflitti tra fini diversi, o, come si dirà poi, tra scale di valori diverse; e nella morale della legge la possibilità di conflitti tra esigenze razionali ed esigenze storiche: conflitti, che sono, coi problemi che ne derivano, caratteristici della morale contemporanea.

## CAPITOLO SECONDO

§ 14. — *Morale personale e interiorità*

Gioverà accennare brevemente alle direzioni principali di questi problemi e alle vie delle possibili conciliazioni.

Cominciamo dalla morale personale. Qui alla forma antica della ricerca: quale sia il sommo Bene o il Fine supremo dell'operare, si sostituisce — col tradursi sempre più chiaro della esigenza della valutazione obbiettiva nella esigenza formale del disinteresse — lo sforzo di cercare quali fini possano aver valore per sé; e poiché i fini presuppongono una volontà, cioè una tendenza, un'aspirazione, una direzione che li faccia scopo dell'azione cioè fini, e urge il preconetto kantiano della impurità di qualsiasi fine, la ricerca dei fini buoni diventa ricerca dei motivi puri. Ai quali si riconosce valore morale indipendentemente dal contenuto della azione in cui si traducono e da ogni loro effetto esterno; che non ha, se mai, altro valore che di segno e garanzia di quel valore del motivo, il quale si compie e *si esaurisce nella interiorità*.

§ 15. — *Inscindibilità di esteriore e interiore. Il contenuto dell'azione*

La mia opinione è che questa tesi — necessaria storicamente per aprire la via al riconoscimento della sovranità della coscienza morale — sia in sé errata; e che sia insostenibile (oltre che praticamente disastrosa) così ogni dottrina che scinde la volizione dalla azione esteriore e il motivo dal fine che è il contenuto proprio e specifico dell'azione, come ogni dottrina opposta. Non solo insostenibile la tesi della moralità ridotta a pura intenzione, ma la tesi della azione «materiale» ridotta a pura esteriorità (neanche quando si tratti di pura «legalità»). La dimostrazione esauriente di questa inscindibilità non sarebbe facile né breve. Qui basta accennare a un equivoco fondamentale sul quale si regge il preconetto kantiano (giustificato del resto storicamente); che è quello di escludere la possibilità di una valutazione *disinteressata* del *contenuto dell'azione*, cioè del fine, dal punto di vista dell'effetto necessario e costante della azione, che ne costituisce la sua natura caratteristica: il *fine* vero e proprio, impersonalmente e imparzialmente considerato all'infuori di ogni *secondo fine*, indiretto, occasionale, estrinseco: di piacere o di utilità presente o futura per una o per altra persona particolare.

Fini indiretti ed estrinseci, che non si direbbero *secondi*, se non fosse pacifico che c'è un fine *primo*, che è il *proprio fine* dell'azione. Più ancora: *fini secondi*, che per essere conseguiti devono nascondersi dietro il fine primo, quello dell'effetto intrinseco, naturale e caratteristico della azione. Come la fondazione di un ospedale o di una università, posto che abbia per fine segreto la fama o l'onore del filantropo, non raggiunge questo secondo fine se non perché attua il *primo*, il cui *valore* di *carità* o di *cultura* viene dal contenuto dell'opera buona, non dall'ambizione del filantropo.

Il motivo *puro* non è altro che il motivo che si ispira alla valutazione intrinseca del fine: l'amore di quel bene che è l'assistenza agli infermi, l'incremento della cultura, e via dicendo.

§ 16. — *Pluralità di scale di valori e di ideali.*  
*"La buona fede" e "la libertà"*

E poiché i fini di cui si può e si deve fare una valutazione intrinseca sono di specie diversa e irreducibili tra di loro: bellezza verità, carità, pietà (per tenerci solo ai beni spirituali, sebbene sia possibile una valutazione intrinseca anche dei beni fisici e degli economici)<sup>7</sup>, così sono costruibili

<sup>7</sup> Salvo che, per i beni fisici ed economici, la valutazione intrinseca è eclissata e quasi cancellata dalla forza esecutiva, non solo sufficiente, ma di solito troppo più che sufficiente, dei motivi istintivi, passionali o interessati che inducono a cercarli come beni egoistici. Ma se la valutazione interessata vien meno, appare subito la legittimità di una valutazione intrinseca (disinteressata) anche di quelli; e comincia a comparire con essa anche una forma, sia pur tenue, di approvazione morale.

scale di valori diversi corrispondenti a ordini o subordinazioni diverse dei detti beni, cioè a criteri di valutazione comparativa diversi; insomma a *ideali* diversi. I quali non sarebbero compatibili tra di loro come norme dell'operare di chi rispettivamente le accetti e professi, *soltanto* se la coscienza che si foggia o accoglie una scala di valori pretendesse di imporla come valida ad ogni altra coscienza.

Poiché non vi è nessuna ragione decisiva<sup>8</sup> perché la scala di valori del filantropo pretenda (fuori della condotta del filantropo stesso) negare o escludere la scala di valori dell'artista o dello scienziato o del mistico, resta che sia considerato come valore primo e superiore o piuttosto precedente e preliminare ad ogni altro, quello il cui attuarsi sia condizione necessaria di tutte le direzioni o scale di valori diverse, e del valore morale di ciascuna: la sincerità delle valutazioni ossia la *buona fede*, e la *libertà* di conformare alla valutazione la condotta; libertà che dev'essere ad un tempo esteriore e interiore; libertà da costrizioni esterne, libertà da bisogni e da motivi impuri.

L'esame delle diverse scale di valori e della possibile riduzione loro a due indirizzi principali, quello della cultura propriamente personale intensiva e quello della cultura filantropica estensiva (affermazione di sé, negazione di sé) e dei tentativi possibili di conciliazione, potrebbe e dovrebbe concludere l'esame di questa parte.

### § 17. — *Contenuto politico e contenuto religioso nella morale della legge*

I conflitti a cui danno luogo gli sviluppi della morale della legge sono più complicati e più gravi. La morale della legge ha un contenuto sociale e politico, escluso dalle dottrine che restringono la moralità alla sola vita interiore; e un contenuto religioso, trascurato, se non negato, dalle dottrine che considerano come oggetto di morale soltanto quelle forme di vita interiore che hanno attinenza coi rapporti sociali e umani. Le prime sono indotte a considerare la politica e la morale come estranee ed eterogenee fra di loro, o a fare della politica un'etica diversa e superiore alla valutazione morale personale, e dello stato, un fine in sé, a cui la persona deve inchinarsi.

Le dottrine della morale sociale alla loro volta considerano la religione come sistema di credenze d'interesse puramente personale, o le riconoscono al più soltanto un valore indiretto o utilitaristico di mezzo e strumento politico.

### § 18. — *Doppio contenuto della "legge" politica: legge-diritto e legge-ordine*

La legge politica ha un doppio contenuto e significato: è *legge-diritto* ed è *legge-ordine*. Così la legge-ordine come la legge-diritto postulano lo stato e il Volere sovrano che ne incarna l'autorità e ne esercita il potere. Ma questo stato e questo Potere è per la legge-ordine non solo il presupposto, ma il fondamento del diritto, che ha per ufficio appunto di regolare i rapporti che nascono da *questo ordine*; il quale è *dato storicamente*, è quel *certo ordine*; ed ha la sua ragion d'essere e la sua giustificazione in sé; non solo come *un ordine purchessia*, richiesto dalla possibilità stessa di qualsiasi convivenza, e fuori del quale la vita non sarebbe agibile; ma come *quel certo ordine*, che ha nella storia, dalla quale è nato, nella storia che esso è chiamato a realizzare, la sua ragione di essere e il suo valore intrinseco.

Invece lo stato e il Potere hanno per il razionalismo empirico essenzialmente l'ufficio di riconoscere sancire far rispettare i diritti della persona; impedire e reprimere qualsiasi violenza contro la vita la libertà la proprietà di ciascuno e di tutti. Queste concezioni diverse che rispondono a due esigenze diverse, si esprimono in fervore ideale di preferenze e di tendenze opposte; e ad esse mettono capo i contrasti — antichi quanto la civiltà — della autorità e della civiltà, dell'ordine e dell'iniziativa, della disciplina e dell'indipendenza, della coazione e della persuasione, dell'obbedienza e

---

<sup>8</sup> S'intende, supponendo escluso ogni appello a un'autorità sovrana, politica o religiosa; cioè, supponendo eliminata una fonte di conflitti, analoga a quella fondamentale della morale della legge (vedi più avanti).

della critica. Due ordini di esigenze inderogabili, delle quali non è possibile e non sarebbe augurabile una composizione definitiva.

Ma in ogni età e civiltà le due tendenze si contrastano non solo nelle dottrine e nei programmi sociali e politici, ma nella coscienza personale. Perché la conciliazione può essere fatta e presentarsi, benché transitoria, come legittima, così subordinando la prima serie alla seconda come la seconda alla prima: in una vicenda di preferenze nella quale la serie dei valori subordinati e in apparenza sopraffatti si ripresenta e si fa valere come mezzo o condizione o guarentigia dei valori posti come primari<sup>9</sup>. E così si può concepire l'autorità come garanzia della libertà; e si può riconoscere invece la libertà, una «certa libertà», come condizione necessaria a ottenere il riconoscimento e l'obbedienza — più efficace perché volontaria e volonterosamente — all'autorità. E così si può, risalendo ai postulati fondamentali, concepire lo stato come Volere etico in quanto i suoi fini sono gli stessi fini della coscienza morale personale considerata nel suo aspetto giuridico e politico; e si può invece concepire la coscienza personale come portatrice e organo dei fini dello stato.

### § 19. — *La morale nell'economia*

Ma a questa forma di conflitto il razionalismo giuridico ne ha aggiunto una nuova, propria e caratteristica della morale politica contemporanea.

Quell'*ordine* storicamente dato, di cui s'è detto che condiziona i rapporti che il diritto è chiamato a regolare, se è giustificato solamente come fondamento e sostegno di quello stato che trae da questo ordine la sua conservazione e la sua forza e il potere necessario a difendere il diritto di tutti, acquista, guardato per questo rispetto, un valore essenzialmente diverso secondo il valore che questa garanzia del diritto di tutti ha per la coscienza personale.

E questa valutazione è diversa per le diverse persone, non solo di diverse classi sociali ma della stessa classe.

Lasciando le diversità di carattere personale, è naturale che questa valutazione sia dissimile secondo che alla eguaglianza giuridicamente sancita dei diritti corrisponde o non corrisponde la *reale possibilità* di esercitarli. E pare un po' invidiare le glorie di Lapalisse ricordare che il diritto (e il dovere) riconosciuto di usare la ricchezza a fini nobili piuttosto che ignobili non dà la ricchezza, come il diritto (e il dovere) di pregare Dio secondo la propria fede non dà questa fede.

Ne segue, cosa notissima, che da questo punto di vista, quell'*ordine*, alla conservazione del quale sono necessari i *negotia*, cioè l'opera e la collaborazione delle diverse classi sociali — così di quelle a cui esso assicura le possibilità esterne di *otium* e di una cultura, come di quelle che ne sono escluse — non è ugualmente desiderabile per le une e per le altre.

Non è necessario procedere ancora nella deduzione per vedere che qui ha radice — attraverso la trasformazione dei mezzi e delle forme della produzione economica e la partecipazione, prima nominale poi effettiva, delle classi dei lavoratori manuali alla sovranità — un possibile conflitto di criteri, tra le esigenze che la riconosciuta eguaglianza di dignità morale ha fatto penetrare attraverso il diritto nella politica, e le esigenze che nascono dalla realtà storica: dell'ordine costituito, e dello stato e della forza, della quale esso deve pur potere disporre; esigenze che hanno esse stesse non soltanto un fondamento storico, ma una giustificazione razionale. E vi ha pure radice la penetrazione inevitabile dell'etica, non soltanto nel diritto, ma nell'economia, e la necessità di conciliare le esigenze economiche della produzione, che sono insieme esigenze dell'*ordine*, con le esigenze morali della elevazione e della cultura delle classi inferiori. I problemi dell'istruzione popolare e della legislazione del lavoro, di un certo *otium*, e di un uso di questo *otium* a fini di cultura, rientrano in questa morale dell'economia e ne sono praticamente la parte più notevole<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> È appena necessario ricordare che nelle dottrine del liberalismo i due ordini di esigenze prevalgono a vicenda l'uno sull'altro in corrispondenza a due tipi di coesistenza e cooperazione sociale (tipo militare e tipo industriale; stato di guerra e stato di pace).

<sup>10</sup> L'adattamento di tutte le classi sociali all'*ordine costituito*, cioè, soprattutto, alle esigenze storiche della produzione, era ottenuto, si può dire, automaticamente per la pressione del bisogno da una parte, per l'interesse privato dall'altra (egoismo individuale ed egoismo di specie degli economisti). Tutti sanno come e perché queste «armonie econo-

Cosí l'etica del lavoro, che viene razionalmente prima dell'etica del diritto e dell'etica del bene, arriva storicamente ultima.

§ 20. — *Il contenuto religioso del razionalismo metafisico. — Due forme di conflitto*

La penetrazione della morale nella religione, che trova la sua espressione piú arditamente e piú risoluta in Kant, in quanto richiede la interiorità e la spontaneità della fede, prepara a mettere in luce nella religione il fattore e l'elemento personale e tende a rifrangere per dir cosí il divino nelle forme diverse di bene e di ideali morali pei quali si rivela nella coscienza personale; riscogliendo quasi la perfezione di Dio nella pluralità dei suoi attributi. Ma, in quanto fonda la certezza religiosa sulla certezza morale, tende a considerare come essenziale nella religione soltanto la accettazione di quei postulati metafisici, di cui si pensa che la morale richieda e autorizzi l'affermazione; e a ritenere come estraneo alla pura razionalità — trasportata dall'universalità della legge nel comandamento divino — il contenuto storico particolare, sia di dogmi sia di culto, proprio della religione positiva.

Ora qui si alimentano le radici di un doppio conflitto (dal quale rampollano, come suole, altri contrasti minori) analogo a quello accennato sopra sul contenuto politico; il primo tra lettera e spirito della legge, tra rivelazione esterna e rivelazione interiore, tra autorità e libertà; l'altro tra esigenza razionale della religione morale ed esigenza storica della religione positiva.

§ 21. — *Rivelazione interiore e rivelazione storica*

Il primo, antico quanto il Cristianesimo (per le altre religioni vale, in quanto ve ne sia materia, lo stesso discorso), presuppone una dottrina religiosa storicamente data, e una fede realmente professata dalla coscienza personale; nella quale può sorgere il dissenso fra l'intuizione diretta o la convinzione interiore e la comune dottrina della Chiesa. Parrebbe a prima vista che questi dissensi dovessero essere giudicati e risolti nel «foro interiore» della coscienza di ciascun credente; e in un certo senso si può dire che cosí accade realmente per la fede di ogni credente che non sia solo «fede del carbonaio». Ma se la fede è sentita, e il suo contenuto è pensato e affermato internamente con la certezza della quale è, per dir cosí, ebbro il credente, questa certezza non può rimanere inespressa e chiusa nella coscienza personale, ma ha bisogno per vivere di affermarsi e di effondersi e far proseliti; come ogni pensiero a cui si riconosca valore di verità non è sentito come verità se non si manifesta e si esprime come sforzo di persuasione e di apostolato e di comunione con altri; cioè se non si traduce in discorso, e quindi in dottrina, che si contrappone alla dottrina ricevuta; e la corregge; o se ne lascia correggere; o prorompe in eresia<sup>11</sup>.

Può o non può la coscienza del credente ribellarsi all'autorità della Chiesa? Deve o non deve il rispetto per la tradizione far tacere il dissenso e in quali limiti? Dubbi che si possono come ognun

miche» siano state rotte. Ma qui importa rilevare per lo scopo nostro come, fino a quando la necessità o la convenienza egoistica si adeguarono alle esigenze della produzione e della divisione del lavoro, l'ordinamento della proprietà, e le condizioni del lavoro e i profitti e i salari furono considerati del tutto fuori da ogni apprezzamento morale (se non fosse l'accenno generico ai doveri del proprio stato, che era un riconoscimento implicito della legittimità dello stato di fatto; e il dovere religioso della carità, pieno di sviluppi potenziali, ma privo di ogni sanzione giuridica e sociale, e scarso di efficacia pratica).

Restava fuori della morale la produzione perché era considerata soltanto come oggetto di calcolo egoistico, e non anche, come è, oggetto di valutazione intrinseca.

Sarebbe poi interessante esaminare a questo proposito le condizioni caratteristiche del lavoro cosiddetto intellettuale; il quale, per un verso appartiene ancora alla morale dell'*otium* o personale, e per l'altro penetra sempre più nella morale del *negotium*, e più particolarmente della produzione economica; e lascia intravedere la possibilità di un rovesciamento dell'antico rapporto tra le due morali, e di nuovi conflitti di valutazioni tra le esigenze dell'una piuttosto che dell'altra subordinazione.

Su questa necessaria penetrazione della morale nella economia, ho insistito ripetutamente in altri scritti. Ricordo fra gli altri: *Il metodo dell'economia pura nell'etica*.

<sup>11</sup> Si può vedere qui una verifica, e non delle meno notevoli, della inscindibilità di interiore ed esteriore.

vede moltiplicare; ma che, comunque risolti, non possono non essere di natura morale e giudicati con criteri morali e facendo appello in ultima istanza alla propria buona fede morale.

Né occorre accennare ad altri problemi che ne derivano.

## § 22. — *Esigenze razionali ed esigenze storiche nella religione*

L'altro conflitto si può formulare così: se la religione razionale non è che la religione richiesta e autorizzata dall'esigenza morale, allora si riduce ad una metafisica morale, la quale è legittima e legittimamente posta in quanto è contenuta nei limiti dei postulati metafisici così detti pratici<sup>12</sup> e delle loro implicazioni necessarie; *ma non* in quanto ha un contenuto diverso, tradizionale o storico, estraneo alle esigenze morali, e che si traduce in dogmi e pratiche e riti del culto esterno; a meno che non se ne dia una interpretazione simbolica.

Ma, così intesa, la religione invocata per soddisfare le esigenze morali, manca appunto di quella certezza che è la certezza della fede e della quale la coscienza morale andava in cerca. La fede che vuole la coscienza morale non è la fede che consiste nel *pensar* Dio come buono e come onnipotente, ma nell'*essere certi* che il Dio buono e onnipotente postulato dalla morale esiste davvero; e questa certezza è data dalla religione storica e non può essere data che da lei.

Così è che la religione razionale se vuol essere fede non può che sorgere sulla base di una religione storica e appropriarsi la fede della religione storica, qualunque ne sia poi la interpretazione filosofica.

Per tal modo oscilla tra la esigenza razionale di una metafisica che sia adeguata alle aspirazioni più elevate e più pure della morale, e la esigenza storica di una religione positiva che la faccia vivere della certezza e dell'ardore della sua fede.

## § 23. — *Il giudizio della coscienza morale della persona*

Ma anche di questi contrasti è giudice in ultima istanza la coscienza morale della persona che pronuncia il giudizio e che, nella serenità e imparzialità del giudizio, nella buona fede, della quale deve essere a se stessa testimonia sicuro, esercita quella sovranità che è inscindibile dalla dignità della persona umana: la sovranità della coscienza morale<sup>13</sup>.

Perché la coscienza morale o è sovrana o non è coscienza morale. È sovrana nel senso a tutti chiaro e presente che non v'è autorità che soverchi la sua; anzi che non abbia bisogno, per valere, di essere provata, accettata, fatta propria da lei. E se abdica, la sua abdicazione deve essere voluta da lei; ed è, anch'essa, soggetta al giudizio suo. Ed è radicalmente vano e inconcludente qualunque ten-

<sup>12</sup> Della opportunità di distinguere i postulati *etici* propriamente detti dai postulati *metafisici* dell'Etica, tratta lo scritto, *Postulati etici e postulati metafisici*. Qui è necessario aggiungere che nella concezione comune (aperta da Kant) sui postulati metafisici della morale sembra tacitamente ammesso che — una volta riconosciuta la legittimità di costruire, sulla base della certezza morale, una metafisica morale, ed eliminate così le note difficoltà teoretiche — non sorgano da questa postulazione difficoltà di altra natura. Ma se si esaminano attentamente le implicazioni contenute nei detti postulati, si trova che sorgono difficoltà insormontabili non solo dalla loro negazione ma anche dalla loro assunzione. Non solo non vi è dottrina morale che non susciti problemi metafisici, ma non vi è dottrina metafisica che non susciti problemi morali.

<sup>13</sup> È forse superfluo ricordare che se non è *meditata* non è coscienza e se non è *disinteressata* non è morale. Ed è poi da tener presente a questo proposito il problema che sorge dalla considerazione pratica delle persone, che sono «potenzialmente» morali ma alle quali manca quella maturità di coscienza che è richiesta da una effettiva «sovranità». Questo problema della *minorità* morale si riallaccia al problema della continuità della coscienza morale nella *forma* e della mutabilità del *contenuto* e al problema dell'autorità non solo nel campo dell'*osservanza* della legge, ma nel campo delle *valutazioni*.

Se qualche lettore osservasse che qui si attribuisce alla coscienza morale della persona il compito che comunemente si riconosce proprio di una dottrina morale filosofica, non avrei nulla da dire in contrario. Perché una morale filosofica vale, per la persona che la costruisce o la fa sua, in quanto esprime il suo stesso sforzo (inestinguibile come l'esigenza da cui nasce) di tradurre in *discorso* quell'*atto di fede*, che sta al fondo della sua coscienza morale; di rendere intelligibile la sintesi assiologica, irriducibilmente personale, della *forma morale* con quel *contenuto*; di fare storica la ragione, o razionale la storia.

tativo di giustificare questa sovranità, cercandone le ragioni dietro di lei o davanti a lei: in cause che possono averla generata; in effetti o conseguenze che ne possano o debbano scaturire. Essa è prima di ogni giustificazione: perché non v'è giustificazione che valga contro di lei, e che non debba in ultimo cercare in lei o a lei i titoli della sua legittimità.